



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

AUTOCONCIENCIA E IDENTIDAD: ANÁLISIS DEL PROCESO DE
FORMACIÓN, CRISTALIZACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE LA
CONCIENCIA COMO ESTRUCTURA RELACIONAL

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
PSICOLOGÍA PRESENTA:

DANIEL ROMERO ANDRADE

DIRECTORA: LIC. BLANCA ESTELA REGUERO REZA

REVISOR: MTRO. JUAN CARLOS HUIDOBRO MÁRQUEZ

SINODAL: LIC. JESÚS SEGURA HIDALGO

SINODAL: DR. PABLO FERNANDO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB

SINODAL: MTRA. TANIA JIMENA HERNÁNDEZ CRESPO

MÉXICO, CDMX

2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Agradezco a la UNAM por brindarle la posibilidad y el espacio a tantas personas tan diversas e interesantes de convivir en un mismo lugar nutriéndose así los unos a los otros de su conocimiento al mismo tiempo que se generan experiencias conjuntas de vida. De igual forma a la Facultad de Psicología por permitirme crecer dentro de sus instalaciones. Gracias también a este mundo que aguanta nuestra presencia, espero que en algún momento nosotros los humanos podamos estar a la altura para convivir de forma justa con el mundo.

Gracias a todos los maestros que encontré en la facultad los buenos por nunca rendirse, por esforzarse en contribuir en nuestra formación, por ser concejeros y ejemplos de vida. Gracias a los malos maestros por poner en perspectiva todo el excelente trabajo que hace la gente muy valiosa que tenemos. Pero principalmente gracias a mi maestra Blanquita que en estos años se ha vuelto parte de la familia, la admiro, la respeto y estoy seguro que siempre seguirá siendo una buena persona, lo que la hace necesariamente una excelente maestra.

Agradezco a la familia por apoyarme todo este tiempo y soportar las múltiples pero productivas dificultades que nos ha puesto la vida, debo agradecerles por ser fieles a sí mismos. Indiferentemente de que nuestras opiniones coincidan o se aparten, es innegable que sin ustedes este logro, así como los demás de mi vida no habrían sido posibles. Les agradezco sinceramente por aprender a dejar de juzgar las elecciones de vida que tomamos y concentrarnos en aceptar más quienes somos, espero que cada uno encuentre los lugares placenteros donde puedan disfrutar de sí mismos y ser felices.

Debo agradecer de igual manera a la familia que me ha dado la vida, ustedes mis amigos y amigas con los que he aprendido a vivir son un ejemplo cada día, ya sea para ser emulado o para no caer en los errores que ustedes ya han cometido, aprendo infinitamente de cada uno y me privilegio de su incondicional cariño. En definitiva me han ayudado a encontrar un sentido en esta vida que por mi cuenta

carecería de significado, ya que son ustedes los que me motivan a construir un mundo mejor, solo para compartirlo con ustedes vale la pena trabajar todos los días.

Deseo finalmente que la vida nos permita seguir creciendo juntos, seguir determinándonos los unos a los otros y seguir gozando de su cariño, espero sinceramente corresponder a todo lo que hacen por mí. Nunca dejen de creer en ustedes ni de buscar ser felices, porque su felicidad es de igual manera la mía. Es para mí lo más importante poder seguir creciendo a lado suyo.

Índice

Resumen	5
Introducción.....	6
Capítulo 1: Conciencia.....	13
Conciencia en Hegel	21
Primera determinación del contenido: interaccionismo simbólico	32
Capítulo 2: Lo particular y lo generalizado	40
Segunda determinación del contenido: Interacción entre lo particular y lo generalizado	46
Capítulo 3: Vida cotidiana, conciencia no manifiesta	53
Cristalización del contenido: Dialogo con Ágnes Heller	54
Ruptura de la cristalización: el cambio de lo cotidiano.....	61
Capítulo 4: Autoconciencia	65
Autoconciencia en Hegel	69
De la acción y la conciencia diferenciada.....	80
Del papel de la psicología	84
Conclusión.....	86
Apéndice	90
Epistemología luhmanniana, la unidad de la diferencia en el sistema social	90
Sistema	93
Entorno	96
Bibliografía.....	98

Resumen

La psicología como una disciplina de estudio plural además de relevante en la actualidad, debe como parte de su desarrollo someterse a un proceso constante de autorreflexión, principalmente dentro de los conceptos que la fundan y definen, para poder encontrar su lugar en la actualidad y los caminos que le permitan construir su futuro.

Este trabajo pone sobre la mesa la discusión que parte desde la filosofía de la psicología del concepto de conciencia, analizándolo desde la forma que plantea Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (1807/1966). Concepto que interpretando desde la perspectiva contemporánea propone a la conciencia como una parte determinante en el desarrollo de la identidad de los sujetos particulares.

Tras este primer momento de análisis se ejemplifica la relación que entablan las entidades conscientes con el mundo (la otredad), sobre todo frente a los medios sociales generalizados, haciendo manifiesto el complejo aparato de recursos que requieren los humanos para establecer una forma de vida cotidiana.

Para concluir en la autoconciencia que parte de la capacidad para establecer una observación de segundo orden sobre el *sí mismo*, siendo esta capacidad de igual manera una necesidad y un privilegio de los sujetos ante el mundo de vida actual, haciéndolos responsables de sus decisiones, a la vez que son conscientes de la importancia que tiene el otro en la determinación de uno mismo.

El objetivo final de esta tesis es abrir el dialogo sobre los distintos conceptos fundamentales para la psicología aportando una postura concreta, a la vez que suma su perspectiva de la conciencia al debate sobre el presente y futuro de la disciplina psicológica.

Palabras clave: filosofía de la psicología, conciencia, autoconciencia, identidad, Luhmann, vida cotidiana, medio generalizado, Hegel

Para toda mi familia

¿Será que la realidad es, en esencia, obsesiva? Dado que nosotros construimos nuestros mundos por asociación de fenómenos, no me sorprendería que en el principio de los tiempos haya habido una asociación gratuita y repetida que fijara una dirección dentro del caos, instaurando un orden.

Hay algo en la conciencia que se convierte en trampa de ella misma.

WITOLD GOMBROWICZ, *Cosmos*

Introducción

Una de las grandes problemáticas dentro del cuerpo de conocimientos que compone el estudio y aplicación de la psicología es la carencia de trabajo teórico especializado en esclarecer los conceptos básicos de la disciplina psicológica, sobre todo aquellos que de origen se han heredado de otras áreas de conocimiento como la filosofía, la medicina, la sociología, la biología, etc.

El trabajo a realizarse en esta tesis se podría clasificar en gran medida dentro de la filosofía de la psicología; esto es, trabajar con tres conceptos fundamentales dentro de los cuales se han encontrado serios vacíos teóricos en tanto objetos de análisis psicológico, a saber: conciencia, identidad y autoconciencia. La finalidad es explicar la forma en cómo se heredan tales conceptos de dichas disciplinas además de proponer un tratamiento original; esto a través del análisis de la concepción más fuerte que existe de ellos como objetos de estudio, siendo ésta la que propone Hegel (1807/1966) y de la cual devienen la mayor parte de reflexiones sobre la conciencia y la autoconciencia. Pese a esta última cuestión, dicha perspectiva permanece casi desconocida por el gremio psicológico. El objetivo, pues, radica en plantear la postura hegeliana de una manera accesible explicando, al mismo tiempo, las consecuencias epistemológicas de la misma, las cuales al ser conocidas permiten plantear el mundo psicológico de manera un tanto diferente a la ya conocida.

En torno al concepto de autoconciencia, en cambio, se busca dar un posicionamiento original que pueda hacer frente a las dificultades del mundo contemporáneo tomando, sí, como punto de partida la idea hegeliana de conciencia, pero criticando su tratamiento de la infinitud como *deber ser* de las entidades conscientes. Todo esto utilizando la noción de identidad como punto de balance entre la estática y el cambio, perfilados por la autoconciencia y la conciencia respectivamente.

En términos reales, plantear seriamente este problema representa un proyecto a largo plazo y de una extensión que supera en gran medida la que se puede plantear en un trabajo de las características de una tesis. No obstante, sí es posible hacer

manifiestos los conceptos clave que sirvan de introducción a un tema que requiere un análisis de amplia escala y multidisciplinar. Es necesario plantear finalmente cómo la filosofía de la psicología no ha obtenido el lugar que merece dentro del estudio de la disciplina, la cual en su afán de pertenecer al mundo tecno-científico ha dejado de lado la autorreflexión; pese a esto, el momento presente en la historia del conocimiento amerita dar la vuelta hacia uno mismo para planear cómo se van a afrontar los cambios que implican una era como la que se está viviendo. Siendo éste el caso, es necesario estructurar bases sólidas en el conocimiento psicológico buscando insertarnos en la unidad de la diferencia que confiera a la psicología una entidad original y un objeto de estudio particular.

Esta investigación tiene cabida como una serie de trabajos que se realizan para integrar el pensamiento actualmente muy disperso de la psicología como un campo único, cuyo objeto de estudio, aunque ambiguo, puede definirse como: la búsqueda de los factores que intervienen en que un sujeto particular, por ejemplo, realice alguna acción de una manera determinada, en lugar de cualquier otra, dentro del marco de posibilidades que puedan presentársele.

Como trabajo aporta una concepción diferente a la problemática de la conciencia en términos de diferencia, entendiendo que la diferencia no es lo que separa, sino por el contrario es lo que más une. En el sentido estricto, el trabajo viene derivado de una serie de actividades relacionadas con la metodología de estudio de la psicología y de la filosofía de la psicología, así como de las reuniones del seminario de teoría social compleja; dentro de estos marcos de estudio se ha formado una visión plural y multidisciplinar que abre pie a una perspectiva actual de uno de los problemas más importantes de la psicología, como lo es la definición de sus conceptos.

Para entender dichos conceptos hace falta entender la forma cómo la modernidad exaltó una única estructura epistemológica de pensamiento optando por la *razón* como base cognoscente del mundo de la experiencia; ella definió al sujeto como el lugar de residencia del saber y como la llave que garantizó el acceso directo a la verdad, que no puede ser otra sino aquélla que hace referencia directa al ser de las cosas. Como ideal recién escapado del obscurantismo, este proyecto fue capaz de

engrandecer la obra humana como ningún otro y, en un sentido, logró su cometido. La modernidad, a su vez, dio paso a la era positiva que dejó como herencia el desarrollo de la ciencia transitando desde un ideal filosófico hasta convertirse en un proceso técnico productivo. Nadie puede negar los logros de este proyecto, sin embargo si por un lado se consiguió el máximo esplendor de la razón, por el otro se descalificó a todo aquello no perteneciente a tal mundo; se privilegió un tipo de unidad ligada a la razón ilustrada en vez de la aceptación de la diferencia como base de la realidad; se entendió que no existe ningún conocimiento como soledad, sin embargo, se descalificó la otredad que hace posible este conocimiento.

Éste es el preámbulo que permite entender que la psicología, como ciencia moderna, heredó una postura que posiciona a la conciencia como unidad separada de la diferencia (Estany, 1999; López Molina, 2012), presupuesto que ya no es sostenible en la actualidad por el mismo desarrollo del mundo tecnológico, que crea cercanía y simultaneidad cada vez más marcada.

En ese tenor, se busca retomar el pensamiento sobre la diferencia para explicar cómo se hace posible un entendimiento diferente de los problemas psicológicos de los particulares y para la idea de humanidad (Iglesias, 2014).

El principal concepto que habrá de discutirse es el de la conciencia, la cual ha sido ampliamente presupuesta por la psicología como una especie de objeto muchas veces metafísico, siendo referida como el lugar donde se puede encontrar la psique. A lo largo de la historia ha sido tomada en cuenta sin ser definida, aunque también ha sido muchas veces desdeñada como algo no conocible por medio de la razón objetiva (Estany, 1999).

En la historia del desarrollo del conocimiento posterior a la Edad Media, conocida como la modernidad, o la era de la filosofía del sujeto, se perfila una tradición en la que existe un sujeto cognoscente y un objeto a ser conocido por medio de la razón (Descartes, 1981), para después transformarse en un sujeto que no solo conoce, sino que, en sentido estricto, delimita al objeto (Kant, 2009), dando de esta forma el peso específico del conocimiento al sujeto volviendo desdeñable al objeto en la relación del conocimiento. Hegel plantea esta tesis como *identidad de coseidad y*

razón (Hegel, 1807/1966). Tras estos planteamientos aparece la idea de lo positivo de la cual parte la ciencia como la concebimos hoy en día; es decir, una compuesta por un método específico que prima por la experimentación como prueba de la capacidad de repetición de un fenómeno bajo condiciones controladas (Bunge, 2007).

Esta noción es la que se hereda en la psicología como ciencia inaugurada por Wundt y continuada por una serie amplia de tradiciones como el conductismo, la neurociencia, las ciencias cognitivas, la psicología social de la interacción, etcétera. Claro está que existen algunas excepciones como la psicología histórica, colectiva, *Gestalt*, la tradición psicodinámica, el humanismo, el interaccionismo simbólico, el construccionismo en la corriente de Vygotsky; posturas que, sin embargo, no fueron las predominantes por lo menos dentro del estudio académico de la psicología, que prefirió siempre la aproximación científico neopositivista, la cual desdeña los objetos metafísicos (Ayer, 1993) relegando así el estudio de la conciencia a una especie de olvido teórico como parte fundante de la disciplina. Por esta razón no es sorprendente que las posturas posteriores al auge de la psicología experimental no tomen a la conciencia como la entidad fundamental del hecho psíquico, atribuyendo este lugar a otras ideas como la de sentido, construccionismo, la analogía de la mente y el ordenador, el lenguaje, etcétera.

Pese a todo, la actualidad presenta una vida que ya no puede desconocer a la otredad como forma válida del pensamiento, por lo que es necesario una teoría capaz de considerarla y que al mismo tiempo pueda devolver a la conciencia al centro de la discusión psicológica, histórica, filosófica. El axioma que indica que *la identidad es sí y sólo si la otredad es* (Hegel, 1807/1966; Iglesias, 2014; Badiou, 1999), no permite observar el mundo de la misma manera. Pero si la otredad determina la propia subjetividad, entonces cuál es el punto básico de la identidad. Siguiendo esta forma de análisis, todo lo que hay es un mecanicismo de puras determinaciones con base en las relaciones vigentes de una conciencia particular. O, como propone Hegel, existe un proceso que compone un eterno devenir ya que la conciencia encuentra su límite en el otro, pero su tope en sí misma, ante lo que

sólo le queda rebasarse a sí misma para devenir el ser completo, sin embargo inalcanzable al no poder escapar de la propia naturaleza de conciencia. La pregunta es pues ¿cómo dar valor a un momento cristalizado de la conciencia cuando éste se encuentra destinado a ser superado? En búsqueda de responder esta pregunta y de terminar con la liquidez que plantea la vida contemporánea, se tendrá que definir a la autoconciencia como la voluntad de seleccionar y comprometer al sujeto de la conciencia con un estado hasta el momento que ésta merezca cambiar.

Para lograr proporcionar una forma válida de análisis es necesario plantear a la conciencia como algo tan flexible y, al mismo tiempo, tan firme como una estructura que es capaz de generar las operaciones necesarias para mantenerse, siendo así que la teoría de los sistemas autopoieticos de Luhmann (La sociedad de la sociedad, 2007) brinda las herramientas para sustentar el proceso de desarrollo, reproducción e interacción entre diversas estructuras. Con ello se logra formar a la conciencia nuevamente como el punto importante en el estudio de los fenómenos psíquicos; recordando la importancia de entender las relaciones que ésta establece y que finalmente serán las determinantes de su posible desarrollo futuro.

Finalmente para plantear el problema en términos metodológicos es necesario enfatizar en la dificultad para establecer un camino concreto a seguir, sobretodo al tratarse de un trabajo documental y de análisis teórico-conceptual; sin embargo, eso no implica que no haya un amplio proceso detrás de esta clase de reflexiones que, por lo menos, pueden ser ubicadas en tres clases de métodos aunque no se limitan a ellos: Método comprensional, método explicativo, método dialéctico (Iglesias, 1981).

Cabe como método comprensivo en tanto hace un trabajo hermenéutico de análisis, definición y redefinición de conceptos históricos, se apela a la tradición y se busca cómo darles vigencia. Se hace toda una explicación del proceso mediante el cual aparecen necesidades en el conocimiento como lo es el caso propio de la vuelta de la psicología sobre sí misma a modo de filosofía de la psicología.

Este trabajo es mayoritariamente dialéctico; se busca construir un gran diálogo con la historia y las definiciones, diálogo en el que evidentemente hay puntos de unión

y de discordancia, pero que sin embargo en sus idas y retornos da forma a una idea original.

El proceso comienza lentamente a través de muchas lecturas, de largas horas de reflexión, del retomar el tiempo gastado en las clases y en las conversaciones con los compañeros, con los profesores y colegas; no hay desperdicio para el intelecto cuando intenta acercarse a lo desconocido ya que para el todo lo nuevo es lo que le da forma. Como dice la misma base de esta tesis, la diferencia no es la que nos separa, es en cambio la que más nos une y sólo tras experimentar el largo proceso que implica cursar una carrera es que se puede comprender el cómo delimita y transforma a los que son partícipes de ella; en ese sentido no existe método mejor para formar una tesis que toda la experiencia previamente citada, de la cual puede surgir un experimento, una propuesta práctica o tal vez solamente una idea, de la cual se espera pueda transformar en su diferencia a aquellos que choquen de frente con ella.

El presente trabajo consta de cuatro capítulos dentro de los cuales podrá encontrarse el planteamiento de la conciencia como estructura inherente a la construcción del conocimiento y de la identidad de las entidades con conciencia (capítulo 1); posteriormente se hablara sobre la forma que tiene la interacción de las entidades particulares con el medio simbólico generalizado construyendo la idea de humano con base en la estructura moral de las relaciones sociales (capítulo 2); dejando lo anterior paso al medio concreto de la acción, mejor conocido como el mundo de la vida cotidiana donde los sujetos plasman y reproducen la forma cristalizada de su conciencia en su acción dentro del mundo (capítulo 3); finalmente estructurando la autoconciencia como el medio donde se pueden establecer reflexiones sobre el estado del sí mismo abriendo la posibilidad de autodeterminación de la acción asumiendo el papel de uno mismo en la toma de decisiones sobre la propia vida con todo lo que esto implica (capítulo 4).

Capítulo 1: Conciencia

El punto de partida de esta disertación teórica se encuentra en la pregunta básica para la psicología ¿por qué hacemos lo que hacemos de una manera y no de otra? Pregunta nada sencilla debido a que se involucran en su respuesta una serie muy amplia de conocimientos. Para empezar es necesario entender claramente que las acciones no se limitan a moverse o detenerse, elegir un par de zapatos o una camiseta, ponerse a ver la televisión o comenzar a escribir una tesis; también incluyen una serie de cosas que no son completamente físicas, como lo son: el pensamiento, las emociones, la voluntad, las cuales pese a no ser tangibles en el marco físico de la realidad en definitiva transforman la manera en que se conduce la vida de aquellas entidades capaces de llevarlas a cabo. Al decir que estas cosas no son meramente físicas no se pretende negar que para su realización dependen en muy buena parte de una serie de acontecimientos físicos, biológicos y químicos para poder ocurrir, pese a esto no es posible asegurar que los procesos de pensamiento, motivación, emoción se reduzcan a estos sucesos plenamente materiales de la misma manera que lo vivo no es explicable por la mera conjunción de sustancias no vivas o la sociedad no es la suma de muchas conciencias individuales. Todas estas cosas (conciencia, sociedad, vida) son algo diferente de la suma de elementos que se encuentran compilados como condiciones de su estructura, sin embargo, que no sean idénticos no implica que estos elementos no sean necesarios para su existencia.

Algo en común entre el pensamiento, la vida y la sociedad es la cualidad de ser unidad de la diferencia, ésta se puede entender con el ejemplo de la suma $1 + 1 = x$, donde “x” se vuelve unidad de las partes que lo componen volviéndose algo distinto de ellas, en esta ecuación el signo de la mismidad “=” le confiere su carácter particular a “x”: el de ser el punto donde radica la relación de otros elementos. Esta aclaración será de suma importancia para esta tesis ya que marca la importancia de la unidad, que a la larga será la más grande condición para la existencia del

conocimiento que, como se podrá observar, es fundamental para toda acción humana.

En este punto parece posible transformar la pregunta que sirvió como punto de partida a una que puede parecer más delimitada, empero una que resulta de mayor complejidad ¿por qué pensamos como pensamos y no de otra forma? De la cual ya podemos decir que no solamente por las condiciones neurofisiológicas del proceso, las cuales obviamente son importantes de entender. Un elemento crucial al intentar responder este cuestionamiento es el conocimiento, ya que podemos decir que pensamos de la manera que pensamos en función de lo que conocemos, pero esto no es tan simple dada la aclaración que completa la forma circular de este argumento: conocemos lo que conocemos en función de la manera en que pensamos. Siendo esto así, las cosas se vuelven más arduas ya que intentar responder a esta clase de pregunta es similar a solucionar el dilema del huevo y la gallina.

En el problema sobre la circularidad del pensamiento y el conocimiento existen múltiples posturas: hay quien afirma que las condiciones estructurales posibilitadoras del pensamiento son las que permiten conocer, como los racionalistas; mientras otros afirman la imposibilidad del pensamiento sin antes existir un mínimo grado de conocimiento a manera de experiencia, bajo el fuerte cuestionamiento ¿cómo es posible pensar si no se tiene nada sobre que pensar? La postura que aquí se sostiene es más parecida a la del filósofo Immanuel Kant, el cual transforma un problema ontológico en uno epistemológico, postulando a ambas (conocimiento y pensamiento) como condiciones para llevar a cabo el acontecimiento que ya no puede ser nombrado en Kant ni experiencia ni razón pero que se mantienen englobados en unidad, esta última será llamada dentro de este trabajo como mundo psíquico,¹ el cual incluye una serie de condiciones

¹ Kant llamará a esta unidad como sujeto trascendental (Kant, 2009) sin embargo en este trabajo se utilizará otro termino, no solo por la carga epistemológica que lleva la noción de sujeto como entidad única del conocimiento de la cual se pretende tomar distancia, también porque la noción de mundo psíquico parece hacer referencia al mundo privado así como a la generalidad de lo que puede ser entendido como psíquico y se puede entender más claramente que todo sujeto particular tiene un mundo psíquico particular.

estructurales para darse y se encuentra limitado por las circunstancias de cada entidad particular.

En este punto es pertinente hacer manifiesto de que se habla al referirse a las condiciones estructurales, ya que el concepto de estructura resulta muy importante al desarrollo de este texto. Una estructura se entenderá como una organización particular de elementos necesarios para que un proceso se conciba de una manera específica, más no única, dando como resultado una serie de desarrollos limitados a las posibilidades de los elementos que componen dicha estructura. Cabe aclarar que cuando se piensa en una formación de este tipo no se está sugiriendo de ninguna manera la posibilidad de una superestructura unívoca que defina todas las relaciones posibles (en un sentido estricto las estructuras), esto no tiene cabida dado que una estructura siempre se plantea con base en un estado de cosas ya conocido o de manera rigurosa *ya determinado*, por lo que así planteada la estructura se refiere siempre a una formación autoconsciente más nunca al “ser” de la entidad que la provee. Aunque sea demasiado temprano en el cuerpo de este texto para comprender la anterior afirmación a cabalidad solo queda decir que el mejor ejemplo a la mano de una estructura sería esta tesis, ya que se plantea como la unidad que reúne todos los elementos de una forma particular, que además para poder existir necesita ser algo ya determinado.

Tras esta aclaración, una condición estructural será un elemento de la estructura, que, como ya se dijo, es necesario para la realización de algo de manera determinada.

