

**LA PECULIAR NATURALEZA DEL SER HUMANO.  
“ENACTIVISMO” Y “CORPORIZACIÓN” EN JACOBI  
Y KIERKEGAARD**

**THE PECULIAR NATURE OF THE HUMAN BEING.  
“ENACTIVISM” AND “EMBODIMENT” IN JACOBI  
AND KIERKEGAARD**

**Majk Feldmeier**  
(Ruhr-Universität Bochum, Alemania)

**Resumen**

Se busca establecer algunas conexiones entre la filosofía de la corporización, el enfoque enactivista y dos representantes del período clásico: Jacobi y Kierkegaard. Como hipótesis se sostiene que aspectos del pensamiento de Jacobi y Kierkegaard no solo se reducen a ser antecedentes de la filosofía de la corporización en su debate con el modelo representacionista-computacional de la mente, sino que, al mismo tiempo, permiten superar algunos problemas que presenta el modelo enactivista de una mente extendida, particularmente en lo que se relaciona con la identidad e historicidad del sí-mismo.

*Palabras clave:* Geist, Sí-mismo, mente-extendida, filosofía de la corporización, filosofía clásica alemana.

**Abstract**

It seeks to establish some connections between the philosophy of embodiment, the enactivist approach, and two representatives of the classical period: Jacobi and Kierkegaard. As a hypothesis, it is maintained that aspects of the thought of Jacobi and Kierkegaard are not only reduced to being antecedents of the philosophy of embodiment in its debate with the representationalist-computational model of the mind but, at the same time, they allow us to overcome some problems that present the enactivist model of an extended mind, particularly as it relates to the identity and historicity of the self.

*Keywords:* Geist, self, extended-mind, philosophy of embodiment, classical German philosophy.

## I. Introducción

El siguiente texto se propone interrelacionar algunas ideas provenientes de dos períodos de la historia de la filosofía en los que hubo una especial preocupación, extendida hasta hoy, concerniente a la pregunta acerca de hasta qué punto lo que conforma la consciencia, el alma o incluso el espíritu [*Geist*] del ser humano, se conecta con su naturaleza peculiar, a saber, con su constitución como ser biológico y la correspondiente necesidad que este ser tiene de situarse en un entorno [*Umwelt*].

Uno de estos períodos corresponde aproximadamente a los últimos treinta años. En él se ha instalado una discusión cada vez más ampliada en el marco de la ciencia cognitiva y la filosofía de la mente, la cual se ha puesto como meta el rechazo del enfoque establecido por una teoría representacionalista-computacional de la mente. El incipiente debate que ha tomado lugar en el mundo de habla alemana sobre las posiciones relativas a esta temática se resume bajo el término *filosofía de la corporización*, al cual me seguiré refiriendo (Fingerhut et. al., 2013).

El otro período nos lleva unos doscientos años atrás, y es el período de la *Filosofía Clásica Alemana* y su influencia inmediata. El intento más conocido de esta influyente época de dar respuesta a la interrogante por el ser humano en considerando su ineludible naturaleza es, sin duda, el de Hegel, quien en su Antropología, procuró no perder de vista la conexión entre la naturaleza no-humana y el espíritu humano en la forma del alma entendida como “espíritu natural” (Hegel, 2017, p. 317).

Pues bien, junto a ese planteamiento, que por cierto ha sido examinado de diversas maneras, el contexto de la *filosofía clásica alemana* ofrece un potencial más amplio a la hora de abordar la relación entre el ser humano y la naturaleza, que hasta ahora ha sido menos considerado. Hoy, quisiera hoy abordar este asunto recurriendo a algunos pensamientos de J.H. Jacobi y Søren Kierkegaard, los cuales, en mi opinión, pueden interactuar de manera significativa en torno a este tema, e incluso contribuir a un diálogo fructífero sobre ciertos aspectos de la *filosofía de la corporización*.

## 2. Filosofía de la corporización. Una breve sinopsis.

Antes de ofrecer una visión general y breve, en la que me limitaré a algunos autores fundamentales considerados dentro de la denominada *filosofía de la corporización*, es necesario ofrecer la siguiente observación.

Usualmente se suele diferenciar entre lo cognitivo y lo mental. Aprender, recordar, percibir y pensar se consideran procesos que, se

supone, ocurren con independencia los rasgos de lo mental, es decir, sin consciencia fenoménica (Adams & Aizawa, 2013, p. 232). Además de estos conceptos así diferenciados de lo cognitivo y lo mental (*das Mentale*), recurriré también al uso del término *espíritu* (*Geist*), en especial en aquellas áreas que tratan de aspectos cognitivo-filosóficos. Puede que este concepto parezca poco claro, y al que se le podrían adjudicar connotaciones tales que para algunos preferible reemplazarlo por el término ‘mente’ (Kim, 1996). Sin embargo, me parece que con eso no se gana nada, especialmente en consideración de mi propuesta, pues, por un lado, al usar *espíritu* se da cuenta del hecho de que la filosofía de la corporización no se limita a las disciplinas clásicas de la filosofía de la mente –es decir, a tratar cuestiones tanto ontológicas, epistemológicas como semánticas–, sino que va más allá de ella, particularmente allí donde se conecta con la tradición fenomenológica de Heidegger y Merleau-Ponty. Por este motivo, en la siguiente caracterización de las ideas básicas de la filosofía de la corporización se hablará también de procesos cognitivos, de la consciencia: del saber, de las convicciones y del significado. Hablaré simple y concisamente de *espíritu*, también por razones pragmáticas, prescindiendo de distinciones que en lugar de aclarar más bien confunden. Por otro lado, es precisamente el concepto de *espíritu* tiene la ventaja de poder contener en sí no sólo la determinación de lo cognitivo sino también la de lo mental, de acuerdo con las designaciones ya mencionadas. Además, por no designar una entidad ontológicamente independiente, sino más bien designar una determinación relacional, se encuentra en posición de referirse a la autocomprensión del ser humano precisamente como un ser ‘espiritual’. Retomaré este punto hacia el final de esta reflexión, por ahora, señalo que intentaré demostrar hasta qué punto esta autocomprensión del ser humano puede ser relevante.

Pues bien, ahora quisiera presentar lo que, a mi juicio, son las ideas fundamentales de la *filosofía de la corporización*. Aunque en varios sentidos se trata de una línea de investigación aún en desarrollo, cuyos