Esta definición guarda relación con la que hace Luhmann en donde explica que “Las estructuras son, pues, expectativas sobre la capacidad de enlace de las operaciones, ya sean tanto de la vivencia como de la acción; o expectativas generalizadas de lo que debe ser común pero que no son subjetivas” (Luhmann, 1996, pág. 113). Con la salvedad que si bien las estructuras no son subjetivas no implica que no estén determinadas por una entidad particular, es así como Luhmann solamente indica que la existencia de las estructuras parte de una serie de condiciones que las preexisten. “Entonces por autopoiesis se entiende que el

sistema se produce a sí mismo y no sólo a sus estructuras” (Luhmann, 1996, pág. 118). Lo que quiere decir que primero debe existir la diferencia y luego son necesarias las estructuras como formas de identidad. En palabras de este texto primero debe existir el mundo psíquico para después determinar sus condiciones estructurales y dado que el mundo psíquico se encuentra en función de entidades particulares su estructura se limita a éstas.

Lo anterior quiere decir que existen por lo menos dos formas del mundo psíquico; la primera que surge como mera unidad indefinida pero en la cual se construye todo lo que posteriormente se puede entender; y la segunda que es la que siempre mencionamos de manera inevitable, aquello ya definido como una estructura de manera manifiesta. Es decir, existen (1) lo que no puede ser pensado solo nombrado (aunque esto ya es de alguna manera hacerlo caer en el pensamiento) y (2) lo que pertenece al marco del puro pensamiento. Las estructuras entonces, tienen la propiedad de ser unidad manifiesta en medio de la complejidad del ser de donde parten, es gracias a esto que podemos llamar a la identidad una estructura declarativa, pero que al mismo tiempo es condición estructural del mundo psíquico.

Tras definir todo lo anterior es preciso retomar el hilo conductor de este texto, regresando entonces a la acción como una cosa que es en parte derivada del círculo pensamiento-conocimiento del cual tomamos la pregunta ¿cómo pensamos/conocemos? Donde la respuesta concreta es: *por medio de la conciencia*. Por lo tanto la parte fundamental de este capítulo consistirá en determinar cómo funciona el *medio de la conciencia*.

Para comenzar la conciencia ha sido interpretada por la psicología de algunas formas, entre las cuales parece que no ha sido tomada como un factor fundamental para su estudio, mayoritariamente por las corrientes que privilegian las interpretaciones meramente fisiológicas del comportamiento, ya sea a manera de respuesta a mecanismos biológicos, o sustentado en series complejas de estimulaciones con respuestas que pueden ser supuestas al control del propio organismo o de algún observador externo. Sin embargo, también es notable su ausencia en las corrientes que intentan postular el comportamiento como un

proceso complejo de diferentes factores, siendo ejemplo la teoría cognitiva e inclusive en la psicología social se desvanece rápidamente la idea de conciencia al ser una unidad demasiado individual para su objeto de estudio.

Se puede empezar a reflexionar con el postulado de Vygotsky que plantea la conciencia como “interacción, reflexión, excitación recíproca de diferentes sistemas de reflejos. Es consciente lo que se transmite a otros sistemas en calidad de excitante y provoca en ellos una respuesta. La conciencia es siempre un eco, un aparato de respuesta” (Vygotsky, 2006, pág. 50). Aquí se entiende desde la perspectiva de la reflexología a la conciencia como un mediador entre las distintas excitaciones que provocan diversas respuestas. Cabe destacar que Vygotsky trata la dimensión social como una fuente de excitación sumándola a la fisiológica y a la biológica logrando dar más complejidad al postulado y acortar la distancia que usualmente tienen los campos fisiológicos y los sociales. En cierta forma, se considera a la conciencia como un mediador entre todos los estímulos posibles y la respuesta expresada a manera conductual. Es posible criticar la imposibilidad de justificar la volición si la conciencia es tomada de esta forma; pese a esto, es fundamental no dejar pasar el siguiente planteamiento que retoma de la tradición marxista de amplia influencia en sus postulados:

Tengo conciencia de mí mismo sólo en la medida que para mí soy otro, es decir, porque puedo percibir otra vez los reflejos propios como nuevos excitantes. Entre el hecho de que yo pueda repetir en alta voz la palabra dicha en silencio y el hecho de que pueda repetir la palabra dicha por otro no hay ninguna diferencia, como tampoco la hay en principio en los mecanismos: uno y otro son un reflejo reversible —un excitante (Vygotsky, 2006, pág. 57)

Aquí es posible observar que es necesario que se pueda plantear primero la otredad para poder configurar la existencia de la conciencia. En este sentido, solo se puede hablar de ella como una entidad que se introduce en medio del movimiento que va desde la identidad hacia la otredad permitiendo diferenciarlas. Este planteamiento de suma profundidad e inclusive vigencia, fue tristemente poco retomado hasta épocas recientes debido a las condiciones materiales de la vida del autor; aun así, parece importante retomarlo como un precursor de esta tesis, dejando en claro lo

impresionante que resulta el planteamiento de la duplicación tan temprano dentro del siglo XX. La duplicación es la idea de que la conciencia es en dos momentos, en el primero donde se lleva a cabo la acción y en el segundo en donde se piensa sobre la acción, siendo estrictamente el segundo el único que podemos conocer. “Los actos de conocimiento de la psicología empírica también manifiestan su doble naturaleza, ya que transcurren conscientemente. La psicología distingue claramente dos fases en ellos: los actos de conocimiento en sí y la conciencia de los mismos” (Vygotsky, 2006, pág. 55).

Otro planteamiento de la conciencia es todo aquel que retoma la postura kantiana de la explicación por medio de categorías absolutas como lo son las matemáticas, usualmente malentendida dentro del positivismo como correspondencia de las ideas con las cosas (López Molina, 2012). Siendo esta última la concepción base del análisis que llevan a cabo las distintas ciencias naturales, donde podemos encontrar a la psicología como una disciplina que al emerger con fuerza a finales del siglo XIX y principios del XX busca adquirir el estatus de tal. Tomando lo anterior en consideración es fácil notar que la mayoría de las nociones de conciencia que se encuentran a lo largo del desarrollo de la psicología suelen fundarse en creencias epistemológicas similares a las de cualquier ciencia natural, lo que en amplia medida logra un alejamiento de la teorización sobre la conciencia como tal al ser considerada en múltiples ocasiones como una entidad metafísica o como algo reducible a otros fenómenos que son susceptibles de ser medidos. Las posturas contenidas en esta tradición epistemológica positivista y neopositivista difieren mucho de la que propone Vygotsky y a continuación se plantearán rápidamente algunas de ellas.

Se encuentra en la teorización propuesta por Wundt que, como esta explicado en Estany (1999), sigue retomando a la conciencia como objeto de estudio, dentro de la conciencia existen diversas sensaciones y sentimientos que son los elementos fundamentales con los que trabaja la conciencia, aparte es capaz de cierta apercepción que le permite entender sobre sus procesos volitivos. Ahora parece fundamental dejar claro que al mismo tiempo que piensa a la psicología como una

ciencia natural donde entra el estudio de las sensaciones, también la concibe como una ciencia social en la cual está el entendimiento de los sentimientos.

Con esta perspectiva pretende decir que el contenido de la conciencia es determinado en la misma medida por los aspectos fisiológicos y los sociales, en donde la conciencia acaba siendo: “el término general para la suma total de procesos y sus conexiones” (Estany, 1999, pág. 63). Con esta perspectiva se nota claramente que Wundt no ha roto completamente con la tradición idealista alemana en el sentido de que sigue siendo un objeto que hace unidad de múltiples al estilo plenamente kantiano, pese a esto busca quitarle la cualidad trascendental sumiendo su existencia en la pura suma empírica. Wundt, sin embargo, se queda corto al explicar la volición ya que no es posible que ésta sea planteada como mero epifenómeno de los procesos y conexiones que según entiende dan forma a la conciencia.

Posterior a Wundt en la historia del desarrollo de la psicología como fenómeno científico se encuentra claramente como el mayor bastión de sus planteamientos teórico-metodológicos a los planteamientos del conductismo. El conductismo, montado claramente en la epistemología positivista y neopositivista, comienza con John B. Watson a plantearse como el gran proyecto del estudio sistemático de la conducta, para lo cual necesita alejarse de los supuestos metafísicos de sus predecesores en aras de encontrar un método capaz de superar el riguroso examen del conocimiento científico, para lo cual le es necesario dejar de lado la idea de conciencia, por ser algo que no puede comprobarse por medio de un método supuestamente objetivo. Así dentro de la escuela conductista se descalificara a la conciencia de manera rotunda ya sea reduciéndola a una serie de procesos conductuales, negando su existencia como objeto de análisis o inclusive dejándola de lado al ser inaccesible para esta forma de pensamiento. Para el conductismo desde J. B. Watson hasta B. F. Skinner la conciencia no aporta nada al estudio de la psicología y por lo tanto queda relegada al olvido teórico (Estany, 1999).

Cabe hacer una excepción dentro de la escuela conductista, Edward C. Tolman aun entendiendo los actos conductuales nota que cualquier organismo debe poder

reconocer el hecho claro de que se realizó algo, ya que de lo contrario sería imposible cualquier aprendizaje porque todo parecería un continuo; esta ruptura con lo continuo es lo que el entenderá como conciencia “En último término, la conciencia se produce por estos ajustes conductuales, relacionados con la función de diferenciación o discriminación” (Estany, 1999, pág. 111) La idea es simple cuando hay conciencia el organismo al que se le presenta una condición específica del medio; es decir un estímulo, reacciona de manera diferenciada en función de su aprendizaje previo relacionado a dicho estímulo. Lo que parece de sumo interés porque viéndola de esta manera la conciencia parece la estructura que regula el continuo de la realización de cualquier conducta que requiera de un aprendizaje.

Posteriormente al conductismo aparece la psicología cognitiva en medio del marco de la revolución de la ciencias cognitivas la cual retoma los procesos mentales, pero ahora tratándolos como diversas formas de manejo, uso y procesamiento de información, lo que regresa a la conciencia al primer plano pero ahora a modo de representaciones mentales. La psicología ahora entra de lleno en el nuevo paradigma científico ampliamente relacionado con el desarrollo tecnológico, donde el instrumento pasa al primer plano dejando conceptos como la metáfora del ordenador o el mismo procesamiento de la información.

Como una manera de evolución científica es posible entender la forma como la psicología se ha movido en este siglo; no obstante es de suma importancia no dejar en el olvido los conceptos que siguen guiando el trabajo psicológico, por eso es que para seguir transformando la psicología es necesario teorizarla, el presente trabajo busca continuar realizando un esfuerzo teórico y fungir a manera de filosofía de la psicología para adentrarse en el análisis estricto de los conceptos así como de sus corolarios.

Para este texto la conciencia será tratada de la forma que utiliza Hegel que parece ser la más compatible con esta tesis del mismo modo que es sumamente relevante en el marco contemporáneo de pensamiento al partir para definirla no de la unidad sino de la diferencia. Ahora es preciso explicar la concepción hegeliana sobre la conciencia poniendo cierto énfasis en sus consecuencias epistemológicas, las

cuales son base de muchos de los planteamientos filosóficos contemporáneos, aunque no necesariamente de las nociones psicológicas, las cuales (salvo algunas corrientes como la de Vygotsky, el construccionismo y algunas corrientes de la rama psicodinámica) han seguido otras perspectivas que merecen ser reconsideradas ante las exigencias del presente que se manifiesta.

Conciencia en Hegel

Hegel parte para explicar la conciencia de la certeza sensible de la cual en principio dirá que solo habla de lo que es como inmediato, dentro de la que su objeto va a ser un puro esto y su sujeto un puro este; sin embargo, aparecerán rápidamente en su texto estas palabras “Una certeza sensible real no es solamente esta pura inmediatez, sino un ejemplo de ella” (Hegel, 1807/1966, págs. 63-64). Afirmación que pasa muchas veces desapercibida, pero que si se trata con seriedad tiene un peso revolucionario para la teoría del conocimiento, ya que en un primer momento Hegel hace la relación de lo inmediato con el *ser* para luego decir que la certeza sensible en función de ser expresada solo puede serlo como un ejemplo de ella, afirmando entonces que de este *ser* no se puede hablar, solo es posible enunciar sobre aquello que ya está mediado.

Y si nosotros reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo inmediato, sino, al mismo tiempo, como algo mediado; yo tengo la certeza por medio de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza por medio de un otro, que es precisamente el yo (Hegel, 1807/1966, pág. 64).²

Entonces empieza a hablar sobre el objeto y el sujeto donde menciona que “el objeto es, es lo verdadero y la esencia; es indiferente a ser sabido o no; y permanece aunque no sea sabido; en cambio, el saber no es si el objeto no es” (Hegel, 1807/1966, pág. 64). Marcar esto se vuelve fundamental ya que la mera descripción de cualquier cosa, el saber, solamente es posible si existe sujeto y objeto, pero el

² En todas las citas al texto de Hegel las cursivas son del autor como especifica el traductor del texto original en alemán

ser de ambos se encuentra fuera de este saber porque el saber es algo mediado, en su carácter mediado va a ser llamado *universal* siendo tomado como lo verdadero de la certeza sensible, la verdad de las cosas se encontrara entonces en la *suposición*; “es porque yo sé de él” (Hegel, 1807/1966, pág. 66). Siendo así que en esta primera fase de la conciencia el aquí y el ahora además del yo serán los universales ya que permanecen como multiplicidad de negaciones.

Para Hegel las cosas son en tanto la historia de su movimiento, pero él no habla del movimiento en el sentido estrictamente físico, sino como una manera de manifestar el cambio entre algo cuya identidad tiene una forma hacia otra cosa distinta pero sin perder su identidad, este movimiento se muestra incesante, es en la medida que se encuentra mediado por lo que *no* es y en ese sentido el cambio es rey, si algo pretende fijarse solo lo logra en tanto algo que *ya no* es regresando finalmente a lo fijado ya no como la cosa en sí, sino como la imagen aun latente de su movimiento, como su *universal*. La modernidad ha perdido de vista este ser otro como base de la determinación del sí mismo, con esto solo ha logrado sumirse en el error de buscar al *ser* en un solo lado de la dialéctica. Aun tomando en cuenta lo ya olvidado este *ser* no puede llegar a conocerse porque al partir de la diferencia para su entendimiento ocurre lo mismo que con la estructura, el *ser* se encuentra ya determinado. “el esto sensible supuesto es *inasequible* al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí” (Hegel, 1807/1966, pág. 70). Se puede ver entonces que la conciencia es el campo absoluto de lo mediado y que si se pretende conocer la realidad por el lenguaje se cae en el error, lo único que se conoce por medio del lenguaje es algo que ya está de por si mediado, es lo que se piensa que es el lenguaje mismo, pero de esto se tratara más adelante.

Finalmente Hegel da por concluida la certeza sensible como algo que ya no es, quedando atrás en la descripción de los momento de la conciencia para dar paso a un terreno en donde ya no se habla del *ser* de manera alguna: la percepción.

“es decir, sólo dicen de ellos lo universal; por tanto, lo que se llama lo inexpresable no es sino lo no verdadero, lo no racional, lo simplemente supuesto” (Hegel, 1807/1966, pág. 70). El percibir es lo no esencial y no pretende como la certeza

sensible ser de alguna otra forma, pero si este es el caso entonces qué viene a ser la cosa dentro de esta conciencia como se viene perfilando, asumiendo que ella es un objeto en sí misma y para sí, Hegel utilizara el término *coseidad* para responder a esta pregunta, término que tomara mucha trascendencia al ser base de una de las tesis fundamentales de la *Fenomenología del espíritu* a saber: la que proclama la identidad de coseidad y razón. Hegel toma a la *coseidad* como el médium universal en el que se relacionan todas las determinaciones, pero que a su vez es una determinación en sí misma por lo tanto es al mismo tiempo un *también y un uno* (Hegel, 1807/1966) hace falta aclarar que *lo uno* es en tanto excluye a otro y por tanto se puede tomar como algo cerrado un *puro relacionarse consigo mismo* pero que solo puede afirmarse su existencia porque hay otro cuya existencia se manifiesta como la pura exclusión del uno, en este sentido su ser está determinado por su no ser.

Siendo el objeto lo verdadero y lo universal lo igual a sí mismo, y la conciencia, en cambio, lo variable y lo no esencial, a ésta puede ocurrirle que aprehenda el objeto de un modo inexacto e incurra en ilusión. El que percibe tiene la conciencia de la posibilidad de la ilusión, pues en la universalidad, que es el principio, el *ser* otro mismo es inmediatamente para él, pero como lo *nulo*, como lo superado. Su criterio de verdad es, por tanto, la *igualdad consigo mismo* y su comportamiento aprehenderse como igual a sí mismo. Siendo la diversidad al mismo tiempo para quien percibe, su comportamiento es un relacionar entre sí los distintos momentos de su aprehensión; sin embargo, si en esta comparación se muestra una desigualdad, no se trata de una no-verdad del objeto, ya que éste es lo igual a sí mismo, sino de una novedad de la percepción (Hegel, 1807/1966, pág. 74)

Cabe hacer énfasis en el título de este apartado en la *Fenomenología del espíritu* llamado “la percepción o la cosa y la ilusión” en donde se afirma que la cosa *es*, pero cuando pasa por el medio de la conciencia en su momento llamado percepción la cosa se transforma en ilusión, porque siempre que se retorna a la conciencia todo se vuelve un mero suponer que funciona de manera cíclica y en espiral, intentando abrirse a la cosa para determinarse, pero retornando a ella misma aunque nunca de la misma forma que la última vez. Si se le mira con atención este proceso se

asemeja bastante a la idea de círculo hermenéutico cuya vida parece mostrarse como constante devenir. Vemos pues que la conciencia cambia y que las cosas para ella tienen múltiples propiedades, las cuales se mantienen en unidad, así como la conciencia misma. “La *unificación* de estas propiedades corresponde solamente a la conciencia, la que, por consiguiente, no debe dejar que caigan como un uno en la cosa” (Hegel, 1807/1966, pág. 77). Esto quiere decir que, por ejemplo, si se piensa en un lápiz, este tiene grafito, madera, goma, etcétera, pero ni la madera ni la goma serán para el lápiz, ya que él solamente será una cosa concebida como lápiz por medio de la conciencia.

Aparece a la vista algo interesante porque se menciona la reflexión como un *para sí*, cuando se menciona que algo es solo lo es en tanto reflejado en sí mismo, se asume que no se puede escapar del propio ser para volverse otro, todo lo otro de este modo se volverá perceptible como una cosa por medio de lo que uno mismo pueda poner en el (lo otro), a la larga Hegel mencionara que la conciencia se dará cuenta de esta reflexión, pero el darse cuenta ya no estará en el medio de la conciencia porque la habrá superado, a consecuencia de esto se tendrá que hablar de otro estado denominado autoconciencia, a este estado será dedicado un capítulo completo de esta tesis y por lo mismo hasta ese momento se tratara a cabalidad.

Ahora bien hace falta detallar un cambio porque hasta este momento parecería ser que aunque la conciencia no puede conocer al otro, por lo menos puede conocerse a sí misma en tanto *relacionarse consigo mismo*, pero esto es falso ya que solo puede encontrar su unidad en la diferencia.

Desaparece así el último *en tanto que*, que separaba el ser para sí y el ser para otro; el objeto es más bien, *en uno y el mismo respecto, lo contrario de sí mismo: para sí en tanto es para otro y para otro en tanto es para sí*. Es *para sí*, reflejado en sí, un uno; pero este *para sí*, este ser un uno reflejado en sí se pone en unidad con su contrario, el ser para un otro, y, por tanto, sólo como superado; dicho de otro modo, este *ser para sí* es tan *no esencial* como aquello que debiera ser solamente lo no esencial, a saber: el comportarse con otro (Hegel, 1807/1966, pág. 78)

Lo que está expresado en esta cita implica a la conciencia como algo incapaz de comprender la otredad y su propio ser, lo más que puede ver es este *relacionarse* pero lo ve desde su propio lado y no del de la cosa; a este paso en la comprensión se le llamará entendimiento y como se puede observar es sumamente diferente a su concepción tradicional de identidad de sujeto y objeto, pasa la relación que estos implican de un pertenecerse a un considerarse, lo cual resulta problemático porque entonces la identidad ya no se puede intuir asumiendo solamente un lado, es decir se vuelve algo determinado.

Tomando esto en cuenta terminará la percepción, determinada por lo sensible, siempre cayendo en el error de afirmar algo como verdadero pese a que luego se determine como no-verdadero; la percepción como la conciencia está limitada a la ilusión al no poder abarcar todos los momentos, pero se negará rotundamente a asumirse como ilusión intentando aferrarse a cada una de sus fases.

Como se puede ver hasta este momento la conciencia es puro determinar al mismo tiempo que determinarse. Es en la medida en que la base de sus relaciones se encuentra dentro de lo sensible que no existe para ella otra posibilidad que estar absolutamente interpelada; sin embargo, se está hablando sobre la conciencia como si se comportara de una forma única, como si este círculo que pasa del *en sí* al *en sí para sí* fuera la legalidad reguladora de su acción, pero, si se tratara de explicar la conciencia con lo que se sabe de ella hasta este momento se tendría que decir que esta ley es absoluta, lo que rompería con el postulado de la diferencia, como esto parece imposible Hegel da un siguiente paso llamado fuerza y entendimiento donde se plantean por vez primera el *fenómeno* y el mundo suprasensible. En el planteamiento de esta sección es posible encontrar muchas tesis epistemológicas pero sobretodo la clave fundamental del cambio que ocurre de conciencia a autoconciencia. Lo fundamental para descifrar esta parte se encuentra en la noción de *concepto* del concepto.

Antes de explicar esto último es necesario hablar de la fuerza que a resumidas cuentas es el movimiento, el paso del ser al no ser y de regreso en su forma infinitamente cambiante, habla del intercambio de las determinabilidades en el cual

se pone énfasis sobre la unidad que parte de la diferencia, de este Hegel dice “No son en cuanto extremos [el yo y el otro] que hayan retenido algo fijo para sí limitándose a transmitirse una cualidad externa el uno respecto al otro en el término medio y en su contacto, sino que lo que son lo son solamente en este término medio y contacto” (Hegel, 1807/1966, pág. 87). Para poder hablar de la fuerza se necesita diferenciarle, pero una vez más esta diferencia solo se encuentra en la conciencia como su concepto, es importante decir que Hegel menciona a la conciencia como una entidad concipiente lo cual la hace generadora de algo, a saber: el concepto donde se manifiesta la diferencia.

De esta manera se abre paso a *lo interior* donde podrá verse por primera vez el mundo suprasensible, se encuentra definido lo interior como concepto del concepto que necesita para conocerse del fenómeno el cual funciona como término medio hacia el interior definido como la totalidad de lo que aparece (Hegel, 1807/1966) o en otros términos la apariencia cual es en la conciencia dentro de un momento determinado. Lo interior, entonces, no es parte de la conciencia tan solo por un momento ya que la supera permitiéndole ver sobre sí misma, no es casualidad que Hegel utiliza los términos fenómeno como fenómeno, concepto como concepto y conciencia como conciencia para hablar de una superación de lo sensible, ya que para él devenir es superarse y retornar; es decir, salir de la forma con la misma forma y luego regresar a la misma forma pero ahora de manera distinta. Así lo plantea en el juego de las fuerzas, el devenir es una exteriorización condenada a repelerse hacia sí misma. Esto en términos epistemológicos es fundamental ya que captura la posibilidad del autoconocimiento, pero este sólo es posible como momento, lo que quiere decir que para ver sus implicaciones hace falta todavía de un segundo momento, el primer momento puede definirse como:

Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido, puestos como *en verdad* lo son; y la verdad de lo *sensible* y lo *percibido* es, empero, ser *fenómeno*. Lo suprasensible es, por tanto, el *fenómeno* como *fenómeno*. Si se pensara que lo suprasensible es, *por tanto*, el mundo sensible o el mundo tal y como es *para la certeza y la percepción sensibles inmediatas*, lo entenderíamos al revés, pues el fenómeno más bien *no* es

el mundo del saber y la percepción sensibles como lo que son, sino puestos *como superados* o en verdad como *interiores* (Hegel, 1807/1966, pág. 91).

Esto es lo denominado como *ley de la fuerza* donde la diferencia es como universal, el reino de las leyes será entonces pura tranquilidad en la medida que pese a expresar el cambio lo hacen a manera de constante, es en este lugar donde el entendimiento encuentra su verdad, la realización epistemológica de que dentro suyo recae el movimiento, lo que implica el darse cuenta de cómo la realidad anteriormente atribuida a lo sensible ya no lo es sino en tanto mediación pura, de manera clara se denominará a la fuerza como la incesante relación de la conciencia con lo otro. De este punto se puede extraer otra consecuencia epistemológica:

La atracción universal nos dice que *todo tiene una diferencia constante con lo otro*. El entendimiento supone haber descubierto aquí una ley universal que expresa la realidad universal *como tal*, pero sólo ha descubierto, de hecho, el *concepto* de la *ley misma*, algo así como si declarara que toda realidad es *en ella misma* conforme a ley. La expresión *de la atracción universal* tiene, por tanto, gran importancia en cuanto que va dirigida contra esa *representación* carente de pensamiento para la que todo se presenta bajo la figura de lo contingente y según la cual la determinabilidad tiene la forma de la independencia sensible (Hegel, 1807/1966, pág. 93).

Aquí se mienta de manera implícita lo que en este texto se ha llamado condición estructural siendo entonces el pensamiento y la dependencia sensible condiciones estructurales de la conciencia, así como luego lo serán las leyes que expresan de manera más amplia lo anterior, por lo menos en su primer momento *la ley de la fuerza*, pero que necesita de un segundo momento *la ley de la pura diferencia* para completar el vínculo entre el mundo suprasensible y el mundo sensible.

A esta segunda ley la nombra como “el mundo invertido” y se verá que esto es cierto en algunas maneras, las primeras como meros ejemplos, lo dulce contrario a lo amargo, el día a la noche; pero de forma más importante “Este *segundo mundo suprasensible* es, de este modo, el *mundo invertido*; y ciertamente, en cuanto que un lado está presente ya en el primer mundo suprasensible, el mundo *invertido* de este primer mundo. Por donde lo interior se consuma como fenómeno” (Hegel,

1807/1966, pág. 98). Por lo tanto un retorno como condición estructural al mundo sensible o de la conciencia aunque ahora un tanto distinto, ya no como la primera vez que se presenta a la conciencia a manera de apariencia irreflexiva, el retorno es ahora una representación, es decir un volver a presentarse del mundo interior, del que ahora ya se sabe y por lo mismo afecta toda la formación consciente que le precede.

Consecuencia de esto será considerar a la conciencia como la unidad de la que no se puede escapar y el lugar donde reside el mundo psicológico, del que parte toda acción de las entidades que lo poseen aunque no todas llegan a conocer este mundo interior, no todas alcanzan la autoconciencia.

A este viaje hasta la autoconciencia y retorno a la conciencia Hegel lo llamará *infinitud* que ya no será la diferencia en su lado exterior, dentro del cual un otro y el yo se determinan mutuamente, sino que se hablará del lado interno donde la conciencia hace diferencia con ella misma como *conciencia de la conciencia* y se determina entonces a sí misma. Esta autodeterminación es en este texto la idea de una estructura, como se puede observar llegar a definir la estructura implica de un amplio conocimiento del proceso para poder ser siquiera planteada, pero en la medida que no puede escapar de la morada donde habita no deja de estar limitada para sí y determinada por la otredad de lo sensible, es decir es tanto experiencia como conciencia. Siendo todo lo anterior no es raro el subtítulo que pone Hegel a la *Fenomenología del espíritu* llamado de una segunda manera a su obra, como, *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. A esta altura final de la conciencia se encuentra mencionada por vez primera la autoconciencia, en donde se le nombra como

La manifestación o el juego de fuerzas la presenta ya a ella misma, pero sólo surge libremente por vez primera como *explicación*; y como, por último, es objeto para la conciencia como *lo que ella es*, la conciencia es *autoconciencia*. La *explicación* del entendimiento sólo es, de momento, la descripción de lo que la autoconciencia es (Hegel, 1807/1966, pág. 102)

Llegado este momento en el que se termina la explicación del planteamiento que hace Hegel sobre la conciencia parece pertinente entrar de lleno a la autoconciencia; sin embargo, para hablar de ella todavía falta un largo recorrido, es necesario antes reflexionar sobre las entidades que tienen conciencia en tanto el contenido y las relaciones que abarcan de buena manera su identidad. Antes de pasar a esto hace falta un resumen sobre lo que se sabe ahora de la conciencia para entender claramente sus implicaciones.

En primer lugar es condición estructural del mundo psíquico, por lo tanto es necesaria para pensar cualquier cosa ya que como se vio su cualidad es suponer, pero no cualquier cosa, porque en principio no existe como algo independiente, su punto de partida es la relación del yo (entidad consciente) con la otredad, en ese sentido requiere de la empírea para adquirir forma, es por esto que no hay en ella algo que antes no se haya relacionado con la empírea, si se busca un ejemplo es como si en principio este yo se encontrara en un cuarto oscuro, pero lleno de cosas; pero el yo que se mueve no sabe nada hasta que de pronto, y sin buscarlo, choca con algo, este chocar es la mejor metáfora de la conciencia, en donde inmediatamente con la fuerza de un rayo se generan dos revelaciones: el yo existe y otra cosa existe además del yo. Sin este sutil pero devastador acontecimiento que implica impactar de frente con el mundo ambos podrían seguir existiendo, pero no se darían cuenta de nada; sin embargo, una vez que el golpe tuvo lugar no hay vuelta atrás, estas dos cosas (el yo y el otro) quedan iluminadas. Después de recuperarse de la impresión que ocurre tras inaugurar una nueva realidad al yo solo le queda la opción de mantenerse en su naturaleza, seguir moviéndose por el pequeño cuarto oscuro, chocando, tropezando, pero iluminado cada vez más los rincones de su habitación.

Este yo comienza a sentirse de repente todo poderoso una vez perdido el miedo primigenio a la obscuridad, se siente el señor absoluto de lo que le rodea ya que entiende que solo tras su mirada se podrá entender la luz que compone el mundo de su conciencia, sin sospechar siquiera que esto solo se puede llamar

conocimiento, que la realidad no se encuentra junta ni separada, que solamente se ve de cierta forma para su mirada.

Los que observan al yo pueden entender que él no es omnipotente, que primero necesitó poderse mover así como del otro para que se configure lo que *es*, lo que *no es* y mejor aun lo que puede ser. El movimiento cae dentro de los confines del espacio y del tiempo que simultáneamente parecen pertenecerle al yo, el otro en cambio se manifiesta como pura diferencia, es lo extraño, pero al mismo tiempo lo más familiar y solo logra serlo en la simple ocurrencia del choque, tras este impacto el otro no le pertenece al yo pero si lo determina.

Este no ser idéntico al otro pero si estar determinado por él es algo que solo afecta al saber en tanto elemento de la conciencia. No es posible que afecte al *ser* de uno u otro lado del impacto, consecuencia de esto es que *el saber y el ser no están en identidad*, los objetos permanecen de la forma que son por más que el yo quiera cambiarlos valiéndose todos los métodos a su alcance, si llegan a cambiar los que se mueven no son los objetos en sí, es lo que el yo sabe de ellos y por lo tanto lo que supone. En este cuarto oscuro el *saber* no puede hablar sobre el *ser*, cuando habla de sí mismo lo hace como un *racionalizarse*, no puede plantear su identidad fuera de la empírea porque se encuentra en constante relación con el siendo base de su existencia. Todos estos sitios iluminados son los que le dan la posibilidad de hablar de algo y de elegir como moverse.

Luego quedó claro que la conciencia puede percibir, lo que implica separar o juntar cosas para poder después ponerlas a manera de conceptos, hace unidad dentro de su movimiento y cuando esto pasa asume que así es la forma de su realidad, por lo tanto actúa con respecto a la realidad como si fuera la única posible y tiende a ignorar el movimiento; pese al empeño de la conciencia en permanecer estática se impone la forma en que su constitución tiene como base el cambio, tarde o temprano esta verdad autoimpuesta que el yo se empeña en aceptar cambia tornándose una no verdad. Para la conciencia simple esto es una tragedia ya que regresa la necesidad de organizar su realidad con respecto a lo nuevo que ahora parece manifestarse.

Se debe notar aquí un punto importante al que se puede intentar conceptualizar como deseo, para que *el deseo* exista necesita cristalizar, detener el movimiento en un momento para que se vuelva algo alcanzable. Poder detener el movimiento generando el deseo es fundamental para establecer metas, proyectos, progreso; nociones que son moneda de cambio de la cotidianidad en Occidente, pero es al mismo tiempo la fuente más grande de la angustia la cual espera ciegamente que las cosas permanezcan de una manera (la que se desea), pero que llegado el momento de alcanzarlas no se encuentran tal cual fueron pensadas, porque el yo cambió. La sociedad fundamenta su orden sobre el deseo, para sostenerse establece ídolos que las personas asumen pueden alcanzar: el dinero y la fama como ejemplos de cosas materiales; la sabiduría y la felicidad como si hubiera una forma única que estas cosas tienen para ser reales; esto no es así, su realidad se encuentra en medio del cambio. Estas cosas solo provocan a seguir deseando, se asumen para mantener un orden dejando a las personas estancadas en una realidad en vez de simplemente seguir fluyendo. Ambos momentos son igual de necesarios el movimiento y la estática, el problema no es su existencia es que se vuelven ídolos y al volverse tales absorben todas las posibilidades de la vida, estableciendo una forma única e inalcanzable que no tiene otro resultado posible más que la angustia, es como si en el cuarto oscuro uno se quedara en un solo rincón de luz siempre temeroso de regresar a la oscuridad o se estancara en las tinieblas con miedo del mundo luminoso que lo deslumbra.

Se llamó antes a la conciencia simple el lugar de residencia de esta angustia y lo es debido a la propiedad que posee de reflejarse a sí misma, de darse cuenta de sí. Por eso la conciencia que ya entiende este movimiento que le da forma ya es autoconciencia, deja de ser simple y no asume a los objetos como si fueran de su pertenencia. Parecería ser que la modernidad se deslumbró de tal manera con los objetos que alcanzó a iluminar su razón, su saber, que pretendió que estos eran suyos, se enfocó en hacerlos de su propiedad y por eso falló en gran medida como proyecto, dejó de lado el conócete a ti mismo. Hegel al dar cuenta de este problema marca un cambio indeleble en la historia del pensamiento, no es casualidad que muchos consideren su teoría como la última gran metafísica, la que pone punto final

a la modernidad teórica y abre paso al campo de posibilidades sobre el que todavía se está pensando. El pensamiento es lento pese a todos los esfuerzos, tarda en cambiar la realidad y mucho más en ser entendido como historia, por lo que muchos aún se afirman en las seguridades que trajo consigo la modernidad. Es propósito de este texto no estancarse, sino seguir moviéndose con todo el estancamiento que implica este planteamiento. Lo curioso de la conciencia es que funciona como unidad tras la diferencia y por lo tanto define, supone, conceptúa; parece que esta es la jaula a la que pertenece todo pensamiento; sin embargo, ya no de manera simple, ahora se entiende la determinación que provoca la pregunta y es por esto que se siente el alivio que provoca *la pregunta por la pregunta*.

Primera determinación del contenido: interaccionismo simbólico

Tras plantear la jaula y ver cómo se construyen algunos de sus barrotes es posible empezar a hablar acerca de su contenido. Para este propósito se retomarán algunos de los planteamientos del interaccionismo simbólico en específico desde la postura de George H. Mead³. La noción más importante dentro de esta corriente es la del símbolo el cual se asume como parte importante del contenido de la conciencia, pero no será posible analizar el desarrollo del símbolo antes de llegar a formar un corpus de lenguaje vigente, teniendo en cuenta que en la conciencia todo lo vigente es transitorio; siendo esto así el símbolo será tratado como una herramienta para el desarrollo del concepto, más no se le identificará como el ser mismo de las cosas como algunos filósofos han pretendido. Para este texto el lenguaje (un conjunto de relaciones simbólicas) será otro objeto más que si bien se encuentra en relación con la conciencia no es idéntico a ella ni tampoco proviene absolutamente de ella, el lenguaje es un resultado de la interacción y como tal no le pertenece a ninguna entidad consciente particular, se vuelve objeto y tiende a generalizarse, lo cual

³ Es necesario dejar claro que no se retomara toda la explicación lingüística la cual compone una gran parte de los postulados del interaccionismo simbólico ya que este, pese a su importancia en la teoría del conocimiento contemporánea, aparece en gran medida de manera sumamente técnica y es para el propósito de este texto innecesaria, siendo así que la parte que más interesa es la que hace referencia a interacción en tanto las entidades con conciencia la retoman y se orientan en su realidad por medio de ella. Para ver el análisis completo sobre la estructura y generación lingüística del símbolo se recomienda leer la obra completa de Mead (Mead, 1934/1993).

implica que sobrepasa el status de relación privada intentando volverse referencia de algo supuestamente común, de la relación entre lo generalizado y lo particular de la conciencia se hablará detalladamente en el siguiente capítulo, por ahora es preciso empezar por tratar los procesos de interacción dejando para el final las críticas que estos mismos requieren.

Para comenzar la interacción no es necesariamente entre dos entidades con conciencia, es la acción que se toma tras relacionarse con algún objeto que ya se le había presentado, esta estructura de presentaciones es la forma que tiene la entidad consciente de aprender que el límite de su presencia física termina en donde empieza otro objeto, la identidad que va construyendo le permite elegir evitar o propiciar el contacto con dicho objeto. Aunque esto no se había mencionado es importante remarcar que la identidad se construye con base en las relaciones que establece la conciencia, que al ser diferente a la otredad retorna a sí misma a manera de autolimitación, en ese sentido la identidad es condición estructural para el desarrollo del mundo psíquico ya que aporta la imagen de la forma como se encuentra delimitado el objeto al que está ligado.

Es por lo anterior que si bien uno puede construir su identidad de múltiples maneras lingüísticas ésta siempre permanece constreñida a los límites que otros objetos aportan de sí mismos, siendo esto así por más que se piense que si uno se planta frente a un automóvil en movimiento no resultará atropellado pasa lo contrario al pensamiento y el objeto como existencia cuyo ser no depende de la conciencia impacta su límite de manera directa sobre la propia entidad con conciencia que decido desdeñarlo, por eso parece adecuado cuando se habla de la conciencia ilustrar su proceso de formación como un choque de dos entidades que al impactarse (relacionarse) forman una tercera realidad que pese a no ser idéntica a ninguna de las dos, no puede ignorarlas al momento de manifestarse como elementos clave para explicarse a sí misma en el medio de la autoconciencia.

Esta primera interacción del yo con otros objetos aun no es simbólica, aunque esto sea difícil de imaginar dado que el medio simbólico se introduce en los humanos muy temprano dentro de su desarrollo vital logrando que estos refieran la mayoría

de las cosas que experimentan a través de lo simbólico. Se suele vivir en diversos medios simbólicos particulares conocidos como familia, escuela, trabajo, cultura, grupo de pertenencia y de referencia, amigos, redes sociales; aquí no interesa ninguno de ellos en específico, pero si resulta pertinente aclarar que dentro de algún contexto social determinado, por ejemplo los habitantes de la Ciudad de México, el medio simbólico que se maneja es usualmente considerado como algo generalizado, siendo ésta la única forma en que al parecer puede constituirse de manera efectiva una sociedad.

Se insiste en hablar de entidades con conciencia y no de humanos porque para referir a los segundos es necesario que la conciencia pase por un proceso amplio de interacciones con el medio social generalizado, al elegir el interaccionismo simbólico como descriptor del contenido de la conciencia se pasa de lugar momentáneamente la discusión de cualquier conciencia a una que ya ha estado expuesta al medio social (simbólico) particular humano, este movimiento es importante para la psicología ya que para entenderse mejor como disciplina no puede olvidar que proviene de alguna formación social particular y si bien sus intereses no se limitan a lo que respecta a lo social, en buena medida están afectados por la sociedad en tanto que ella es también un objeto para la conciencia y el lugar donde habitan los humanos, los que tienen dos simples opciones o se hacen partícipes de este medio o simplemente perecen para él.

George H. Mead plantea al símbolo como un elemento que remite a una cosa distinta que él mismo evitando la necesidad de interactuar directamente con la cosa para tomarla como si estuviera presente y reaccionar ante ella, un ejemplo clásico de algo meramente simbólico son las palabras. Hay que resaltar que la base de la teoría planteada por Mead es conductista, habla de cosas ante las cuales una entidad consciente suele reaccionar de manera constante con respuestas como alejarse del peligro o en el ejemplo pavloviano babear ante la presencia de comida. Al ser una teoría conductista asume la experiencia como punto de partida de la acción; sin embargo, supera el reducido modelo estímulo respuesta al agregar a la

interacción un segundo elemento con la capacidad de responder al estímulo que se le presenta, obteniendo como resultado un modelo que con una forma:

Estímulo-respuesta esperado-respuesta real-estímulo modificado (símbolo)

En donde el primer sujeto de la interacción ya tiene una expectativa clara sobre el efecto que su estímulo puede provocar en el segundo sujeto, pero es solo tras observar la reacción que realmente produce su estímulo que puede fijarlo como símbolo de algo que en ese momento parece compartido (Mead, 1934/1993). El planteamiento aquí presentado puede entenderse de una manera usual: los humanos se comportan frente a otros objetos (humanos y no humanos) de una manera particular porque reaccionan ante la forma que estos tienen. En este momento, tras el análisis que se ha desarrollado parece más adecuado decir: los humanos piensan que los objetos tienen una forma particular debido a que se comportan de esa manera ante ellos. Ahora al asumir el movimiento de la conciencia, puede plantearse que: si el comportamiento frente a los que se conocen se realiza de una manera distinta también cambia lo que se piensa sobre ellos, este es el mismo fenómeno que ocurre cada vez que alguien vuelve a leer un libro y se puede comprobar en las vivencias dentro del trato que se tiene con las personas a lo largo de la vida.

Lo que se busca enfatizar examinando los postulados del interaccionismo simbólico es la idea de que para interactuar con el mundo se requiere poder anticiparse a las reacciones que éste puede tener, pero no se puede olvidar que toda anticipación generada es un producto de la conciencia, siendo tal puede transformarse y lo hace de manera constante en el transcurso de la vida, pero esto ocurre de manera sutil y muchas veces pasa inadvertido. Los humanos no se comportan ante el mundo de manera acertada o errónea, solo lo hacen como es pertinente para ellos en ese momento de su conciencia.

Este traslado del sujeto que actúa en función de sí mismo a uno que actúa en relación con otro sujeto se vuelve base de la comunicación “El primer organismo se relaciona ahora con el otro como un destinatario que interpreta de una determinada forma el gesto que se le hace; y esto significa que de aquí en adelante hará su

ademán con una intención comunicativa” (Habermas, 1990, pág. 24). Lo que quiere decir que la comunicación es la base de la sociedad, pero para que pueda pensarse el concepto de sociedad debe de estar como presupuesto en la conciencia la existencia de otros sujetos capaces de responder a la acción, yendo más lejos inclusive asumirlos capaces de asumir símbolos por ellos mismos (entidades con conciencia). Siendo así que cuando se hace tomando en cuenta de manera consciente de la necesidad de tener acciones simbólicas las cuales se cristalizan a manera de reglas “Al adoptar cada uno frente a sí mismo la actitud crítica del otro frente a la interpretación fallida de un acto comunicativo, están desarrollando *reglas de uso simbólico*” (Habermas, 1990, pág. 26). A la larga estas reglas siempre partirán de un proceso de prueba y error, tras el que tendrán la tendencia a volverse generalizaciones.

Mead no es el único en darse cuenta de la forma en cómo se van formando las generalizaciones. Parsons al plantearse los fundamentos de la acción también ve una relación concreta de los actores dentro de una interacción “Pero en la interacción social, las posibles *reacciones* del alter pueden abarcar un orden considerable, y la selección dentro de este orden depende de las acciones del ego” (Parsons, 1999, pág. 10). Esto deja ver que para la época de Mead el proceso de interacción social entre sujetos estaba siendo tratado como un tema importante.

Mead propone que los símbolos tienen la cualidad de formar su identidad en la relación entre un alter y un ego en principio, para luego, y no partiendo de estos dos primeros, volverse una identidad de significado generalizada a la que Mead llamara el *otro generalizado* el cual funciona como voluntad general del grupo. Esta ha sido la parte más criticable de su teorización ya que en ella se sustentan conceptos que no operan en el marco de la conciencia como el de la intersubjetividad, donde asume

La utilización del mismo símbolo con un significado constante no basta con que sea algo dado en sí, sino que también debe ser algo reconocible por los que utilizan ese símbolo. Y tal identidad de significado sólo puede venir asegurada mediante la

validez intersubjetiva de una regla que fije de modo 'convencional' el significado de un signo (Habermas, 1990, pág. 28).

El error dentro de este postulado se encuentra en la identidad del significado, en principio el significado que se genera para los sujetos de la interacción parece idéntico pero no le es en manera alguna; sin embargo, para seguir el orden de la interacción es necesario asumirlo como idénticos, pero esto sólo es una suposición que realiza la conciencia simple, cuando se hable de autoconciencia se verá el grado y las consecuencias de dicha suposición, mientras tanto es pertinente una aclaración, se ha utilizado el término sujeto al hablar de interacción y se hace de esta manera ya que el énfasis está en la relación con el otro. Uno está sujeto al otro y viceversa en el momento de una interacción simbólica como la propuesta por Mead, pero esta clase de sujeción sólo opera de este modo dentro de la conciencia simple que aún no puede dar cuenta de la medida en la que se encuentra sujeta y que todavía no reconoce su libertad para transformar la relación que más la tiene cautiva: la relación consigo misma. En el nivel simple de la conciencia solo se trabaja con lo que se encuentra a la mano, y se trabaja sin darse cuenta que el estar a la mano depende absolutamente de ella misma, lo cual no implica que se pueda realizar en la conciencia sola, es imposible olvidar al otro como base de la diferencia que pone límites a la unidad obteniendo como resultado una identidad particular, es así como pese a hablar de libertad dentro de la autoconciencia ésta solo lo es de manera limitada.

Siguiendo con la idea de la regla dentro de la conciencia simple esta aparece por ejemplo en una sucesión numérica como "1, 2, 3, 4, ..." en apariencia simple explicada por la regla " $n + 1$ ", si dos sujetos en interacción asumen cada cual a " $n + 1$ " como su respuesta, entonces esta es la regla que domina la relación; al estar dentro de la conciencia simple, esta regla es suficiente para interactuar con el otro y conducirse ante la realidad que se le presenta como "1, 2, 3, 4, ...". Pero es importante preguntar ¿qué pasa cuando dos sujetos asumen reglas diferentes que llegan al mismo resultado? Entonces ocurren una serie de malos entendidos que no llevan a ningún proceso social efectivo. La belleza del postulado de Mead es que no necesita que los sujetos de la interacción entiendan el mismo significado, solo es

necesario que se comporten como si lo compartieran y se comprometían con la idea de que es una necesidad compartirlo.

Pese a la falacia de la identidad intersubjetiva de los símbolos la gran aportación de Mead para este trabajo es sobre el papel del otro social como base fundamental en las relaciones humanas, y el que haya logrado manejar esto sin concederle un mayor peso específico a lo social que a lo individual.

El mundo de la ciencia de lo que es común y cierto para varios observadores: el mundo de la experiencia común o social, tal como es formulado simbólicamente, el dato básico para la observación es un mundo en que otras personas y objetos tienen la misma accesibilidad directa (aunque el grado de totalidad de esa accesibilidad varíe) que el observador tiene de sí. Esta posición se puede entender como un relativismo objetivo: las cualidades del objeto pueden ser todavía relativas a un organismo condicionador. Sólo cierta parte de la experiencia se constituye en lo privado, pero la otra parte, lo social o lo común, la ciencia lo formula (Martínez Tejeda, 2002, pág. 54).

Y aunque no de manera explícita entiende la importancia del proceso constructivo dialéctico para adquirir una forma particular de la conciencia, forma ya antes denominada como humana.

En el grado en que uno puede adoptar el papel del otro, por decirlo así, puede mirarse a sí mismo, reaccionar ante sí. De tal modo que puede convertirse en un objeto para sí; que, como ya lo hemos afirmado, sólo en el proceso social pueden surgir las personas como distintos de meros organismos biológicos, personas en calidad de seres que se han hecho conscientes de sí. (...) En virtud de que se internaliza el proceso social de comunicación, el individuo adquiere el mecanismo del pensamiento reflexivo, que se puede definir como la capacidad de dirigir la acción en términos de las consecuencias previstas para vías de acción alternativas. En otras palabras, adquiere la capacidad de hacer de sí mismo un objeto para sí y de vivir un mundo moral y científico común, con fines impulsivos transformados en intención consciente de fines a la vista (Martínez Tejeda, 2002, págs. 64-65).

Lo que hace falta en Mead es un fundamento teórico fuerte sobre la conciencia ya que al carecer de éste confunde la formación de las interacciones sociales con el

proceso mismo de formación de la conciencia en vez de tratar al primero como una parte del segundo. Esta falta de interés en la conciencia como entidad aislada no le permite entender a la diferencia como la unidad epistemológica del conocimiento, teniendo en consecuencia que plantear la identidad simbólica que a la larga sólo resulta problemática en relación con la idea del otro generalizado que siguiendo el planteamiento de esta identidad muestra todas sus debilidades para permitir la operación del cambio social, es decir una teoría que no puede solventar el cambio social no es capaz de entender el proceso completo de la interacción humana.

· · ·

En este capítulo se han rescatado tanto la forma (condiciones estructurales) como el contenido (formaciones internas) de la conciencia, dándoles una importancia similar en la creación del mundo psicológico humano en el primer nivel de la conciencia simple, aunque aún es pronto para dejarla de lado como momento superado ya que pese a su simpleza este nivel será el eje central al que retornan todos los movimientos que emprenderá la conciencia y sobre los cuales se hablara durante lo que queda de este texto.

Sera necesario ahora dar un recorrido por el mundo para entender el sí mismo de la conciencia de manera más cabal, siendo solamente en la exploración de las idas y venidas de las fuerzas en constante colisión y determinación, en donde aparecerá la forma de una identidad que se comparte con el mundo. Sin embargo se debe recordar no tomar partido absoluto ya sea por el mundo o por el sujeto, porque solo en aquel pensamiento capaz de considerarlos a ambos con el mismo valor, podrá adquirirse una nueva actitud ética que se construya siendo parte y compartiendo con el otro.

Siendo por esto necesario avanzar hacia la relación que entabla el mundo social como medio generalizado donde se reproduce la vida humana y lo particular como el mundo donde el sujeto puede ejercer su cualidad del cambio.

Capítulo 2: Lo particular y lo generalizado

Es primordial para la psicología tratar el tema de la autoconciencia como parte fundamental dentro de la formación del mundo psíquico, ya que en principio la autoconciencia abre las puertas para al entendimiento de la forma como los entes que la poseen se determinan frente al mundo y más importantemente como construyen su identidad, siendo esta última implícita o explícitamente la forma que usan las entidades conscientes para manifestar sus deseos, expectativas, representaciones y en general sus creencias sobre el mundo al ser entidades que tienen un papel activo en éste.

Hay que entender papel activo como la suposición de que la determinación que cada cual realiza sobre sí mismo tendrá un efecto capaz de cambiar de alguna manera aquello que se percibe o puede ser percibido, sin limitar la percepción a lo meramente sensorial sino también a procesos internos como la imaginación, memoria, conciencia, etcétera. Algunos ejemplos de estas determinaciones para los humanos se presentan en la forma de toma de decisiones, pertenencia a un grupo, roles específicos de género, esquemas sociales y en general todas las cosas que ya sea por el medio de la conciencia o el de la autoconciencia lleguen a constituir parte de la identidad, con la salvedad de que si durante este proceso constitutivo pasan por el medio de la autoconciencia se abrirán una serie de posibles decisiones sobre las que se hablará en el capítulo pertinente a la autoconciencia.

En este momento es preciso recordar que los efectos provocados por el papel activo de las entidades conscientes sobre el mundo son meramente supuestos, no en el sentido de su capacidad para provocar o no cambios reales en la realidad, más bien, en la realización de que todo cambio únicamente puede entenderse como algo determinado dentro del conocimiento de la conciencia de la entidad que buscó ocasionar el efecto. Por lo tanto lo que se conoce no es el total de los cambios generados, ni se pueden entender cómo son en la realidad fuera de la conciencia, solo aparecen como la conciencia supone que éstos han sido realizados, dándoles un carácter particular en su mundo psíquico y ocasionando muchas veces conflicto

con las representaciones sociales (los ideales) generalizados. Estas diferencias entre la forma de la “realidad” y la del conocimiento para la conciencia abren brechas en la interacción de los sujetos dentro de una sociedad, brechas que han de ser subsanadas para lograr llevar a cabo el proceso social de manera eficiente.

La suposición de la conciencia como ya se observó en el capítulo previo viene dada en función de su formación como una estructura que opera con base en si misma Niklas Luhmann justifica esta clase de operación mediante el término *autopoiesis* en el cual manifiesta que un sistema cuando opera como una estructura “produce las operaciones que son necesarias para producir más operaciones, sirviéndose de la red de sus propias operaciones” (Luhmann, 1996, pág. 118) Lo que tiene como resultado para la conciencia una carencia de comunicación con otras conciencias “Solamente una conciencia puede pensar (pero no puede pensar con pensamientos propios dentro de otra conciencia)” (Luhmann, 1996, pág. 118). Para tener claridad no ocurre que la conciencia se cree a sí misma y a sus operaciones, pasa que al ser determinada por la otredad crea estados fijos los cuales le permiten operar; es decir toda su operación está determinada por la forma que adopta la conciencia, pero esto sólo continua de dicha forma hasta que la conciencia es transformada nuevamente por medio de su relación con la otredad.

Así es como se encuentran los dos escalafones que al relacionarse van provocando los conflictos y soluciones que allanan la forma como los humanos se presentan en sociedad, se está hablando de lo generalizado y lo particular. Es necesario recordar que la identidad es una estructura que consta de una parte constitutiva y de una parte declarativa, esta última en un procesos de constante construcción, mientras que la parte constitutiva se encuentra como condición estructural del pensamiento en tanto que hace constante unidad consigo misma. Esta tesis sobre la identidad explica porque todas las entidades con conciencia siempre conservan una identidad que las define como particulares, es decir no se disocian en múltiples sujetos, sino que logran reunirlos dentro de uno solo; al mismo tiempo que la identidad permanece, puede declararse de muchas maneras diversas a lo largo de la vida de un sujeto particular.

Regresando al tema principal es necesario comenzar hablando sobre lo generalizado: en principio cumple la función de crear marcos comunes que ahorren el trabajo completo de la autojustificación dentro de la interacción “La orientación hacia un orden normativo, y el entrelazamiento mutuo de expectativas y sensaciones (...) se encuentra enraizado, por tanto, en los fundamentos más profundos del marco de referencia de la acción” (Parsons, 1999, pág. 9). Lo generalizado es fundamental para la interacción social en la medida que se establecen símbolos que generan reacciones parecidas, de no existir esto simplemente no habría posibilidad de sociedad; sin embargo, es en la medida que estos símbolos comienzan a tomarse como absolutos cuando tienden a fallar. Parece un planteamiento común que solo existe una generalización, lo que quiere decir solo un único conjunto de símbolos que pueden ser utilizados dentro de un marco social determinado de manera unívoca al pensarlos como si fueran compartidos de manera intersubjetiva, esto es falso, dado que el medio del conocimiento dentro del que operan los sujetos particulares en una relación social tiene la doble figura social-individual donde si bien lo social funge como la otredad el conocimiento es sin dudas determinado por la conciencia individual.

Siendo así que los símbolos no son absolutamente compartidos, solo lo son de manera supuesta en la misma forma que el papel activo del sujeto. Tomando en cuenta que dentro de la interacción estos símbolos siempre hacen referencia a la entidad particular que los expresa/utiliza/instaura, necesitan para ser efectivos como mediadores de la relación social encontrarse dentro de la relación particular/generalizado, tras la asunción, desde luego, que los sujetos de la interacción busquen establecer algún grado de socialización, de lo contrario es imposible pensar en dicha interacción como social. Si se le observa detenidamente esta afirmación puede presentarse como un absurdo dado que el solo hecho de pensar es establecer cierto grado de relación social, así como lo entiende Vygotsky cuando define al lenguaje como en principio intersubjetivo para luego devenir intrasubjetivo (Vygotsky, 1995). Lo curioso es que en esta relación social que uno tiene consigo mismo el uso de los símbolos es compartido con uno mismo, lo cual no implica que no pueda cambiar su forma, empero es en la generalización social

donde se cristaliza para su posterior uso en las interacciones, se podría decir que el sujeto particular queda viciado de las formas generalizadas que componen su sociedad, aun así es únicamente hasta que pasan por su medio particular que adquieren una forma de uso concreto para dicho sujeto. En ese sentido toda generalización es temporal, por lo que tanto su interpretación como uso corriente se pueden ver desde diversos ángulos a medida que se transforma la postura desde la cual es descrita.

Lo particular por su parte hace referencia al mundo psíquico de una entidad única, habla de la cadena de relaciones que son constituyentes de su identidad, relaciones que al converger en una sola conciencia siempre resultan diferentes de las de cualquier otra, siendo de esta forma que se puede hablar de una relatividad individual y en el caso específico de los humanos ha sido llamado por la psicología como personalidad.

Es posible representar lo anterior y sus consecuencias mediante un ejemplo: suponiendo que ocurre un evento perceptual no socialmente determinado, un temblor, y que éste acontece a las 6 de la mañana, se encuentran dos casos, el individuo "A" que se encontraba despierto al momento del temblor, preparándose para salir a realizar sus actividades cotidianas, el individuo "B" que se encontraba profundamente dormido a la misma hora; al comenzar a temblar de manera significativa el individuo "A" experimenta un sobresalto que se ve magnificado por la sobreexaltación de su madre también presente durante el suceso, esta serie de hechos se cristaliza a manera de aversión acompañada con pánico ante los temblores dentro de la conciencia del individuo "A", el individuo "B" por su parte ni siquiera se despierta. El resultado de esta pareja de sucesos es significativo para "A" ocasionando un cambio en su personalidad, mientras que para "B" ni siquiera es percibido, siendo para él inexistente a menos que alguien se lo mencione, lo que vuelve incomprendible para su conciencia y sus representaciones la explicación de por qué individuos con experiencias similares a las de "A" reaccionan de una manera particular ante un evento como lo es un temblor.

Así tanto “A” como “B” estructuran su identidad de manera particular ante un evento lo cual hace que tomen decisiones ya sea manifiesta o no-manifiestamente conscientes que trastocan de diversas maneras el desarrollo de las relaciones que componen su conciencia y la forma en que actuarán durante su vida. Este ejemplo simplifica las condiciones que pueden llevar a un cambio en la identidad declarativa, solo queda dejar en claro que la magnitud del evento es irrelevante para ser determinante, únicamente necesita manifestarse como una relación significativa.

Para entender la relación entre lo generalizado y lo particular es pertinente retomar lo que Parsons entiende como objetos de orientación.

La situación, por definición, consiste en objetos de orientación; así la orientación de un actor dado» se diversifica frente a los diferentes objetos y clases de ellos de que se compone su situación. Resulta conveniente, dentro de los términos de la acción, clasificar el mundo de objetos en tres clases: «sociales», «físicos» y «culturales». Un objeto social es un actor, que a su vez puede ser cualquier otro actor individual dado (alter), el actor que se toma a sí mismo como punto de referencia (ego), o una colectividad, que se considera como una unidad a los fines del análisis de la orientación. Los objetos físicos son entidades empíricas que ni «interactúan» con el ego ni «responden» al ego, son medios y condiciones de la acción del ego. Los objetos culturales son elementos simbólicos de la tradición cultural: ideas o creencias, símbolos expresivos o pautas de valor, en la medida que sean considerados por el ego como objetos de la situación y no se encuentren «internalizados» como elementos constitutivos de la estructura de la personalidad del ego (Parsons, 1999, págs. 6-7).

Con la salvedad de que los objetos culturales para ser considerados por el individuo deben estar internalizados, es decir ser parte de la conciencia, de lo contrario no es posible que afecten de alguna manera la acción como en el ejemplo del terremoto. Parsons pone énfasis en los diferentes sistemas que están involucrados en el accionar de una entidad particular y de esa manera hace una clara línea conductora para entender que una conciencia humana solo actúa humanamente en la medida que se relaciona con los diferentes sistemas que componen su humanidad.

Es resaltable que en la teoría parsoniana se hace énfasis en la irreductibilidad de los diversos sistemas entre ellos, más claramente, existen como entidades distintas pero no son independientes. En palabras de esta tesis lo particular de la conciencia humana no es ni produce como tal a lo generalizado de la sociedad y viceversa. Lo cual implica que, solo encontramos la realidad de ambos en la relación que sostienen.

Otro punto fundamental es la forma que establece para entender la acción social como un relacionarse entre expectativas, anticipación y metas, elementos que en su interacción dan como resultado una eventualidad particular que pasa a ser limitada a una cadena de causas manifiestas/efectos anticipados. En el sistema parsoniano se explica de manera hábil la primera fase en la toma de decisiones cuando ésta se encuentra restringida al marco de la conciencia. Aunque este primer esbozo de Parsons tiene algunos elementos sumamente mecanicistas, sigue siendo un esfuerzo por integrar la forma como interacciona lo social ya generalizado con las conciencias particulares; pero muestra sus debilidades en la medida en que cualquiera de los elementos deja de cumplirse, lo cual ocasiona conflicto que no puede solucionarse de manera mecánica generando otras expectativas, lo anterior es debido a que el conflicto no se deriva de las fallas en la experiencia particular sino en la posibilidad de que ésta no se relacione de manera efectiva con la otredad, en el sentido de una falla al momento de relacionar las expectativas particulares con la forma generalizada.

Ante lo anterior Parsons solo encuentra la justificación de las expectativas en una estructura motivacional derivada de la relación de los sistemas, en una primera instancia, sociales, físicos y culturales, para después dar paso a su modelo AGIL (Alexander, 1990). Pese a los esfuerzos una estructura de motivación sigue aplicando como respuesta teleológica en un campo donde en la actualidad difícilmente se puede sostener la teleología como fundamento de la acción.

Segunda determinación del contenido: Interacción entre lo particular y lo generalizado

En este punto es necesario aclarar cómo se lleva a cabo la relación entre lo particular y lo generalizado, deduciendo sus consecuencias en tanto elementos constitutivos del proceso social, el cual abiertamente define a las entidades humanas siendo esta relación su marco autorreferencial.

En principio las generalizaciones se pueden entender como la parte moral de la estructura social, en el sentido amplio que establecen un modo de ser y relacionarse ampliamente difundido y asumido por los que forman parte de una determinada sociedad, esto en función de mantener una forma social previamente dada, claramente en un marco espacio-temporal específico. Lo que implica que las generalizaciones tienden a cambiar conforme el marco que les da sentido varía, aunque esto nunca pasa por algún proceso absolutamente derivado de ellas entendiendo que todo cambio es estructuralmente complejo. Al ser de corte moral su sentido de manera estricta es establecer sociedad (Durkheim, 1982) o en otros términos garantizar la posibilidad de una interacción sustentable como ya se pudo observar dentro de la explicación del interaccionismo simbólico, en palabras luhmanianas reducen la complejidad del universo de posibilidades dentro de la interacción estableciendo símbolos que las entidades particulares tienden a asumir de manera similar y brindando espacios en los que estas interacciones son válidas por medio de la doble contingencia (Luhmann, 2000). Por lo tanto en el nivel de las entidades humanas es posible decir que lo generalizado es estructural a todos sus procesos dentro de cualquier sociedad, esto resulta obvio ya que inclusive en las sociedades menos diferenciadas la alimentación, la supervivencia, la reproducción, el tiempo de ocio, etcétera, están determinados por las generalizaciones vigentes en su medio social.

Un ejemplo de lo anterior en el siglo XXI puede ser establecido en la alimentación, la cual en primer lugar es una necesidad biológica, pero desde muy temprana edad deja de plantearse como únicamente esto, ya que comienza a estar mediada por

instrumentos generalizados como lo son los cubiertos y otros tantos enseres de la cocina (platos, vasos, manteles). Luego se establecen horarios y lugares para llevar a cabo dicha actividad y se empieza a limitar la necesidad, no se puede comer en el salón de clases, ni en el baño por ejemplo, e inclusive se reprime a tal grado que aunque una persona no tenga dinero y si mucha hambre, no toma la comida que desea en el momento y llega a pasar que a los individuos que efectivamente llegan a robar comida pueden ser abiertamente castigados ya que el robo es ilegal, pese a las circunstancias, según la generalización legal vigente. También han existido diversas divisiones de roles entre los que proveen la comida ya que generalmente lo hacen los que proveen la comida, los responsables llamados la mayoría de las veces padres o tutores y los hijos no son requeridos a proporcionarla hasta que adquieren cierto grado de independencia, es decir es signo de madurez social el poder ser autosuficiente en términos alimenticios.

Este ejemplo pudiendo ser mucho más amplio pone en relieve como las generalizaciones de una determinada sociedad van determinando la particularidad del comportamiento y el pensamiento de las entidades conscientes insertas en ella, a tal grado que difícilmente alguien se cuestiona este orden moralmente establecido.

Aquello que define a lo particular en cambio es el conflicto, por lo que no es nada sorprendente ver como una gran parte de la psicología se ha dedicado a estudiar este fenómeno a manera de: conflicto social, conformidad y consenso, patología e inclusive toma de decisiones, desarrollo y aprendizaje. Estos últimos procesos conflictivos en su base porque implican la transgresión de un orden establecido o el paso de uno a otro diferente, como lo es el desarrollo, es por esta cualidad de la particularidad que la parte declarativa de la identidad nunca permanece constante.

Es necesario enfatizar que el conflicto no tiene una valoración negativa ni se está obligado a erradicarlo, más bien es estructural a la conciencia particular y por lo tanto sin el conflicto tampoco puede haber: interacción, desarrollo o pensamiento; porque el supuesto primordial del que parte es el cambio, flujo o constante devenir.

Cada entidad particular es fuente de cambio debido a que su marco perceptual es único, derivando en una infinitud de posibilidades que se combinan de un modo

complejo dándole al individuo su carácter particular, el cual al encontrarse en relación con lo generalizado puede ser funcional o no serlo. Si el primer caso se logra entonces no altera la cotidianidad de la vida, en cambio de no ser funcional aparece una brecha que bien puede llevar al acoplamiento del individuo al marco de las generalizaciones sociales, a la extinción de la vida del individuo, a un cambio de por lo menos su entorno inmediato para aceptar la fluctuación y en raros casos puede lograr un movimiento a gran escala de las generalizaciones sociales en turno. Ejemplos de este proceso se encuentran en el paso de un paradigma a otro como se observa en *La estructura de las revoluciones científicas* (Kuhn, 1971) y dentro de la psicología estos cambios son analizados de manera aguda en la *Psicología de las minorías activas* (Moscovici, 1981).

En este último texto se plantea la idea del proceso dentro del campo científico:

Respetando las diversas técnicas y reglas con las que está familiarizado, el científico se gana el reconocimiento de sus colegas y es admitido como miembro de un grupo que a su vez le dé acceso, según su competencia y sus realizaciones, a situaciones favorables (...) Al mismo tiempo mediante la propuesta de ejemplos dignos de emulación, mediante la importancia concedida al descubrimiento de nuevos fenómenos y nuevas técnicas, mediante el prestigio conferido al éxito en la innovación, se incita al individuo a huir de las ideas recibidas y buscar nuevos estímulos y nuevas perspectivas. (...) crean la convicción de que, en último análisis, es el derrocamiento de los principios, las técnicas y los conceptos establecidos lo que constituye el objeto superior y el fundamento más seguro del reconocimiento duradero. (...) Pero además, en los tiempos en que los científicos están de acuerdo sobre su orientación fundamental y caminan, por tanto, paso a paso, progresando rápidamente en un espacio limitado, se produce algo extraño: el aburrimiento. La rutina del trabajo penoso a pequeña escala pierde su sentido y todos parecen aguardar a que se produzca algo nuevo, a que alguien lance una idea verdaderamente nueva y capaz de suscitar entusiasmo (Moscovici, 1981, págs. 123-124).

Cabe aclarar que muchas veces los resultados de la investigación científica se traducen en ampliación técnica o tecnológica lo que facilita el proceso de generalización de sus hallazgos.

Es importante recalcar que cuando se relacionan el conflicto con el desarrollo no lo hacen de manera lineal, asumiendo que existe una cadena de conflicto-estabilidad que a la postre guiará a un estado de mayor perfección, esto es ilógico ya que cada etapa, por ejemplo, del ciclo de vida permite al individuo realizar diversas acciones imposibles de realizar en alguna otra; pero todas estas etapas terminan por perecer así como el individuo mismo.

No se puede afirmar a cabalidad que el proceso de conflicto-generalización tenga un sentido ulterior, solo es posible limitarse a decir que es una relación que construye la identidad y provee de fecundidad al mundo psíquico, por lo que es fundamental analizar la forma de esta relación para entenderlo.

También se puede decir bajo esta óptica que una buena parte del trabajo de la psicología clínica consiste en hacer manifiesta la forma que ostentan las entidades particulares en su conciencia, para buscar un modo en el que puedan funcionar dentro del marco de generalizaciones con las que se relaciona. Es por esto que las pruebas psicológicas se tienen que estandarizar para una región y que no se puede establecer una medida estandarizada de la inteligencia, resulta absurdo como observan los antropólogos intentar pensar a las culturas indígenas con marcos occidentales, como se ve en la anécdota de un famoso antropólogo donde narra cómo es cuestionado acerca de la deidad de su muñeca a la cual consulta cada que tiene que hacer algo importante, siendo que los indígenas preguntaban por algo tan simple para la sociedad occidental como lo es un reloj de pulsera⁴.

Para terminar con la explicación de este capítulo se presenta el ejemplo de un proceso que en su complejidad enmarca de un modo muy evidente la relación aquí planteada, este es el proceso educativo, que al parecer es fundamental en la creación tanto del mundo psíquico como del mundo social.

⁴ Otro ejemplo muy claro de cómo las generalizaciones afectan el juicio de un problema se puede encontrar en muchos de los textos de Foucault (Foucault, Historia de la locura en la época clásica, 1976), (1975), (2010), en los cuales se encuentra un agudo análisis sobre la forma en cómo se han construido las formas de pensar sobre determinados temas y cómo se relacionan el pensamiento y la acción en modos de vida concretos dentro de una determinada época.

La educación es el proceso mediante el cual sujetos dentro de un medio social generalizado intentan acercarse a otros a este medio, logrando al mismo tiempo reproducir una estructura y afianzar un modo de ser particular. Por estas características la educación es un suceso límite entre lo social y lo individual.

Entre las muchas posturas sobre la educación, la mayoría de ellas la plantea como un acto institucional, si bien esta afirmación suele ser cierta, ya que en buena medida el proceso educativo pasa por la mediación de múltiples instituciones formales e ideologías pedagógicas, no se limita a éstas dado que por lo menos en una primera instancia del ciclo de vida humano, los encargados de llevar a cabo la parte significativa del proceso educativo no son la escuela o los maestros sino la familia, que aunque también es una institución social no implica los mismos elementos ideológicos y la estructura metodológica de un sistema pedagógico particular.

Al partir desde la familia el individuo encontrará en ella su primer referente al mundo generalizado a través del medio del lenguaje. Éste se adquirirá de manera paulatina hasta lograr un estado de comunicación sustentable con los integrantes de la familia. Aun siendo la primera etapa educativa no se lleva a cabo de manera irreflexiva ni cerrada, no hace falta recordar que los niños suelen cuestionar continuamente acerca del mundo generalizado con el que se los empieza a relacionar, lo que sucede en mayor medida cuando el microcosmos de su conciencia se amplía con el contacto con otras personas o con los medios de comunicación generalizados, es entonces que se ve un primer punto de conflicto, por ejemplo los niños aprenden groserías o ven escenas que son ajenas a los valores familiares, ante lo que los padres suelen decirles que esas conductas no son aceptables reinstaurando el modo de ser adecuado en la convivencia familiar, al mismo tiempo que niegan otro posible camino de desarrollo para el mundo psíquico del infante.

Luego se ingresa en la educación básica, no hace falta enfatizar que este es otro punto donde se acrecienta el conflicto ya que se enfrenta a la microestructura adquirida en el hogar con una de mayor amplitud, más no necesariamente de mayor

validez. Se establecen nuevas reglas morales y se acerca al estudiante al campo de conocimientos que son, según la estructura educativa generalizada de la sociedad a la que pertenece, pertinentes para una vida aceptable, es por esto que Althusser (1991) llama a la escuela como institución un aparato ideológico del Estado. Finalmente el estudiante asume estas generalizaciones lo suficiente como para poder concluir el grado educativo, pero esto no implica que deje de lado las anteriores logrando en todos los casos una formación particular, la cual como ya se analizó antes puede ser funcional o desviarse en relación al modelo generalizado.

Ante esta forma de explicación no resulta nada curioso que los estudiantes desarrollados dentro de una era tecnológica encuentren poco estimulante una educación tradicional como queda resumido en el trabajo de Prensky (2001), los nuevos estudiantes al relacionarse con instrumentos sociales distintos, esperan una educación que sea acorde a la realidad que ellos están acostumbrados a tener a la mano, gracias a las nuevas tecnologías con las que cuentan para su vida diaria, dejando al modelo de educación escolar que se encuentre fuera del contexto actual sin la posibilidad de hacer sentido a los estudiantes.

Posterior a este momento en la vida educativa viene el ingreso a una educación superior que puede tener muchos matices siempre definidos por los ideales de la institución a la que se pertenezca, por esta razón las generalizaciones que definen a una formación crítica siempre serán diferentes a las de una técnica; sin embargo, tanto en una como en la otra se logra formar individuos particulares que seguirán seleccionando piezas de información según el marco de su conciencia particular. Lo que a la larga frente al mundo social les permite ser ordenados o desviantes, como ya se especificó esto no quiere decir buenos o malos únicamente existirán algunos que estén de acuerdo con el mundo con el que se relacionan y otros no lo estarán. Tal vez estos últimos buscarán transformarlo a su conveniencia o disidir hasta el punto máximo que puedan llegar, lo harán con su dosis necesaria de angustia dependiendo del grado de incompreensión en el que se encuentren (en el sentido que su estructura particular no es comprendida por la forma de las generalizadas).

Finalmente es importante decir que las posibilidades que abre el análisis de las categorías que se están manejando solo lo son tras la comprensión de que la relación particular-generalizado está entendida como condición necesaria a la formación de la identidad en términos psicológicos, más no la construyen de manera absoluta, y que se limita al entendimiento de cómo funcionan las entidades con conciencia insertas en sistemas sociales (humanos). Retomando la teoría de Luhmann es posible entender estos supuestos como un sistema que no abarca al entorno y que por esta limitación solo puede explicar un estado de cosas transitorio con todo lo que esto implica. Dentro del estudio de la autoconciencia esta imposibilidad de comprender el absoluto del ser, es decir el estar limitado en el conocimiento a un lado de la diferencia que lo constituye, será fundamental para entender su trascendencia y el porque es un estado nodal para el entendimiento de lo psíquico en tanto marco de referencia de la acción.

Capítulo 3: Vida cotidiana, conciencia no manifiesta

Dentro de este capítulo se planteará la vida cotidiana en tanto se le considera parte fundamental del transcurso de la vida humana, al mismo tiempo que es un elemento indispensable en el establecimiento de la identidad como particular de las entidades con conciencia, siendo así que los humanos se realizan como tales solo en la imposibilidad de la autoconciencia sostenida y de la conciencia no manifiesta, ya que aunque todo conocimiento y toda acción tienen la necesidad de partir de la conciencia es imposible tener su forma y contenido siempre presentes en función de seguir actuando dentro de la vida. Al entender la vida cotidiana como el espacio puro de la acción, solo tiene la posibilidad de ser establecida cuando exista una cristalización de un momento de la conciencia, en donde las entidades conscientes olvidarán que esto es un estado fijado y transitorio, asumiéndolo como el sentido manifiesto de la vida, dándoles así un número de posibilidades para la acción que pueden asumir como llenas de sentido.

Cuando se actúa cotidianamente el yo no se pregunta por qué está comportándose de una manera determinada, tampoco se cuestiona cuál es su relación con los objetos, en concreto no le interesa si la mesa seguirá siendo mesa cuando pone su comida sobre ella, ni si el piso seguirá sólido al dar el siguiente paso, si fuera el caso que se preguntara todo esto, todo lo referente a las cosas que al relacionarse con su conciencia le dan forma, simplemente no podría actuar de ninguna manera ya que la certeza, estructural a la conciencia, del cambio no le permitirá asumir ninguna realidad. El yo estaría en un estado constante de alerta para ver el momento cuando el piso deja de ser sólido o cuando ya nada es lo que parece, cayendo en la angustia de la infinitud. La única salvación de esta angustia es la determinación y el olvido, que estructuralmente se facilita mucho cuando la relación es con la sociedad, la cual como ya se vio es algo ya establecido, cuando mucho el humano necesita apropiarse de las capacidades básicas para actuar de acuerdo a esta sociedad cuando su meta es vivir relacionándose con ella.

Todo hombre al nacer se encuentra en un mundo ya existente, independientemente de él. Este mundo se le presenta ya <<constituido>> y aquí él debe conservarse y dar prueba de capacidad vital. El particular nace en condiciones sociales concretas, en sistemas concretos de expectativas, dentro de instituciones concretas. Ante todo debe aprender a <<usar>> las cosas, apropiarse de los sistemas de usos y de expectativas, esto es, debe conservarse exactamente en el modo necesario y posible en una época determinada en el ámbito de un estrato social dado. Por consiguiente la reproducción del hombre particular es siempre reproducción de un hombre histórico, de un particular en un mundo concreto (Heller, 1987, págs. 21-22).

Cristalización del contenido: Dialogo con Ágnes Heller

Se usará el texto de Heller para facilitar un diálogo que permita dar cercanía a los conceptos de la vida cotidiana, en principio se pueden observar diversas asunciones que pese a no ser originales de la teoría de la vida cotidiana tienen un amplio nivel de importancia dentro de esta concepción. En principio retoma la postura clásica marxista sobre la historicidad del hombre y la forma como su ser social así como su deber social se ven determinados en principio por la estructura de la sociedad presente en la que el humano aparece, ante la cual la mejor posibilidad para que el hombre perdure es adaptarse, haciendo énfasis que tras esta adaptación se formula una reproducción que preserva no solo al humano sino a la sociedad.

Lo cotidiano es entonces el punto nodal de la relación entre lo particular y lo generalizado ya que en un sentido estricto es el proceso de reproducción del particular, pero no una de cualquier tipo sino aquella que tiene como base una objetivación.

La actividad, el comportamiento, etcétera, del hombre se objetivan siempre (...) Ante todo, las objetivaciones son siempre *genéricas* y encarnan distintos tipos de genericidad. Además éstas no son simplemente las consecuencias de acciones exteriorizadas, objetivadas, sino *sistemas de referencia* que, respecto a las actividades del hombre que se orientan hacia ellos y que los plasman, *son externos*.

El hombre particular debe, por tanto, *apropiárselas* para que las objetivaciones se remitan a él y él las pueda plasmar (Heller, 1987, pág. 228).

Se observa entonces que el humano, pese a tomar las generalizaciones de donde las encuentra no las retoma idénticas a como se le presentan, las transforma mediante su acción que no es ninguna otra que el relacionarse en el primer momento, es en ese sentido que las hace suyas. Esta apropiación se da en la conciencia y se objetiva como momento de ella misma. De no partir la acción de algo objetivado es imposible llamarla como algo cotidiano, en todo caso sería una novedad que aún no logra cristalizarse de ninguna forma. Lo cotidiano al referirse a cualquier particular no implica que todos vivan una única vida cotidiana y de la misma manera, más bien habla de que es cotidiana toda forma que cualquier particular confiere para seguir reproduciéndose.

Curiosamente este proceso también funciona a la inversa aunque un poco diferente, muchas veces se asume que las entidades humanas producen la sociedad para después utilizarla como una herramienta de su supervivencia, desde la óptica de este texto la sociedad no es producto derivado absolutamente del humano, es un objeto para él y al mismo tiempo se puede afirmar que es otra clase de entidad estructural que también busca reproducirse. Siendo así que el humano y la sociedad se utilizan mutuamente para preservarse como tales. En este sentido la sociedad también tiene una vida cotidiana que se presenta de igual manera como un momento cristalizado donde puede operar sin ninguna irritación, plantearlo así no es contradictorio ya que al presentarla como entidad también se puede definir como particular para sí misma, aunque la manera en que reproduce y cristaliza su cotidianidad no es por el medio de la conciencia, si se sigue la teoría de Luhmann (2007) el medio por el que se reproduce la sociedad como entidad (sistema social) es el lenguaje. Hace falta recordar que la cualidad de toda entidad es hacer unidad de la diferencia, Luhmann logra capturar este punto traduciendo la reproducción de los sistemas por medio de la *autopoiesis*⁵, algunos de los planteamientos del

⁵ Para un acercamiento más profundo de la forma como Luhmann trata el problema de la unidad de la diferencia ver el apéndice de esta tesis.

presente texto no son demasiado ajenos de esa postura, sobre todo los que hacen referencia a lo generalizado y a la clausura operativa como elemento base de la reproducción sistémica.

Desde la perspectiva de la vida cotidiana la reproducción de particulares solo se logra en tanto estos asumen una forma concreta (identidad) y se atienen a ella para seguir reproduciéndose (operar) desdeñando el infinito de otras posibles autodefiniciones que les aportan sus relaciones con otras entidades (Lefebvre, 1972), en el caso de los particulares humanos se ha llamado esto como la fijación de un momento de la conciencia (cristalización), lo que hace necesario seguir retomando el mundo de la vida cotidiana para entender cuáles son los logros que se obtienen al objetivar un estado determinado.

El humano es en tanto la sociedad es, solo se puede hablar de humanos como entidades sociales, siendo esto cierto los humanos se ven obligados a figurar su conciencia como parte de la sociedad, no entendiéndola toda como algo social, sino adaptándola para poder vivir en ella.

Ya que la genericidad implica en primer lugar la socialidad o historicidad del hombre, su forma fenoménica primaria es para el particular la sociedad *concreta*, la integración *concreta* en la que nace, representada por el mundo más próximo a él, por el <<pequeño mundo>> (Heller, 1987, pág. 32).

Ahora aparece resaltado lo *concreto*, esto es natural ya que no se debe olvidar que la apropiación es una acción y requiere de un objeto con el cual relacionarse, al hacer referencia al *pequeño mundo* se habla del mundo determinado y particular con el que se relaciona la conciencia de manera directa. Para tener la idea clara, la conciencia no necesita de la sociedad, pero cuando una entidad consciente choca con la sociedad se encuentra en la situación en la cual si desea seguir relacionándose con la sociedad y con otros particulares que también encuentran sus relaciones en ella debe apropiarse algunos de los procesos que le dan forma, en ese sentido para ser humano uno debe tener conciencia de la sociedad. Se necesita estrictamente reformarla para poder objetivarla y así no tener la necesidad de mantenerla siempre presente, al lograr esto se instaura el mundo cotidiano del

particular que permanecerá efectivo mientras no haya necesidad de volver a cuestionarse sobre la acción que se lleva a cabo.

Nadie se pregunta por qué trabaja, juega, lee, va a la iglesia, etcétera; si ocurre el caso que alguien llega a preguntarse esto solo es cuando ese particular ve la forma que él asumió de la sociedad y si ocurre que ésta no le gusta ya no solo trabaja sino que busca hacerlo de manera diferente que le permita nuevamente evitar preguntarse por esa acción. Cuando muchos se hacen la misma pregunta se provoca una revolución, pero para que ésta se concrete la pregunta de la que se parte debe caer nuevamente en el olvido, cuando existe orden social hay plenitud de la vida cotidiana, pero la plenitud es imposible para todos los particulares, pese a esto si la sociedad persiste también lo hacen las generalizaciones que la constituyen, la conciencia simple solo tiende a asumirlas, a su manera desde luego; sin embargo: “La vida cotidiana hace de mediadora hacia lo no cotidiano y es la escuela preparatoria para ello” (Heller, 1987, pág. 25) Así como hay día existe la noche y así como existe delante hay atrás, la vida cotidiana no puede ser un continuo absoluto y es en ella misma donde aparece por primera vez el cambio que pasa por la autoconciencia y retorna a la conciencia para cristalizarse.

Nuevamente el proceso social se entiende como lleno de movimiento y siempre se le pensará así en tanto sea definido por una conciencia. La vida cotidiana curiosamente parece estática, pero solo logra esto tras el olvido de que para llegar a ser así primero debió objetivarse por algún particular.

Mientras más información pueda dar por supuesta la conciencia, más fácil le es operar y es que siempre hay que recordar que en la vida quien no opera perece. Por lo tanto este olvido es para la conciencia una necesidad estructural y sobre todo cuando se relaciona con un objeto cuya forma es tan grande como la sociedad, como menciona Fernández Christlieb (2004) no existe cabeza tan grande que pueda contener a la sociedad toda, siendo así que solo puede relacionarse con ella de manera efectiva dando por sentado algunas cosas de ella.

Aunque se ha dicho mucho acerca del acoplamiento del particular a la estructura generalizada no se debe olvidar que “El hombre percibe y manipula el mundo en el

que nace *partiendo siempre de sí mismo*. En el centro del descubrimiento del mundo se encuentra siempre su propio yo” (Heller, 1987, pág. 36). Y esto no podría ser de otra manera ya que si se va a interactuar con la sociedad no puede ser desde la postura del otro; esto no quiere decir que se desdeñe todo lo del otro, solo implica que el particular únicamente puede seleccionar y objetivar con los conceptos que él posee. Aunque en el nivel de la conciencia simple permeada por la vida cotidiana solo el hecho de que existió una selección previa a la acción cae en el olvido, dejando al particular la posibilidad de justificar sus acciones en la otredad, en la sociedad o en el mundo físico dejando de lado su responsabilidad, al decir que asume expectativas y deseos de cosas que le sirven a la sociedad para reproducirse. En este sentido se entiende porque la vida cotidiana aspira hacia la moral generalizada logrando una interacción sustentable entre los particulares, esto no es posible de manera alguna y aun así sigue siendo uno de los ideales del proyecto de la modernidad, claro está que tampoco se debe desdeñar lo que se logra asumiendo esta clase de ideas, a saber: momentos de orden sostenido.

No es papel del presente texto reclamar el orden como algo bueno o malo, solo se presenta como una de las posibilidades que se sostienen en la relación de los particulares como entidades conscientes y lo generalizado. De cualquier manera es fundamental para la psicología porque en esta relación encontrará el medio de sus posibilidades teóricas, cualquier intento que desdeñe las relaciones que traza la conciencia se quedará corto al intentar explicar la complejidad de la misma.

El objetivarse como exteriorización continua y la personalidad como objetivación son, por consiguiente, procesos que se requieren mutuamente, que se interactúan recíprocamente, que no es posible separar; o más exactamente son dos resultados de un único proceso (Heller, 1987, pág. 97).

Al igual que las necesidades fisiológicas o la formación del conocimiento en su manera simple, son parte de la vida de las entidades conscientes que se encuentran en relación con la sociedad. Se manifiestan en el doble sentido hacia afuera y hacia adentro, pero siempre partiendo de la cristalización de un mismo estado de cosas.

Siguiendo adelante una de las consecuencias de la vida cotidiana es que “hace surgir en el hombre la tendencia a representarse la realidad en su totalidad (la de la sociedad, la de la naturaleza) como análoga a su vida cotidiana” (Heller, 1987, pág. 108) esto a pesar de ser normal trae la grave consecuencia de olvidar a reconocer la diferencia, cuando se hace al mundo análogo con el yo toda perspectiva que no sea la de éste se vuelve errónea y trae como consecuencia la rotunda negación de lo que no se asemeja a uno mismo. Nuevamente encuentra *el deseo* que parte de la objetivación y el olvido, al dejar de recordar que lo que se quiere parte de como uno se defina en las relaciones que dan forma a la conciencia, se asume que todos deberían reconocer el mismo deseo y actuar hacia el mismo fin, pero lo único que se logra con esto es la angustia de no obtener lo que se quiere “La vida cotidiana es la reproducción inmediata del hombre particular, y por ello su *teleología está referida al particular*” (Heller, 1987, pág. 107) como teleología y como representación componen el marco del sentido de la vida humana, no son triviales para el particular que los profesa, pero son insignificantes para la sociedad; sin embargo, son fundamentales ya que sin ellas no es posible la reproducción de la vida como humanidad.

El ente cotidiano no es el protagonista de ninguna novela ya que este último habla constantemente de sí mismo, ya sea con voz propia o mediante algún narrador, sus acontecimientos crean el mundo narrativo que le pertenece, crean su mundo de vida, pero le quitan lo trivial, lo elevan del mundo de la acción al de la reflexión logrando con esto una cotidianidad fingida, para que aparezca la vida cotidiana no se le debe prestar demasiada atención, surge como saben todos los que manejan diariamente primero como acontecimiento que requiere ser pensado de manera muy atenta: meter clutch cambiar velocidad sacar clutch acelerar; pero luego se desvanece paulatinamente hasta volverse la cotidianidad de manejar, se hace en automático, se vuelve un instrumento más para la vida, como también lo hacen los usos y costumbres, la educación que supuestamente se aprende en casa y que se expresa como “por favor” y “gracias”; la añoranza de los muertos que no se llegan a conocer pero que se siguen velando en los altares familiares, la solemnidad en las iglesias, la risa que provoca el doble sentido bien logrado. Lo cotidiano parece

volverse un vidrio transparente, invisible al ojo no entrenado que por diáfano de vez en cuando está en el lugar justo donde algún despistado choca con el de frente, lo que le provoca preguntar ¿quién puso esto aquí? Si es inteligente se reirá de su pregunta y seguirá andando felizmente en el cuarto con paredes de vidrio que él mismo ha formado. Para la conciencia simple esta risa será el trueno que marque el paso hacia algo diferente.

La cotidianidad al mismo tiempo que es acción, es pensamiento, que como ya se vio parte de la generalización del mundo psíquico en toda su complejidad para relacionarse con el medio que la provee

Ya que la praxis y el pensamiento repetitivos son espontáneos, es decir, ya que en ellos la mediación se realiza en una inmediatez de nivel superior, ésta solo puede surgir cuando se trata de una actividad o de un pensamiento que sea posible ordenar en un esquema general. Toda praxis repetitiva y todo pensamiento repetitivo son, por tanto, generalizaciones, pero que no implican que el hombre recorra cada vez desde el principio el *proceso* de generalización. A menudo esta se produce a través de la apropiación de un esquema de generalización heredado socialmente, pero luego sobre estos esquemas se basan otros esquemas generalizados que fijamos sobre la base de experiencias, modo de pensar, acciones personales (Heller, 1987, pág. 247).

Todas las formas en que se desarrolla la vida de un particular tienen la tendencia a la incursión social ya que es el medio de sentido que usualmente conocen, es posible cuestionar si esta tendencia es imprescindible ya que el no cumplimiento de la misma provoca marginación. En un primer nivel es necesaria la socialización para la manutención del humano, pero en un segundo nivel cuando se excede el momento social y se dogmatiza a modo de deber ser cotidiano se logra como ya se había expuesto un rechazo a la diferencia, una negación de las posibilidades que ofrece la desviación de lo normal. El asumir una moral absoluta lleva a la larga a la crisis social interna y a procesos revolucionarios surgidos del incumplimiento del deseo minoritario de ser tomados en cuenta como opción.

Ruptura de la cristalización: el cambio de lo cotidiano

Tras haber hablado de la vida cotidiana y la manera en como su canonicidad determina la estructura de acción normal del humano al fusionar la generalidad social con la estructura de cada particular, queda claro que la vida cotidiana es el lugar donde la relación de lo generalizado y lo particular es el punto de estabilidad entre un estado manifiesto de conciencia y el cambio. “Para comprender al hombre, es preciso comprender como sus experiencias y sus actos están moderados por sus estados intencionales; y (...) la forma de estos estados solo puede plasmarse mediante la participación en los sistemas simbólicos de cultura” (Bruner, 1991, pág. 47). Como Bruner dice el acto está moldeado por la intencionalidad pero la intencionalidad está moldeada por la relación con otras entidades en este caso los sistemas simbólicos generalizados, la sociedad.

Ahora se deberá explicar que pasa cuando ocurre un evento que rompe con lo cotidiano dejando ver la sutileza con la que se lleva a cabo un cambio en la conciencia, el cual puede pasar tan desapercibido que no rompe el continuo del que se presupone la identidad. Si suponemos como hace Bruner que la forma de la vida cotidiana es la de una narración en la que el actor deriva el sentido de la acción, y recordando que se olvida el hecho de que el mundo en el que actúa es lo cotidiano, dejando que la vida continúe con su flujo, la pregunta pertinente es ¿qué pasa cuando se rompe una narración? A lo que encontramos como respuesta “Hay que tener en cuenta que las narraciones se construyen solo cuando las creencias constitutivas de la psicología popular se violan” (Bruner, 1991, pág. 52). Entonces cuando una narración se rompe surge otra para reemplazarla. Es decir que cuando lo que se cristalizó para formar lo cotidiano se encuentra con algo diferente es necesario un cambio para hacer una nueva cristalización. Cabe aclarar que se utiliza el recurso de la narración porque facilita la comprensión del proceso de la conciencia, la cual puede generar una estructura concreta gracias a la conjunción o disyunción de los elementos que le provee su relación con la otredad, cosa que en su estado simple se hace de manera automática e inclusive tendencialmente dada su relación con las estructuras sociales como ya fue explicado en la primera parte

del presente capítulo. Del mismo modo la narración se conforma a sí misma como texto completo a través de la relación de sus elementos lo que le confiere un carácter único, en ese primer sentido ayuda a la comprensión.

Es también otra cualidad de la estructura narrativa que resulta muy esclarecedora en el marco de construcción de la identidad declarativa por parte de la conciencia la que dice:

Una segunda característica de las narraciones es que pueden ser <<reales>> o <<imaginarias>> sin menoscabo de su poder como relatos. (...) La indiferencia del relato a la realidad extralingüística subraya el hecho de que posee una estructura interna respecto al discurso mismo. En otras palabras, lo que determina su configuración global o trama es la secuencia de sus oraciones, no la verdad o falsedad de esas oraciones (Bruner, 1991, pág. 56).

Esto implica nuevamente que la conciencia no reproduce la realidad misma en tanto tal, más bien crea estructuras que son sustentables por los elementos que están a su disposición. Se puede ejemplificar esto de forma clara en la teoría del conocimiento observando atentamente el trabajo de Kuhn (1971) donde se pone de relieve la noción de paradigma que, siguiendo la lógica de la narrativa vendrá a ser una narración particular sobre lo que se considera científico en el momento de dicho paradigma, pero estos tienden a cambiar en función de que los elementos a la mano para entender algo de manera científica varían, siendo así imposible asegurar la conexión directa entre cualquier clase de pensamiento y la realidad en sí misma; pero, como especifica Kuhn, tener un paradigma vigente trae consigo el logro de un máximo avance técnico posible al partir de ese compendio de creencias, lo que se asemeja a la vida cotidiana ya que el no cuestionarse sobre los principios de los que se parte deja fluir a la vida de una manera que permite, si no es que ocurre algo inesperado (cosa que en la vida rara vez acontece), lograr ciertas expectativas adheridas a tal o cual narración particular, aunque, cabe aclarar, nunca de la manera inicialmente pensada.

Siguiendo con la postura de la ruptura de lo cotidiano se llega al punto donde aparece lo inesperado, por ejemplo al entrar en una iglesia se asume una clase de

comportamiento, si éste se lleva a cabo como uno esperaba entonces la vida sigue su curso; pero si se llega a San Juan Nuevo en Michoacán y no se sabe nada de ese lugar, se podrá observar un comportamiento sorprendente, porque en la iglesia la gente se acerca bailando hasta el altar. Lo que pasará en esta situación es que en primer lugar se experimentará sorpresa por el hecho de ver una conducta tan poco ortodoxa para la generalización de una iglesia, en segundo lugar al no observar a nadie más sorprendido el que observa se percibirá a sí mismo como el raro al no ser capaz de entender que pasa, en otras palabras el observador no pertenece al mundo de estas generalizaciones. Ante lo cual si se busca dejar de ser el raro se necesitara elaborar una explicación coherente para sí mismo, lo suficiente como para volverse participe de dicho fenómeno, entonces se acordará que es una tradición del lugar la cual tiene que ver con la fe de su gente, siendo así como la conciencia puede reorganizar la experiencia y marcar una nueva narrativa para ese cúmulo de acontecimientos, instaurando una cotidianidad para ese lugar.

Como un ejemplo simple puede ser de utilidad, pero en una situación más compleja aparecen distintas posibilidades ya que en principio el cambio es mínimo y aparentemente no requiere una reflexión profunda sobre cómo se encuentra constituida la conciencia en ese momento, solo se introducirá en algún otro esquema en el caso del ejemplo la tradición. En cambio si se estuviera ante el caso donde uno lee una novela existencialista, en la que uno se encuentra con muchas situaciones y pensamientos muy diferentes a los propios, y aparte de todo decide tomar en serio dicho texto, entonces uno cae en la cuenta de que existe otra forma de organizar la experiencia de la conciencia, lo cual revelará en alguna mediada la forma como se organiza en la conciencia propia. Esto suele llamarse usualmente crisis existencial, algo que aparte le ocurre a muchos humanos en la adolescencia o en el momento de alguna tragedia personal, al tener que enfrentarse con muchas posturas antes no conocidas. Lo que ocurre tras la crisis es una reafirmación en la postura vigente o un proceso de selección donde se transforma el momento vigente de la identidad declarativa en la conciencia, asumiendo una nueva forma y desempeñando la vida cotidiana desde un nuevo foco.

Será entonces la vida cotidiana el lugar de residencia más claro de la identidad declarativa en curso, ya que de forma manifiesta o no manifiestamente consciente, se expresa la forma cristalizada de un momento de la conciencia a manera de acción.

Se encontrará que la acción es el punto clave de la identidad declarativa por sobre el puro pensamiento, el cual si bien transforma e interpreta la otredad desde el lado de la conciencia pensante, no dice nada de ella para la observación en sus dos formas exterior e interior. Solo la acción que a su vez es pensamiento expone de manera contundente la estructura que define la identidad como algo declarativo, sin olvidar que primero debió ser definida de manera constitutiva como el elemento que hace unidad de la diferencia dentro de la conciencia, en términos psicológicos el yo.

El argumento anterior viene derivado de una tradición de pensamiento que encuentra su máxima expresión en el marxismo; sin embargo, habrá que tomar distancia de él en la medida que el campo de la acción no será el puro transformar el mundo sino a su vez la formación y reproducción del particular como una entidad capaz de sostener la generalización social.

Si bien las revoluciones existen, lo hacen en tanto el cambio es la estructura del particular, no es de cualquier forma la condición de la historia humana ya que lo humano, como ya se explicó, se define en la relación de lo generalizado y lo particular en donde algunas veces uno cobra más importancia que el otro, cuando esto se hace manifiesto se observa el acontecer humano desde otro enfoque, evitando poner alguna polaridad moralista al mismo. Dejando así únicamente al acontecimiento como terreno de la acción y lugar de referencia de la vida cotidiana.

Cuando se logra superar momentáneamente la vida cotidiana se abandona la conciencia simple y se da paso a la autoconciencia, en donde se podrá observar la importancia de marcar esta relación que define la conciencia como lugar del acontecimiento.

Capítulo 4: Autoconciencia

Tras el largo recorrido conceptual que sirve como explicación del proceso mediante el cual se construye la conciencia y toda acción que parte de una intención, sin olvidar que la pregunta usada como punto de partida para esta disertación busca responder cuáles son las condiciones que llevan a tomar una acción en lugar de cualquier otra posible; siendo fundamental el análisis de la relación estrecha entre acción intencionada y pensamiento. En este punto del texto son necesarias algunas aclaraciones:

En primer lugar se dice que la conciencia es el medio en el cual se realiza el pensamiento, esto implica que son posibles algunas acciones que no pasan necesariamente por el medio de la conciencia, por ejemplo, si alguien se tropieza y cae como una acción no implicó otra cosa que un evento físico para realizarse, esto tienen como consecuencia que la conciencia no tiene ningún papel en la acción hasta el momento posterior a que ésta sucede; una vez que ha pasado el acontecimiento la conciencia ya puede percibirlo e incluso explicarlo si esto es pertinente. Esta clase de sucesos raros, aunque frecuentes, han sido estudiados por la filosofía de la mente (Lowe, 2000); aun así, no parecen aportar mucho a la teoría de la conciencia, además de ser objeto de la diferencia entre una acción intencionada y otra no intencionada.

En tanto la conciencia como lugar de residencia de la acción intencionada existen algunas críticas, ejemplo de ellas son las de corte biologicista en donde se argumenta que es el instinto y no la conciencia la base del proceso de acción, afirman que el comportamiento se realiza de forma determinada porque el organismo se encuentra configurado para eso, en un sentido tienen razón, si el organismo fuera incapaz de realizar la acción, ésta sería imposible, por ejemplo, en sentido estricto los humanos no pueden volar; para la conciencia es necesario poder percibir a la otredad, es decir, si no tuviéramos ojos probablemente la concepción del mundo sería muy distinta a la que se tiene, pero si no tuviéramos ningún sentido, la concepción del mundo ni siquiera existiría. El problema con esta clase de

argumentación es posterior a este primer nivel de análisis, cuando ya se cristalizó un momento de la conciencia se espera que la *realidad* se comporte de una manera específica, teniendo en cuenta que dentro de la *realidad* también está incluida la entidad consciente que la concibe, pero ocurre que la conciencia cambia y entonces las expectativas sobre la realidad también lo hacen, lo que resulta en una modificación dentro del marco de la acción.

Si se asume, como algunas formas de pensamiento, que los organismos siempre buscan gratificación ocurre que no hay un gratificador universal, lo cual es simple de observar si se piensa que el concepto de gratificación es propiedad de la conciencia, por lo que cualquier cosa podría ser gratificante hasta aquellas que dañan al propio organismo. Siendo el caso anterior cierto entonces al partir del punto de vista moral de un observador determinado no es posible que los organismos busquen siempre gratificación, ya que desde su punto de vista no siempre lo hacen, porque solo es uno entre el complejo campo de posibilidades dentro de las múltiples entidades con un punto de vista propio. Tampoco es posible seguir la idea desde cada conciencia particular siendo poco probable que todos los organismos consideren su acción como algo basado en puras recompensas. A lo más sería posible trabajar con supuestos existenciales que indiquen que existen organismos que basan su acción en obtener gratificaciones, teniendo en cuenta que para ser consideradas gratificaciones depende de la forma como éstas son definidas por el observador. Trabajar con esta clase de supuestos es un logro del análisis del funcionamiento de la conciencia, pese a no ser ninguna novedad epistemológica pues esto ha sido planteado ampliamente por la filosofía de la ciencia y del conocimiento a lo largo del siglo XX, ambas instancias cuya base es el estudio de los conceptos humanos, y como ya se puso de manifiesto la conciencia es el medio de ocurrencia de esta clase de conceptos.

En segundo lugar la relación fundamental conciencia/sociedad determina la mayor parte de las acciones y pensamientos que sostienen las entidades conscientes inmersas en ella, esto al encontrarse con marcos ya estructurados que rigen las relaciones de manera moral. Tomando en cuenta que la conciencia no es en sí

moral, es más bien cambiante, ésta tiende a asumir la forma instituida con la que se encuentra, razón por la cual se ve inmersa en mundos lingüísticos cargados de antemano de una estructura moral, entonces el sujeto actúa correlacionándola con el pensamiento, no obstante es prudente recordar que el lenguaje no es un logro de la conciencia sino de la sociedad humana. El resultado de esta interpelación es en ocasiones el lugar del conflicto para la conciencia que llega a cristalizar una estructura moral y la asume como su propio deber ser, dificultando el proceso del cambio, pero pese a esto obteniendo como resultado el beneficio de establecer una cotidianidad la cual a su vez facilita la vida en sociedad.

En tercer lugar y probablemente la más importante de estas consideraciones la identidad es una estructura fundamental para la conciencia ya que le permite *definirse* haciendo diferencia de la otredad y al mismo tiempo sustentar el cambio sin perderse a sí misma. Es la condición estructural donde radica la unidad de la diferencia y es lo primero que se crea como conciencia para así no confundirse con la otredad. En forma simple cuando se piensa o actúa no se crea la suposición de que la mesa, la piedra o el vecino son los que realizan dicha acción, se asume que fue uno mismo y no otro. Esta suposición nunca se pierde pese a los enormes cambios que acontecen en la conciencia, lo que cambia no es el sujeto de dicha conciencia sino la forma en que se concibe lo que la compone, a saber: la suma de sus relaciones puestas en unidad organizada. Es por esto que la identidad asume dos formas, una constitutiva: la que sostiene al yo como unidad; y otra declarativa: la que se presenta ante la otredad como momento cristalizado. Si esto no fuera cierto no se podría atribuir responsabilidad a ninguna entidad consciente dado que permanece en constante cambio, es la única forma de afrontar la temporalidad y la espacialidad en tanto propiedades de toda realidad que se defina como diferenciada.

Tras estas breves consideraciones es prudente entrar de lleno al estudio de la autoconciencia antes definida como conciencia de la conciencia, desde este momento la conciencia pasa de encontrarse en su estado simple a ser diferenciada.

Para empezar se tomará una cita extensa pero de amplio valor para esclarecer algunos vacíos conceptuales que todavía permanecen en el cuerpo de este texto.

<<Algo>> -un puro término presentado- sólo está determinado para Hegel cuando puede ser pensado como otro de otro: <<La exterioridad del ser-otro es la interioridad propia del algo>>. Esto significa que la ley de la cuenta-por-uno reside en que el término contado posee *en sí mismo* la marca-otra de su ser. O también: lo uno sólo se dice del ser cuando el ser es su propio no-ser, es lo que él no es. Para Hegel hay una identidad en devenir del <<hay>> (presentación pura) y del <<hay uno>> (estructura), cuya *mediación es la interioridad de lo negativo*. Hegel plantea que <<algo>> debe detentar la marca de su identidad. De lo cual resulta que todo punto de ser está <<entre>> sí mismo y su marca. La determinación consiste en que, para fundar lo Mismo, se requiere que haya el Otro en el otro. Ahí se origina el infinito.

La analítica es aquí muy sutil. Si lo uno del punto del ser –la cuenta-por-uno de un término presentado-, es decir, su límite o lo que lo discierne, se deriva de que él detenta su marca-otro en interioridad –que él es lo que no es-, el ser de ese punto, en tanto que una-cosa, reside en flanquear el límite: <<El límite, que constituye la determinación de algo –pero de tal manera que es determinado al mismo tiempo como su no-ser-, es el tope>>

El pasaje del puro límite [*pure limite*] (*Grenze*) al tope [*borne*] (*Schranke*) es el motor de una infinitud directamente *requerida* por el punto del ser.

Decir de una cosa que está marcada en sí misma como una, tiene dos sentidos, pues la cosa se torna de golpe, a causa de ello, en distancia entre su ser y lo uno-de-su-ser. Sobre uno de los bordes de esta distancia, la cosa, precisamente, es una, por consiguiente limitada por lo que no es ella. Tenemos allí el resultado estatal de la marcación, *Grenze*, el límite. Pero sobre el otro borde, lo uno de la cosa no es su ser, la cosa es en sí misma otra que ella misma. Esto constituye su, *Schranke*, su tope. Pero el tope es un resultado dinámico de la demarcación, ya que la cosa, necesariamente, lo sobrepasa. En efecto, el tope es el no-ser por el cual adviene el límite. Ahora bien, la cosa es. Su ser se consume atravesando el no-ser, es decir, sobrepasando el tope. La raíz profunda de ese movimiento reside en que lo uno, si marca el ser *en sí mismo*, es sobrepasado por el ser que él marca. Hegel tiene la

intuición profunda de que la cuenta-por-uno es una ley. Pero como quiere a toda costa que esta ley sea una *ley del ser*, la transforma en deber. El ser-de-lo uno consiste en el hecho de que es *necesario* sobrepasar el tope. La cosa está determinada en tanto deber-ser ese uno que ella es, no siéndolo: <<El ser-en-sí de la determinación, en esa relación con el límite, quiero decir consigo como tope, es *deber-ser*>> (Badiou, 1999, págs. 184-185).

Pese a la complejidad de lo expuesto por Badiou es sobresaliente como puede presentar una de las tesis más importantes de Hegel de una manera tan concisa, el planteamiento que es fundamental resaltar es el que hace referencia a la forma en como constituye Hegel el cambio como deber ser, ya que de aquí en adelante será crucial para la elección que supone la autoconciencia. También se puede entender la noción de límite que pertenece al marco relacional de la otredad como puro exterior, y de tope que se encuentra en la forma que asume la relación de la unidad consigo misma. Siendo está última un resumen de la idea de cambio sostenido o hacia el infinito que es base de la conciencia simple. Hegel al asumir este camino como si tuviera la forma única del cambio condena a la unidad del ser a mostrarse siempre incompleta, es decir, a devenir como constante deber ser. El problema de esta clase de pensamiento es que desdeña las relaciones presentes en función de las futuras. Es por esto que la idea de autoconciencia que será sostenida en este texto entra en conflicto con la postura hegeliana, al buscar darle igual valoración a lo presente como un existencial necesario en vez del futuro como un universal inalcanzable o espíritu absoluto constituido de puro pensamiento, razón principal por la que se busca sostener una postura que no vea el cambio por el cambio mismo, como deber ser de la unidad sostenida por la conciencia.

Autoconciencia en Hegel

Se hará un breve recorrido por el planteamiento hegeliano de la autoconciencia intentando exponer de manera clara la postura que sostiene dentro de la *Fenomenología del espíritu* y contrastándola con algunas ideas que permiten marcar la diferencia con dicha postura.

El primer problema que encuentra el análisis de la autoconciencia es el de definir el objeto con el que encontrará su diferencia para poder determinarse. La dificultad recae en que no existe un objeto externo independiente al cual encontrar como otredad definitoria capaz de repercutir en la formación de la conciencia, la pregunta entonces es ¿qué pasa cuando se pone a la conciencia como el objeto de sí misma? Lo que encontramos es:

una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero (...) el yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo (Hegel, 1807/1966, pág. 107).

Se nota como es sumamente difícil escapar de la relación con uno mismo, siendo así que se vuelve necesario explicar a la conciencia no como una acción sino como una estructura. En principio lo sensible y lo percibido (la acción de la conciencia) que hablan sobre el mundo se han de volver irrelevantes, ya que no en su contenido sino en su forma se transformarán en el objeto de la diferencia de la conciencia, donde la autoconciencia como algo reflexivo es capaz de superar la forma de esta otredad, del contenido puro de la conciencia misma, para ponerla en unidad consigo misma, dejándola al descubierto como aquello que es en sí, a saber: una estructura.

el mundo sensible es para ella una subsistencia, pero una subsistencia que es solamente *manifestación* o diferencia, que no tiene *en sí* ser alguno. (...) La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma (Hegel, 1807/1966, pág. 108).

Es posible notar el problema que comienza a presentarse bajo el entendimiento de la estructura como algo único, siendo planteada de esta forma solo quedará entender a la autoconciencia como una forma de conciencia pero ésta ya diferenciada, aun hasta este momento conciencia sin mundo porque solo se le está viendo como estructura. Aparecerá entonces en el deber ser del flujo constante del cambio la escisión entre la estructura y la acción que finalmente Hegel llamará en el momento de la identificación del yo consigo mismo *espíritu absoluto*, la cárcel y

el calvario que resulta de poner al proceso como máxima en lugar de detenerse un tiempo en todos los momentos concediéndoles un valor similar al del proceso completo.

Así es como se logra volver a la conciencia simple un objeto y a la autoconciencia una unidad que cumplirá con la tarea de poner en relación las diferencias presentes en la conciencia, a esta última se le llamará vida y, como ya se puso de manifiesto, en ella se encontrarán la infinitud de las relaciones primeramente concebidas, apareciendo como un cúmulo de cosas que giran sobre un único eje; mientras tanto es en la autoconciencia como superación de este infinito donde cobra sentido el proceso que fue llevado a cabo por la conciencia, ya que si quisiera ser visto por la propia conciencia simple no sería entendible pues se manifestaría como puro flujo de momentos que aparecen instantáneamente para luego ser consumidos por los siguientes en constante devenir. “Pero la diferencia de estos miembros entre sí como diferencia, no consiste en general en ninguna otra determinabilidad que la determinabilidad de los momentos de la infinitud o del puro movimiento mismo” (Hegel, 1807/1966, pág. 109).

Se ve entonces como los momentos en flujo solo tienen forma de objeto por medio de otro, aunque este otro se encuentra condenado a retornar infinitamente al proceso. La conciencia de la conciencia una forma de ella que ahora se manifiesta de manera diferenciada. “Pero, a la inversa, la superación de la subsistencia individual es también su producción” (Hegel, 1807/1966, pág. 110). Siendo la tragedia infinita este inevitable retorno; sin embargo, el consumir el cambio no se logra dejando lo anterior en el olvido, aún se conserva el recuerdo de la vida pero esta vez como concepto, en lugar de encontrarse solamente dentro de ella ahora es posible pensar sobre ella. Hegel pese a esto decide dejar al concepto como absoluto haciendo a un lado la posibilidad de intervenir en el proceso de una forma distinta a la mera observación del movimiento. “Ahora bien, lo que en primer término acaece en sí es al mismo tiempo para la conciencia y es, asimismo, duplicado él mismo, es tanto para la conciencia como es su ser para sí o su propio obrar” (Hegel, 1807/1966, pág. 465). Esta cita marca la conclusión a la que llega Hegel en el espíritu absoluto y nos dice que todo lo que es para la conciencia es producto de sí

misma como su propio obrar, lo que implica que todo en la conciencia es *razón* entendida como el concepto del concepto y por lo tanto no es acción concreta sobre algún momento de la vida, solamente es el descubrimiento del mundo a través de sí misma por medio de la relación que sostiene con la otredad que es el mundo.

Pese a la necesidad de marcar una diferencia con la postura hegeliana en el papel de las entidades autoconscientes, aún es necesario entender primero la forma que toma la autoconciencia, ya se habló de su papel como diferencia, ahora hace falta estudiar la forma de su experiencia.

Primero al ver al otro (la conciencia simple) como lo negativo, adquiere certeza de sí misma, para luego darse cuenta de lo mucho que está determinada por él. "Para que esta superación sea, tiene que ser este otro" (Hegel, 1807/1966, pág. 112). Por lo tanto, para que se pueda hablar de autoconciencia como proceso se requiere de otra autoconciencia y es aquí donde el flujo encuentra su máxima repetición, Hegel asume que al reunir la conciencia con la autoconciencia se realiza una segunda autoconciencia capaz de observarla (El espíritu absoluto); pero, pierde de vista que el proceso es recursivo, por lo que él mismo va trazando la cárcel del conocimiento a manera de realidad sin planteárselo deliberadamente.

En este momento es posible ahorrarse la discusión sobre esta cárcel en función de seguir con el análisis de la experiencia de la autoconciencia, aun así no debe ser olvidada ya que es la consecuencia última de todo pensar sobre el pensar.

La autoconciencia realiza un proceso similar al de la conciencia, manifestado en múltiples momentos, pero, al igual que con la conciencia, para entenderla como unidad de su propia diferencia (como estructura) es necesario no estancarse en ninguno de ellos y observarla como el infinito donde se reúnen, con la forma de su estructura no parcializada. En este sentido la autoconciencia siempre se intuye como superación de sí misma, solo así es capaz de lograr su reconocimiento pero con la condición de nunca aparecer como unidad completa para sí misma ya que se encuentra en constante relación consigo misma como si estuviera duplicada en todo momento, la conciencia que ve y la conciencia que es.

Al plantear el proceso de la autoconciencia de esta forma Hegel evita la posibilidad de la determinación simple de algo como unidad carente de otredad, algo que

procura remarcar mucho dentro de la *Fenomenología del espíritu* aunque siempre dejándolo de manera implícita, afirma que todo lo que se conoce es conocido siempre en relación a otro. Una consecuencia de este planteamiento es la imposibilidad de determinar cualquier identidad como unidad indiferenciada.

Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro *ser para sí* (Hegel, 1807/1966, pág. 116).

La metáfora sobre la vida y la muerte es bella e importante, solo al arriesgar la vida y perderla la autoconciencia se consagra en su independencia de la conciencia, sin embargo, no hay muerte sin antes haber existido la vida y de esta forma éstas se encuentran en todo momento relacionadas, van y vienen constantemente⁶. Es una figura bella que muestra como para avanzar como vida es preciso sacrificarla, perder lo que ya se tiene seguro en algún momento romper con lo allí cristalizado, para devenir vida nueva, no mejor o peor que lo anterior solo diferente abriendo la puerta a nuevas posibilidades.

Ahora es preciso analizar una de las figuras más conocidas del texto hegeliano, la del señorío y la servidumbre, las cuales aún forman parte del análisis de la autoconciencia. “una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*” (Hegel, 1807/1966, pág. 117).

El señor es el yo o la autoconciencia que se ve a sí misma como tal, no sin olvidar que solo lo es en su relación con el siervo (lo otro y la conciencia simple donde se reúne) este último es el mediador de todo el proceso del primero. El siervo es la figura de la autoconciencia que presenta su independencia como negatividad de la coseidad, en ese sentido es el lugar donde la coseidad (mundo externo) se transforma.

⁶ Esto no quiere decir que el proceso se efectuó en todo momento, solamente implica que se tiene hacia lo otro, se obliga a no permanecer en sí mismo y por lo tanto el cambio es parte fundamental en la dialéctica de la vida y la muerte e inevitablemente deberá llevarse a cabo.

el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma (Hegel, 1807/1966, pág. 118).

Pese a la transformación las cosas se mantienen calmadas, el juego de las fuerzas está en equilibrio, ya que el señor se nota a sí mismo dependiente no se encuentra como absoluto fuera de su relación con el siervo y este último se da cuenta de que también es negatividad absoluta y se separa de la coseidad mediante su trabajo (el de la formación del mundo como sí mismo). Esta cualidad del siervo que le permite reconocerse de manera completa logra la superación de ambos momentos: donde el señor es pura independencia y el siervo pura mediación. Reconociendo a ambos como el sí mismo de la autoconciencia.

En el señor, el ser para sí es para ella *otro* o solamente *para ella*; en el temor, el ser para sí es *en ella misma*; en la formación, el ser para sí deviene como *su propio* ser para ella y se revela a la conciencia como es ella misma en y para sí (Hegel, 1807/1966, pág. 120).

Es así como se logra la libertad completa de saberse como algo, pese a semejante logro esta sabiduría no es capaz de modificarse a sí misma como la estructura de la autoconciencia, tendrá que manifestarse un retorno para concretar la acción y regresar al flujo de la vida.

Al lograr la libertad la autoconciencia se coloca como puro pensamiento tanto de sí (señorío) como del mundo (servidumbre) y es el momento donde todo le pertenece aunque únicamente de manera abstraída, a modo de razón, por lo que esta libertad es libertad sin vida, toma todo lo que pertenece y se deslinda de las cosas en tanto entidades independientes.

su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular, en conservar la carencia de vida que constantemente *se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento* retirándose

del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer (Hegel, 1807/1966, pág. 123).

Esta autoconciencia solo logra ver la vida como pensamiento de ella, por lo que todo el contenido en este concepto se encuentra ya elaborado, se encuentra determinado por algo que no es como tal ella misma, siendo así que se vuelve indispensable progresar, perder el temor a salir del refugio de uno mismo. A este primer momento que ahora está listo para verse superado se le conoce como estoicismo pero habrá que seguir adelante para dar paso al escepticismo.

El escepticismo a su vez da forma a la autoconciencia ya no como una visión del mundo que le pertenece a ella misma, sino como una realización de su forma múltiple y el entendimiento de la pura negatividad que es frente a este mundo.

El escepticismo pone de manifiesto el *movimiento dialéctico* que son la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; y pone de manifiesto, asimismo, la inessentialidad de lo que es válido en la relación entre señorío y servidumbre y de lo que vale como algo *determinado* para el pensamiento abstracto mismo (Hegel, 1807/1966, pág. 125).

Es en esta negatividad donde el escepticismo de la conciencia encuentra su propósito, en el dar muerte a todo lo que en algún momento se encontraba cristalizado como la vida entera y de esta forma demostrar nuevamente lo mucho que las otredades se encuentran relacionadas en el proceso de determinarse las unas a las otras. Ya sea con la forma de la vida o a la manera de la muerte no les es posible escapar de la dialéctica construida por medio de su relación ni el yo como autoconciencia ni el mundo de objetos inmersos en ella.

Pero precisamente por ello, esta conciencia, en realidad, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez. Y dicha conciencia es esto para sí misma, pues ella misma mantiene y produce esta confusión en movimiento (Hegel, 1807/1966, pág. 126).

Se nota entonces que el escepticismo perfila una figura de unidad particular, la del proceso dialéctico, pero no logra reunirla todavía ya que en su naturaleza escéptica lo que hay es negación de cualquier momento en lugar de la aceptación sobre la dependencia de todos los momentos como la estructura de lo ente. Siendo necesario a consecuencia de esto superar al escepticismo para encontrarse nuevamente con la identidad autoconsciente, logrando ver, esta vez de manera completa, a la autoconciencia nunca más como algo duplicado, no más como lados que van y vienen en una dialéctica de fuerzas, sino como el lugar donde se llevan a cabo todos estos cambios.

Aparece entonces la conciencia desventurada “ella misma es la contemplación de una autoconciencia en otra, y ella misma es ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia” (Hegel, 1807/1966, pág. 128). Como se ha ido exponiendo a lo largo de esta tesis no es un proceso sencillo el de comprender como se logra la unidad de la diferencia, parece contradictorio decir que todo es en momentos mutables, mientras que en otros se torna inmutable, pero solo dentro de esta contradicción tiene sentido el cambio. No hace falta más que alzar los ojos hacia la naturaleza y observar para comenzar a notar como todo aquello que permanece estancado demasiado tiempo parece y su realidad se extingue. Conceptos como el de verdad, bien, justicia, ser, etcétera caen en el error del absoluto estancamiento, se deriva de esto que no es necesario acceder a ninguno de estos conceptos para vivir en este mundo. Las cosas solamente son, las entidades conscientes son a su vez cosas, cosas que viven y se vuelven concipientes, pero también han de morir y tornarse nutritivas para el mundo al que le deben tanto, ya que se han nutrido de él para lograr desarrollarse.

De esta manera la autoconciencia logra darse cuenta del intrincado manufacturarse del proceso y puede como hace Hegel pretender convertirse en *espíritu absoluto* o simplemente regresar al flujo y ser una parte más del mundo. Por lo menos estas son las opciones que aparecen tras plantearse al mundo y a sí misma de la forma como solo pueden ser conocidas por ella. Al final para las entidades autoconscientes solo existe la certeza de que aquello que conocen es siempre parte

de una serie de relaciones que las determinan, incluyendo desde luego la relación consigo mismo.

Así la autoconciencia se encuentra como entidad configurada más nunca como su esencia, es necesario recordar que ésta es inalcanzable ya que se encuentra en constante devenir y relacionarse por lo que cuando es pensada nunca es esencia de sí misma, siempre lo es de algún otro o como dice Hegel “Pero, al mismo tiempo, esta esencia es el *más allá* inasequible, que huye cuando se le quiere captar o que, por mejor decir, ha huido ya” (1807/1966, pág. 132). Y al igual que la esencia del yo, la del objeto tampoco puede ser conocida, por lo que solo queda dejar eso de lado, recordando que no es necesario para vivir, y buscar un nuevo horizonte en donde ya no se busquen más *cosas en sí como esencias singulares*, ahora será necesario plantearse las cosas por aquellas relaciones que aparecen determinándolas para entender su estructura relacional. La autoconciencia pasará pues del estado donde se piensa pura independencia a uno donde comprende que parte de sí misma es la relación que estableció como conciencia simple con la realidad, a la cual dona parte de sí, recibiendo otra similar del lado del mundo, logrando al final una identidad que no dependerá absolutamente de sí misma, obligando entonces a todas las entidades autoconscientes a ser responsables por el mundo de la misma forma que el mundo se responsabiliza de ellas. “La relación *mediata* constituye la esencia del movimiento negativo en el cual la conciencia tiende en contra de su singularidad la que, sin embargo, como *relación es en sí* positiva y producirá para ella misma *su unidad*” (Hegel, 1807/1966, págs. 136, 137). Hegel reconoce nuevamente el papel de la otredad en la determinación de la autoconciencia, la marca como una liberación del peso de sí misma como el sujeto absoluto de la acción, al proponer al otro como determinante la acción tampoco puede partir de una entidad como algo absolutamente individual, debe y en cierto sentido está obligada a considerar a este otro, recordando que una buena parte de sí misma está compuesta por esta relación.

Pues la renuncia a la propia voluntad sólo es negativa de una parte, de acuerdo con su concepto o en sí, pero es al mismo tiempo positiva, a saber, la posición de la

voluntad como un otro y, de un modo determinado, la posición de la voluntad, no como algo singular, sino universal (Hegel, 1807/1966, pág. 138).

Es necesario comprender que la postura que asume Hegel se queda de un lado, a saber: el de las entidades con conciencia. Él piensa que *la razón* le da la posibilidad única de expresar al otro por medio de sí. Hegel tomará la *decisión* de poner al *sujeto de razón* como la parte *fundante* de la realidad siendo ésta la manera como concluye su disertación sobre la autoconciencia para abrir paso a la razón:

Pero, en este objeto, en el que su acción y su ser, como ser y acción de esta conciencia *singular* son para ella ser y acción *en sí*, deviene para ella la representación de la razón, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta *en sí* o toda realidad (Hegel, 1807/1966, pág. 139).

En esta afirmación asume todo el camino que recorrerá hasta llegar al *espíritu absoluto* concipiente de toda realidad y al mismo tiempo al enlazar la acción con la otredad se abrirá paso para plantear un sistema ético y moral unilateral, aunque considere a los otros, la familia, el Estado, la cultura, la religión, solo lo hace con la forma de sus determinaciones particulares y no más como una relación donde ambos lados deben tener el mismo peso y capacidad transformadora. Esto será planteado con más detalle por Hegel en los capítulos de la *Fenomenología del espíritu* que hablan sobre *el espíritu* y *la religión*.

En cierta forma al plantear como lo hace a la acción y al sujeto se quita la responsabilidad absoluta sobre sus decisiones, atribuyéndoselo a la mera relación con las otredades que lo interpelan, pero esto es considerado dentro de esta tesis como un error ya que es regresar a plantear al pensamiento y la acción dejándolas fuera del mundo. Solo será acertado este pensamiento mientras se mantenga como puro concepto y razón de la realidad, pero dejará de serlo conforme se asuma una parte del mundo, dándole el mismo valor que aquel conferido a uno mismo.

La anterior consideración acerca del valor que tiene el mundo y el sí mismo dentro de la acción es la base para posteriormente poder construir una tesis ética que sea adecuada para la época por la que atraviesa el mundo, sin embargo, esa tesis se encuentra aún lejos de estar desarrollada, aun así es necesario que se mantenga

presente en el pensamiento, ya que las acciones derivadas de un sistema ético autoconsciente han de adquirir un peso específico para la vida de los sujetos que se decidan a llevarlas a cabo.

Finalmente es momento de preguntar ¿qué deja el análisis sobre la autoconciencia? En primer lugar pone de manera clara la posibilidad de las entidades conscientes de observarse a sí mismas, con todo y las limitaciones que esta observación puede tener; de poder concebir la forma como se define la estructura unificadora que es la conciencia y de mantener siempre presente el mundo de relaciones con la otredad que en principio son sus determinantes.

En segundo lugar muestra que todo conocimiento al ser mediado nunca entra en contacto inmediato con el ser de ningún objeto presente para la conciencia, en otras palabras todo conocimiento es conocimiento de una conciencia que realiza la cuenta por uno de la realidad. Haciendo la unidad de la diferencia es como se confiere identidad a sí misma y al mismo tiempo al mundo con el que se encuentra en contacto. También pone de manifiesto que todo pensamiento reflexivo nunca es parte de la conciencia simple la cual solo se limita a actuar con el mundo.

En tercer lugar manifiesta que toda realidad es una construcción en tanto realidad conocida, postulado similar al del constructivismo radical (Luhmann, 2000), aunque planteado desde la vía de la conciencia. Además muestra como la conciencia y la realidad tienden la una a la otra, siendo así que cuando alguna cambia la otra hace también su parte, específicamente comprende que cuando la autoconciencia pretende conocer a la conciencia ambas son transformadas.

Finalmente y el más importante de estos aprendizajes, la autoconciencia como observadora de la conciencia y del mundo es incapaz de accionar sobre él de manera directa, está condenada a retomar la forma de la conciencia y cristalizar un nuevo momento que le permita establecer una vida cotidiana e integrarse nuevamente al flujo del mundo, las analogías de la vida y la muerte planteadas por Hegel lo muestran de manera certera, cuando se observa *la vida que es allí como momento cristalizado*, ésta parece y permite el paso hacia el cambio. Solo mediante este proceso se logra dejar fluir la vida sin establecer monolitos que la estanquen, llevándola a la larga hacia la muerte en conjunto con el sujeto encadenado a ella.

Para finalizar esta tesis se hablará sobre la acción que han de tomar las entidades cuya conciencia ahora se manifiesta diferenciada, así como de la nueva relación que pueden establecer con el mundo y consigo mismas. También del peso que este cambio de perspectiva tiene para la psicología.

De la acción y la conciencia diferenciada

En la vida cotidiana se vive con el mundo, asumiendo que aquello que se piensa sobre él es verdadero. En esta idea sobre la verdad de las cosas es donde se encuentra el sentido necesario para poder interactuar con ellas. Esta acción se realiza de forma irreflexiva de manera general, a menos que se encuentra un caso particular donde se contravenga la expectativa sobre la verdad en la forma de este mundo. Siendo así la identidad que se asume sobre uno mismo y sobre las cosas con las que se relaciona es usualmente estable. La identidad entonces parte de la percepción, de la intuición de cierta expectativa; sin embargo, no está configurada basándose en el sí mismo de manera unitaria.

Si la identidad parte de la relación entre el mundo y la conciencia, parecería correcto decir que ambas identidades son una misma ya que al estar relacionadas de esta forma si una cambia la otra lo hace a su vez. Siendo este el caso ¿es posible decir que uno puede conocerse a sí mismo? ¿es posible afirmar que las acciones que una entidad consciente toma parten de ella misma? Las respuestas en ambos casos tendría que ser negativa, no es posible decir lo que uno es, de la misma forma las acciones que se toman no son absolutamente imputables a un sujeto concreto, si se llega a tocar una pluma ésta se mueve, pero sin el contacto de la pluma con el sujeto de la acción no es posible que se escriba, la acción solo tiene cabal sentido porque ambos objetos existen, de cualquier otra forma sería ilógico, la acción no tendría sentido, permanecería como un evento aislado en medio de la nada, pero en medio de ella no existe acción ni pensamiento que la defina como tal.

Es el camino más sencillo para la teoría asumir que el mundo define a las entidades inmersas en él o al revés que la entidad capaz de pensar es la que define al mundo. Enunciados como infancia es destino o el entorno determina a los sujetos a ser de una forma u otra caen dentro de la primera clase de explicación; enunciados como

el hombre domina a la naturaleza por medio de su razón o todo lo que es el mundo depende de quien lo piense, se ven atrapados en la segunda clase de explicación. Ambas fallan en comprender que no es ni el uno ni el otro el de mayor valor, ambos tienen la misma importancia al momento de determinarse, solo son en tanto ninguno de los dos falta o ¿acaso hay algo en el pensamiento que no parta de la diferencia? En el nivel más básico de la conciencia, el de la percepción y la acción aun no diferenciada internamente, la forma de la realidad nunca es cuestionada. Se puede decir que ambos el yo y el mundo toman un papel pasivo, solo se expresan, chocan irremediamente una y otra vez, es únicamente tras reflexionar que las entidades conscientes pueden dar cuenta de ello, tras observarse a sí mismas pueden notar lo mucho que dependen del mundo que con el que van chocando para definirse, adquirir límites, tomar identidad; pero, hace falta intuir que esto no pasa del otro lado de la relación pues sería demasiado arriesgado decir que el mundo tiene algún interés en definirse, el mundo solo actúa con todo lo que hay en él, no necesita pensar sobre su acción ya que no representa ningún sentido. Es posible preguntar si a las entidades conscientes les significa algo esta reflexión, probablemente sí, el sentido seguramente recaiga en la utilidad que tiene para permitirles viviendo dentro del mundo.

Lo que pasa cuando una conciencia diferenciada reconoce la importancia de la reflexión, cuando la autoconciencia lo nota ocurre un cambio, se deja atrás la pasividad que era la forma de la acción, uno se vuelve parte activa de ella, ahora el sujeto escoge y aunque decida seguir dejándose determinar por el mundo sin intervenir en el proceso, ya no es posible argüir que no se sabía que esto estaba sucediendo, este simple hecho otorga responsabilidad. La diferencia principal entre una conciencia simple y una diferenciada es que las entidades que poseen la segunda son capaces de decidir sobre la forma en que se determinan, permitiéndoles a su vez cambiar la forma como determinan al mundo. Es de suma importancia remarcar que esta decisión no se toma por uno mismo, ya que aquello que se conoce sobre uno está determinado por el mundo, esto afecta en la forma y las posibilidades de decisión que se tienen. Pero ahora el mundo que afecta a la conciencia es un poco más conocido, por lo que toda elección que parta de la

reflexión, si bien no depende enteramente de uno mismo, tampoco se hace completamente a ciegas.

Por ejemplo si se asume que $x=1$ donde "1" se entiende como el factor que unifica al infinito de posibilidades contenido en "x", esta relación es similar a la que propone Hegel ya que la identidad está cargada hacia un lado de ella. Como se puede ver "x" no es idéntico a "1"; pero, están relacionados, "1" pone a x en unidad y le confiere identidad. En esta clase de relación "1" tiene un carácter absoluto ya que indistintamente del infinito de posibles cambios que pueden suceder en "x" el resultado acaba siendo siempre el mismo, de hecho es solo porque "1" permanece que "x" puede ser pensada.

Para representar la relación entre la conciencia y el mundo que en este trabajo es planteada es necesario presentarla como $x=y$ donde una variación en cualquiera de los extremos implica un proceso similar en el otro, por lo tanto no permite la existencia de ningún absoluto ya que ambos factores pueden estar en cambio constante siendo su identidad afectada por cualquier movimiento, logrando esto sin perder su forma independiente representada por "x" y "y" esto dado que ninguna de las dos finaliza por convertirse en la otra logrando que sea obligatorio que sus contenidos sean diferentes. El signo de "=" no denota entonces igualdad entre dos factores, solo indica que se relación variando en conjunto.

Este ejemplo ilustra la forma en la que el mundo para el conocimiento es una construcción; sin embargo, no deja de tener límites porque ni el mundo es la conciencia ni viceversa, y ambos son necesarios para generar algo que pueda ser pensado. Dejando claro que todo cambio por cualquiera de las partes trastoca el sentido que se asume de ambos, transformando la forma en que se establecerá la vida cotidiana.

El papel de la autoconciencia es finalmente seleccionar, tomar decisiones sobre cómo definirse a uno mismo, decisiones claro está que no pueden desdeñar lo que desde el mundo se obtiene, pero capaces de intervenir en la forma que toman las relaciones que establece. Elegir, como si se jugará en un mundo de piezas de LEGO, decidir si construir la identidad con base en unas creencias particulares en vez de otras, aun descartadas aquellas piezas que no son elegidas para jugar

tampoco desaparecen en el olvido, quedan siempre a manera de historia, simplemente se ocupan de un modo distinto que antes, ya que al final si esas piezas no existieran las otras con las que uno si elige jugar para determinarse perderían sentido. Se encuentra un bello ejemplo de esto en el pensamiento oriental, *el Ying y el Yang* se encuentran opuestos pero al mismo tiempo confundidos, entendiéndose que los dos desaparecerían si tan solo uno de los dos llegara a hacer falta, de hecho su forma circular hace pensar que están siempre girando, fluyendo como las olas de la vida, volviendo menos obvio cuál es el blanco y cuál es el negro en esa realidad, confundiendo el límite de uno con el otro que dejan caer gotas de ellos mismos en medio de la esencia de su contrario.

A este proceso de autodefinición por medio de la toma de decisión autoconsciente de la forma de relacionarse con el mundo se le llamará *toma de postura*, al denominar este fenómeno como algo que parte de la autoconciencia tiene como implicación el compromiso ético con dicha decisión, que si bien no creará una moral absoluta, si hará una transitoria, que deberá ser puesta a juicio para poderla sostener, reafirmar o transformar cuando las determinaciones de la entidad autoconsciente que la sustentaban cambien.

En esta toma de postura se encuentra la necesidad de considerar al otro, ya sea asumiéndolo o desdeñándolo, pero ahora que existe un compromiso con la postura elegida existe la obligación de asumir las posibles consecuencias que vengan con ella. Por desgracia explicar la implicación ética a cabalidad así como sus corolarios será relegado en este momento para otro trabajo con pretensiones más amplias, por lo mismo es posible entender la presente tesis como una de las bases necesarias para plantear esta ética y darle validez argumentativa.

La conclusión a la que se llega es que si bien están determinadas por su relación con el otro, las entidades autoconscientes pueden decidir en parte sobre su acción y la manera como pretenden determinar al mundo, lo que las hace responsables de su vida, dejándolas en la posición de elegir como vivir en el mundo.

Esta elección como todas las demás será momentánea ya que regresará al ciclo de la conciencia y se cristalizará como el sentido manifiesto para la vida cotidiana, necesariamente momentánea porque pretender obligarla a ser la verdad absoluta

será regresar al error de creer que se puede pensar algo distinto de pensamiento. Las elecciones autoconscientes habrán de ser revisadas, reflexionadas y nuevamente diferenciadas, más nunca olvidadas, el cambio permitirá a la conciencia seguir fluyendo con el mundo en vez de esperar que éste se detenga con la forma de la conciencia.

Del papel de la psicología

¿Cuál sería el papel que debe tomar la psicología frente a las entidades conscientes humanas tras la definición anteriormente establecida? En primer lugar, para poder ser considerada e importante en cualquier contexto debe intentar resolver las diferencias internas entre la multiplicidad de conocimientos que genera su disciplina, no con esto integrarlos en una sola forma de pensamiento, pero si reconocer su valor en los distintos niveles de la realidad que abarcan, ya que a final de cuentas todos estos niveles son necesarios para entender la forma de la psique. La psicología entonces debería hacer la unidad de la diferencia dentro de sí misma fungiendo como la estructura que permite relacionar todos estos conocimientos.

A su vez es necesario para la psicología desempolvar, revisar o acaso transformar muchos de los hoy en día anquilosados conceptos provenientes de un tiempo ya hoy en estos momentos muy lejano, en donde ciertamente fueron pertinentes y le dieron vida. De la misma forma debe evitar caer en nuevos dogmatismos que sustituyan a los anteriores, por ejemplo, en el caso concreto de la psicología social, es necesario dar su justo valor al conjunto de teorías que componen el giro lingüístico, tomando de ellas aquellos elementos que pueden aportar algo para la comprensión del fenómeno psicológico, en vez de asumir al lenguaje como el nuevo absoluto donde se explican todos los fenómenos sociales, provocando el encarcelamiento del pensamiento en una sola forma que va a reducir las posibilidades de entendimiento y la forma como habrán de pensarse los acontecimientos que ocurren dentro de la realidad.

De la misma manera que los demás conceptos, esa conciencia o ese yo en el que se debe estar pensando justo ahora son distintos a los que antes eran conocidos, ya que se les ha agregado la categoría del otro haciendo imposible no considerarlo

dentro de la reflexión, un otro que no se debe limitar a personas sino que debe abarcar todo lo que se encuentra en relación con el sujeto consciente.

Por estas razones la psicología tiene que ser un puente entre el pasado individualista, rebosante de egoísmo y negación del otro junto con todo lo que él puede aportar al conocimiento; dando paso a un nuevo presente quizá por su forma un tanto más a la deriva, posiblemente con una verdad menos certera y aun así mucho más considerado, dejando de lado la esperanza de definir el mundo entero como solamente uno, abriendo así la posibilidad de un futuro de antemano definido, pero por esto mucho más libre, mayormente comprometido con las decisiones que valla tomando, porque en este presente la responsabilidad no se puede dejar de lado.

El psicólogo tendría el papel de ayudar al humano a tomar consciencia de sí, a ser autoconsciente, permitiéndole resignificar su presente, suprimir un poco la angustia de encontrar el sentido (o encontrarse en medio del sentido) dejándole aceptar quien es lejos de toda imposición, para que así logre tomar decisiones sobre sí mismo. Pero con el entendimiento de que este sí mismo es en muchos sentidos un nosotros, la identidad ha de dejar la cárcel del individuo para enjaularse en lo compartido, lo cual es sinceramente mucho más que todo aquello que en momentos parece separarlo del mundo.

Nuevamente igual de importante que hacer unidad de la diferencia entre la conciencia y el mundo, ha de ser cerrar las brechas en la disciplina y hacia afuera de ella, no se debe de olvidar que trabajos como el presente solamente pueden construirse siguiendo una pluralidad de enfoques, acercándose a lo distinto para poder volver a pensar sobre lo propio. Así la psicología se hermana con la filosofía de manera que ambas poseen igual trascendencia en la reflexión sistemática del cambio, siendo este el último punto que debe permanecer en la memoria.

No es posible evitar el cambio ya que vivir es estar condenado a realizarlo, ocurre en todos los niveles, por ejemplo en una pareja, que son dos que cambian juntos y en el camino del cambio ven si este los acerca o los comienza a distanciar, pero aceptando la inmanencia del cambio les será más fácil decidir esforzarse para seguir deseando estar el uno con el otro nuevamente, en vez de continuar

esperando algo que hace tiempo dejo de ser, decidir trabajar el uno con el otro con la firme voluntad de soportar aquello que venga a distanciarlos. Así en la vida es necesario tomar en cuenta el cambio para seguir en movimiento, disfrutando cada momento porque en esta efímera y frágil existencia no es posible saber cuándo algo que ahora es deja de serlo. Esta es la definición del arte de vivir en contacto con el tiempo, el saber el valor de cada instante, ya sea que llene el marco del sentido o permanezca silencioso en el olvido.

Una vez más la psicología ha de ser un puente, pero es el papel de los psicólogos tomar postura ética, política, social y existencial; para darle un sentido particular a su disciplina, por lo que no existe otra opción que seguir trabajando día con día para que este sentido sea uno con el que se permanezca satisfecho.

Conclusión

Es necesario en este momento para poder cerrar con este trabajo explicar el proceso mediante el cual fue adquiriendo su forma más acabada. El punto de partida al plantearse como una tesis sobre filosofía de la psicología era la revisión de algunos de los conceptos fundantes de la disciplina psicológica, principalmente aquellos que con el paso del tiempo han sido sistemáticamente dejados de lado, ya sea por la juventud disciplinaria y la necesidad de la psicología de consolidarse como una ciencia; o por la carencia de una reflexión propia en conceptos heredados de otras muy diversas tradiciones de conocimiento, pero que al ser centrales en el desarrollo del pensamiento psicológico es necesario que se asuman como propios de análisis al ser fundamentales para el desarrollo de la disciplina

Una reflexión de esta índole se vuelve aún más necesaria considerando la época en la que la humanidad se encuentra, donde la multitud y velocidad de todas las opciones que se presentan en el mundo de posibilidades para la acción de cada sujeto, lo interpelan a estar en constante toma de decisión en contextos eminentemente plurales. Ante lo cual todo esfuerzo que se permita a sí mismo detenerse un momento en medio de este movimiento para reflexionar sobre el estado de las cosas debe resultar en una aportación de provecho.

En este proceso de reflexión se asumió como columna vertebral el concepto de conciencia y se emprendió un viaje teórico para determinar su estructura, con la finalidad de proponer a ésta como marco de referencia para el entendimiento de la acción de las entidades conscientes.

Tras plantear a la conciencia como la estructura relacional cuya función consiste en establecer la unidad de la diferencia que determina la psique, se establecen como punto de unión entre las diversas otredades referidas a una entidad particular la identidad estructural que consta de una parte constitutiva y una declarativa; sustentando así, la cualidad que compone a las entidades conscientes de permanecer en unidad al mismo tiempo que pueden sustentar el cambio.

Luego de determinar el papel de las estructuras que sustentan a las entidades conscientes se intentó hacer referencia a la forma en la que construyen el contenido de su conciencia, partiendo para lograrlo de las relaciones más importantes que sostienen. Remarcando que de las entidades conscientes de las que se va a hablar son principalmente las humanas, fue necesario plantear la relación en la que se encuentran con el mayor medio capaz de gestar generalizaciones que se vuelven sumamente determinantes en la acción en el mundo de los humanos, a saber: el medio social. Dentro del cual se generan un proceso de cristalización de la conciencia en un momento específico, necesario para poder actuar en relación constante con otros humanos que se encuentran también relacionados con dicho medio. No obstante es necesario recordar que a pesar de la importancia que toman esta relación y estas cristalizaciones para el mundo de la acción, no es posible dejar de lado el cambio que es la parte de la conciencia que abre el mundo a un panorama de posibilidades, no limitando la acción absolutamente a cualquier relación vigente en la determinación de la conciencia. Por lo que se plantea el cambio en lo particular y la ruptura de la vida cotidiana, pretendiendo remarcar que si se asume un momento como absoluto negando el cambio, el destino de esta clase de acción y pensamiento es la angustia y la muerte, porque el mundo de la empírea nunca permanece fijo y cuando se espera encontrar algo de una forma esto generalmente ya ha encontrado el cambio.

Finalmente se plantea la autoconciencia como aquel momento de la conciencia donde detiene su acción y entra en un proceso autoreflexivo, en donde se hace la diferencia con uno mismo para poder observarse, o mejor dicho para poder construir la estructura de la conciencia desde ella misma ya como algo determinado. En este punto se traza la diferencia entre la postura hegeliana y la propia de esta tesis al no delimitarse hacia un lado específico de la diada razón/mundo sino permanecer en medio del proceso de determinación del uno por el otro, logrando con esto reconocer el peso que pueden tener ambos en la transformación uno del otro, quitando con esto la eminencia del sujeto en el dominio del mundo ya que en la misma medida que el domina es dominado. Nuevamente el asumir al otro como fundante del sí mismo hace valorarlo y respetarlo de una manera que difícilmente se sigue hoy en día, en medio del gran individualismo y sectarismo que marca la generalidad del mundo actual.

También al hablar sobre la autoconciencia se estableció el peso del sujeto sobre su propia acción en el sentido de la capacidad de determinar las pautas de su propia acción en función de las relaciones que en su historia ha sostenido, pautas que al asumirse transformarían su devenir y las cuales al plantearse de manera autoconsciente obligan al sujeto a responsabilizarse de las acciones y consecuencias que se generan partiendo de ellas.

Por último se incluye un apéndice que refiere a la epistemología en el pensamiento del sociólogo Niklas Luhmann sobre los sistemas sociales. Este apéndice que no solo funge como un ejemplo de una epistemología basada en la diferencia, sino que además pretende hacer referencia para los lectores sobre el influjo que tiene dicho sistema teórico para el desarrollo de esta tesis, principalmente en lo que respecta a las categorías de acción/observación que se aplican de manera separada en el pensamiento luhmanniano y las cuales resultan muy útiles al plantear los procesos de la autoconciencia en términos de un observador de segundo orden aunque este no se limita a hacer descripciones sobre la estructura de la conciencia, ya que al ser una forma de la conciencia misma es capaz de reproducirse, pero ahora de manera

distinta a la que lo haría antes de pasar por este proceso de observación que es al mismo tiempo un proceso de autodeterminación.

Fue siguiendo este proceso con algunos objetivos en claro aunque muchas veces de manera heurística que logro consolidarse este trabajo, esperando pueda ser de utilidad para el proceso de desarrollo y transformación en el que se encuentra inmersa la psicología para poder mantenerse como un pensamiento que reflexiona sobre la condición en la que se encuentra el mundo y el papel de las entidades consientes relacionadas con él. Por último es fundamental recalcar que si se desea un mundo distinto del que se nos presenta es necesario ser considerado con el otro; cualquier otro que se relaciones con uno mismo deberá ser valorado en la misma medida que uno se valora a sí mismo, solamente tomando esta determinación es posible pensar en un mundo distinto.

Apéndice

Epistemología luhmanniana, la unidad de la diferencia en el sistema social

Si pensamos en la teoría que propone Luhmann acerca de la sociedad nos encontramos con un aparato conceptual amplio capaz de explicar la diversidad social desde el punto de vista de su producción y su reproducción con la forma de sistemas cuya función, y en ella radican sus capacidades teóricas, es reducir complejidad para posteriormente poder producir complejidad, una por cierto diferente a la que redujo. Para explicar este logro utiliza la doble figura teórica "sistema-entorno" que toma la diferencia como principio fundamental de su comprensión de la realidad social.

Para poder entender las consecuencias que el posicionamiento luhmanniano tienen en nuestro entendimiento del medio social es necesario marcar de manera clara cuáles son sus presupuestos y pretensiones a nivel ontológico y epistemológico, ya que como podremos observar éstas se reproducen ampliamente dentro del aparato conceptual que propone.

En primer lugar siguiendo la tradición kantiana opta por alejarse de una pregunta ontológica como soporte de su pensamiento.

El constructivismo radical, por el contrario, empieza con una afirmación empírica: el conocimiento es sólo posible porque no puede ponerse en contacto con la realidad. Un cerebro, por ejemplo, puede producir información porque está codificado de manera indiferente con respecto al entorno, esto es, porque opera en una red cerrada de sus propias operaciones. Y también podría decirse: los sistemas de comunicación (los sistemas sociales) pueden producir información únicamente porque el entorno no se produce (no habla entre tanto). Y después de todo deberá afirmarse lo mismo para el "trono clásico" del sujeto de la teoría del conocimiento: la conciencia (Luhmann, 1997, pág. 168).

Al mismo tiempo que se acerca a una pregunta epistemológica ¿qué se necesita para conocer? o en su caso particular cuáles son las condiciones para que un

sistema como el social pueda emerger, con lo que logra asumir una ontología pero evitando la necesidad de explicarla dado que para su teoría no es relevante. Los conceptos que responden a la pregunta recién planteada son tres a saber: sistema, entorno y diferencia. Los cuales existen paradójicamente dentro y fuera del conocimiento. La brillantez del autor recae, sin embargo, en tratarlos como condiciones epistemológicas lo cual los priva de su relación con el absoluto ontológico del ser y brindándoles en consecuencia como un marco óptico de lo ente, en otras palabras al ser nociones cuyo punto de partida es el conocimiento, de lo único que pueden hablar es de este mismo, más no de la realidad entendida como el ser.

No siendo este el único cambio que se pretende ya que se plantea al conocimiento como algo cuya única posibilidad de existencia parte de la imposibilidad de éste para alcanzar la realidad, este giro es entendido como el: "paso de lo "aunque imposible" a lo "porque imposible", una radicalización liberadora que puede hacer que la reflexión de dos mil años sobre el conocimiento se tenga por inútil" (Luhmann, 1997, pág. 168) cambio que parece radical pero que ya se esboza en la tradición filosófica alemana de la cual parte y retoma de manera amplia el autor.

Ahora bien nos daremos a la tarea de aclarar la importancia epistemológica de los tres grandes supuestos de su teoría, tomando como punto de partida el más importante de ellos, la diferencia. Esta se plantea como una primordial distinción del planteamiento occidental clásico de la unidad ya que por lo menos dentro de la diferencia tienen que existir dos que nunca podrán reducirse el uno al otro y que en su conjunto no conforman un todo, más bien será en la medida que algo no es ni puede acceder al todo, que se podrá conocer y operar.

Nos encontramos frente a un planteamiento difícil ya que usualmente se presupone la unidad; es decir, sin unidad no hay forma y todo carece de sentido, esto aplica también dentro de la teoría luhmanniana ubicado en el concepto de sistema, sin embargo, la distinción recae en que la unidad no es el punto de partida, implicando que: solo existe unidad porque primero hubo diferencia. Este planteamiento contraviene a la idea de un sujeto capaz de aprender al objeto por medio de la razón ya que en sentido estricto el sujeto unidad que parte del sistema solo aprende al

objeto de manera subjetiva, nuevamente no hacen unidad dentro de ningún medio cada uno prevalece dentro de sí mismo en vez de reducirse a formar parte del otro, como tal no existe la tan anhelada objetividad al no ser el sujeto un espejo de la naturaleza o los objetos una entidad de la razón, si acaso son entendidos no como ellos en sí mismos, sino como entidades operacionales. Siendo específicos el sujeto no retoma su identidad de ningún absoluto, más bien la construye con bases en sí mismo. Solo hablamos de sujeto y objeto por ser los términos usuales de la epistemología moderna, no obstante, en la teoría de sistemas prescindiremos de estos términos por su amplia carga teórica construida a lo largo de sus diversos usos a lo largo de la historia del conocimiento, sustituyéndolos usualmente por la distinción sistema/entorno. Dicha nomenclatura implica diferenciarse de posturas como la del individualismo metodológico, la de la aproximación a una realidad objetiva, la de un sujeto trascendental como sustento de toda causalidad; mientras que abre la puerta a plantear el sistema solamente mediante lo que éste aporta, a saber: sus operaciones.

Para poder plantear la diferencia entonces partimos de algo que ya está diferenciado y es en ese sentido que no se puede definir la diferencia como tal, será este nuestro punto ciego, solo se puede operar en ella; como ya se especificó al principio es condición epistemológica al mismo tiempo que óptica "No hay observación pura del mundo, sino solo la que se hace dependiente del sistema que lo dice." (Luhmann, 2009, pág. 149) Para entender esto de manera más clara cabe hacer la aclaración: si solo se conoce desde lo ya conocido entonces no son pertinentes las preguntas acerca del origen, lo único que conoce un sistema es su propia operación por lo tanto las únicas preguntas pertinentes son las relativas a su operación ¿Cómo operó? ¿Qué necesito para operar? siendo la respuesta a la segunda pregunta la diferencia.

La forma en que la diferencia hace posible la operación es la siguiente: en principio nos encontramos con el absoluto que al mismo tiempo no piensa ni puede ser pensado, no opera dado que lo abarca todo incluyendo el marco espacial y temporal, a consecuencia de esto es la unidad estática ya que si se diferenciase no podría ser llamado absoluto. Entonces tenemos al sistema que es limitado, a

consecuencia de esto no es idéntico al absoluto por lo que en principio es diferente de él siendo así que si se pretende comprender algo es necesario establecer un límite, hay una diferencia. Así es como la diferencia se vuelve la piedra angular de la epistemología luhmanniana dando como resultado la imposibilidad de los sistemas de no establecer un límite "La distinción es el punto ciego de la observación, y precisamente por eso el lugar de su racionalidad." (Luhmann, 2007, pág. 135). Todavía cabe preguntarnos si el sistema se diferencia del absoluto, la respuesta para Luhmann sería: no, el sistema se diferencia del entorno.

La anterior respuesta nos lleva adelante en este texto ya que ahora nos queda la tarea de explicar que es sistema y que es entorno para entender cómo se plantean en tanto condiciones epistemológicas.

Sistema

El sistema es básicamente la presuposición de unidad y una vez más ésta es necesaria como punto de inicio de la construcción, simplemente todo conocimiento parte del sistema y se limita a este mismo, entonces para lograr conocimiento el sistema deberá intentar definirse y solamente podrá lograrlo mediante la observación de sus propias operaciones, luego entonces aunque se observa a sí mismo, lo hace de manera selectiva, no como un absoluto más bien de forma determinada en el sentido que parte de una limitación previa "únicamente si un sistema produce sus propias operaciones en la red recursiva de la reproducción de sus propias recursiones y anticipaciones. El proceso mismo produce la diferencia entre sistema y entorno" (Luhmann, 1997, pág. 170). El punto fundamental queda claro, solo es posible observar cuando existe algo que puede ser observado con los recursos propios del observador, esto no quiere decir que no exista algo más, solo que lo otro le es incognoscible e indiferente al sistema, en el sentido de su operación, Luhmann explica esta indiferencia con mayor detalle cuando habla de acoplamiento estructural, podemos hacer énfasis por ejemplo en que los sistemas psíquicos sólo pueden observar lo que se encuentra en el medio de la conciencia. Si recordamos que la observación es un proceso que funciona a manera de distinguir e indicar, siendo esto cierto y asumiendo que los sistemas psíquicos

operan mediante lenguaje, entonces solo observan de su conciencia lo que pueden decir de ella, permaneciendo aquello todavía no observado como parte de la conciencia aunque no de manera manifiesta, esta parte ha sido llamada usualmente por la psicología como inconsciente.

Dado que los sistemas cambian con el tiempo y que no es posible distinguirlos como un todo completo en unidad ya que siempre queda fuera de este conocimiento la distinción de la distinción que se utiliza para la observación podemos recalcar nuevamente que el sistema es condición epistemológica al mismo tiempo que estructura óptica dentro de la teoría luhmanniana. Hace falta remarcar otro supuesto de vital importancia: los sistemas sólo se observan como condición de sus operaciones, no debido a que deseen observarse, a consecuencia de esto es imposible afirmar que todos los sistemas utilizan la observación y por lo tanto no todos los sistemas generan conocimiento.

Mirado desde el punto de vista de la operación el conocimiento se lleva a cabo (o no) dependiendo de si la autopiezas del sistema puede continuar con una operación de este tipo. La consecuencia más importante de esta observación es que no existe ninguna diferencia en cuanto a si el conocimiento produce verdades o errores (Luhmann, 1999, pág. 76).

Debemos ahondar en la última parte esta cita en tanto al valor de una epistemología como la que está siendo planteada ya que buena parte de la tradición del pensamiento moderno se centra en la idea de verdad/falsedad para plantear algo como conocimiento.

La noción de verdad está en muchas formas ligada a la idea de razón y a la metafísica del sujeto, no es casualidad que Descartes plantee al juicio como el elemento central de su teoría porque sólo un sujeto capaz de juzgar podrá afirmar sólo aquello que conoce de manera clara y distinta en función de evitar el error, que como es obvio no tiene relación con el ser y por lo tanto debe ser eliminado (Descartes, 1981), siendo así que se inaugura al sujeto como el punto decisivo en la búsqueda de la verdad, sujeto que más adelante los empiristas convertirán en espejo de la naturaleza, capaz de reflejar la objetividad del objeto dentro de su

subjetividad, para finalmente volverse crítico dentro de la tradición alemana, donde si bien ya está determinado por la empírea aun logra elevarla a un rumbo más adecuado por medio de la razón, se habla del ser como verdadero que intenta eliminar la falsedad ya que el camino del ser (de la razón, de la verdad) es el único que lleva hacia al progreso, solo hace falta ver las tesis antropológicas de Kant para dar cuenta de las consecuencias de esta clase de pensamiento.

En resumen la verdad apunta hacia un telos muy claro que radica en la posibilidad del conocimiento del ser, Luhmann al prescindir de un argumento ontológico como base de su teoría no podría afirmar que existe una verdad y mucho menos que esta parte del conocimiento, recordemos que el conocimiento sólo lo es de lo ya distinguido, por lo tanto limitado, en ese sentido si existiera una verdad absoluta ésta le sería indiferente al conocimiento, porque para él lo único que importa es designar las operaciones de la unidad que parte. Si existe verdad o falsedad sólo lo es en tanto sea designada por el sistema y como información solo puede servirle en términos operativos. Las consecuencias de este posicionamiento serán tratadas con más detalle en la parte final del texto.

Siguiendo adelante con la discusión epistemológica llegamos a la cuestión de que el observador como fuente del conocimiento sólo ve en un primer plano dentro de las operaciones del sistema pero esto no genera ninguna teoría, como mera observación es incapaz de distinguirse a sí misma, lo más que puede aportar este primer nivel es el dar cuenta que existe algo que no puede ser observado, el entorno, si se quiere avanzar en la construcción teórica entonces es necesario hacer una reentrada de la forma en la forma a manera de cibernética de segundo orden u observación de la observación sin perder de vista "La distinción de si la observación del observador se dirige hacia lo que observa el observador (con lo que él se ocupa), o si se dirige hacia lo que él no puede observar (su distinción)" (Luhmann, 1997, pág. 173). Así es como la observación de segundo orden es el lugar desde donde se arman los planteamientos teóricos sobre el sistema. Siendo este el caso podríamos preguntarnos qué sistema es capaz de llevar a cabo esta operación. Recordemos que todas las operaciones del sistema se realizan para reducir complejidad al mismo tiempo que producen más complejidad, reducir en el sentido

que hacen un corte en el espacio no marcado generando la unidad de la diferencia de la cual parten todas las operaciones ulteriores (autopoiesis), uno de los ejemplos más comunes es el lenguaje que limita sus verbalizaciones a una serie reducida de fonemas pero que sin embargo con estos pueden formular una infinidad de combinaciones. Es así que la observación de segundo orden se vuelve un ejemplo muy claro de la capacidad explicativa que se logra tras la asunción de la clausura operativa, o en otros términos el partir desde la diferencia pese a formar estructuras limitadas (sistemas) aún aporta mucho en términos de la capacidad de observación que produce la autopoiesis del sistema.

Entonces nos queda plantearnos qué es el entorno porque su existencia será la única que nos permita alejarnos dentro de la teoría luhmanniana de la muy problemática afirmación si se quiere plantear una teoría de la sociedad, a saber: solo existe partiendo desde la postura del conocimiento un sistema. Lo que quiere decir es que si partimos de la postura del observador sólo existe un único sistema, a saber, el que está siendo observado.

Entorno

Cuando se habla del entorno se hace referencia a lo no distinguido y es difícil darle características concretas dado que parte de la postura del sistema, por lo tanto de lo que éste pueda observar.

los sistemas pueden distinguirse a sí mismos de su entorno, aunque esto ocurre como operación en el mismo sistema. La forma que ellos generan ciegamente al operar de manera recursiva y con la cual se diferencian se pone nuevamente a su disposición cuando se observan a sí mismos como sistema-en-un-entorno (Luhmann, 2007, pág. 43).

En todo caso no existe un solo gran entorno alrededor del sistema ya que el entorno solo tiene forma como entorno-de-un-sistema porque recordemos que se necesitan mutuamente en tanto condiciones de existencia recíproca, el sistema se reconoce a través de sus autorreferencias dejando al entorno como el lugar donde se ubica lo inobservable, su heterorreferencia.

Encontraremos que se dice en el entorno todo es simultaneidad, no hay cosas ni acontecimientos pero no es que no los pueda tener es simplemente que los conceptos son propiedad del sistema y desde la postura del observador estos le son indiferentes al entorno. “El conocimiento es distinto al entorno, ya que el entorno no contiene ninguna distinción: simplemente es como es” (Luhmann, 1997, pág. 170). Su único papel será el de aportar información que irrite al sistema de la cual se acepta y se descarta alguna de manera selectiva. Esto se logra creando distintos acoplamientos estructurales, los cuales en sentido estricto son el lugar de paso de cierta clase de información.

Otra característica del entorno es ser el lugar de residencia de otros sistemas, lo cual es de suma importancia ya que evita el solipsismo sistémico de la postura del observador, es decir lo sitúa frente a otros sistemas que deben ser tomados en cuenta para el desempeño de la propia operación, esto aplica en la comunicación a manera de entendimiento o comprensión.

que el sistema comprensivo *pueda experimentarse a sí mismo como un momento en el entorno del sistema comprendido*. El sistema comprensivo se identifica entonces por así decirlo en una doble reducción: como uno entre muchos otros en el entorno de un sistema entre muchos otros de su entorno. Ve en los otros cómo actúa sobre él en competencia con otras fuentes de impresión (Luhmann, 1996, pág. 10).

Esta posibilidad es base de la relación social y quita al entorno la capacidad de manifestarse como absoluto, siendo claros siempre que hablemos de entorno en términos prácticos se hablara de manera relativa.

Nuevamente sin entorno no puede pensarse el propio sistema, ya que éste tiene que clausurarse desacoplándose de algún otro, este otro al cual no podrá entender el sistema como si mismo será el límite del sistema, ayudará a darle forma, por lo que es condición epistemológica al mismo tiempo que marco óptico de cualquier pensamiento derivado de la teoría luhmanniana.

Bibliografía

- Alexander, J. C. (1990). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Althusser, L. (1991). *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. México: Quinto Sol.
- Ayer, A. J. (1993). *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado: Mas allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Bunge, M. (2007). *La ciencia, su método y su filosofía*. México: Patria.
- Descartes, R. (1981). *Discursos del método ; Meditaciones metafísicas ; Reglas para la dirección del espíritu ; Principios de la filosofía*. México: Porrúa.
- Durkheim, É. (1982). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Estany, A. (1999). *Vida, muerte y resurrección de la conciencia*. Barcelona: Paidós.
- Fernández Christlieb, P. (2004). *La sociedad mental*. Barcelona: Anthropos.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar : nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI.
- Habermas, J. (1990). *Teoría de la acción comunicativa II*. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
- Hegel, G. W. (1807/1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heller, Á. (1987). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

- Iglesias, S. (1981). *Principios del método de la Investigación científica*. México: Tiempo y Obra.
- Iglesias, S. (2014). *Conciencia y mundo nuevo*. Morelia, Michoacan: Moravello Editores.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- López Molina, A. M. (2012). *Teoría postmetafísica del conocimiento*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Lowe, E. J. (2000). *Filosofía de la mente*. Barcelona: Idea.
- Luhmann, N. (1996). *Introducción a la teoría de sistemas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (1996). *Teoría de la sociedad y pedagogía*. Barcelona: Paidós.
- Luhmann, N. (1997). El conocimiento como construcción. *Metapolítica*, 1(2), 167-182.
- Luhmann, N. (1999). *Teoría de los sistemas sociales II : artículos*. México: Universidad de los Lagos.
- Luhmann, N. (2000). *La realidad de los medios de masas*. Barcelona: Anthropos.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder-UIA.
- Luhmann, N. (2009). *Introducción a la teoría de sistemas*. México: UIA-ITESO.
- Martínez Tejeda, G. (2002). El conductismo social de George Herbert Mead. *Psic. Soc. Revista Internacional de Psicología*, 1(1), 47 - 70.

- Mead, G. H. (1934/1993). *Espiritu, persona y sociedad, desde el punto de vista del conductismo social*. México: Paidós.
- Moscovici, S. (1981). *Psicología de las minorías activas*. Madrid: Morata.
- Parsons, T. (1999). *El sistema social*. Madrid: Alianza.
- Prensky, M. (2001). Nativos Digitales, Inmigrantes Digitales. *On the Horizon*, 9(6), 1-7.
- Vygotsky, L. S. (1995). *Pensamiento y lenguaje*. Buenos Aires: Fausto.
- Vygotsky, L. S. (2006). La conciencia como problema de la psicología del comportamiento. En L. S. Vygotsky, *Obras Escogidas Tomo I* (págs. 39 - 59). Madrid: A. Machado Libros.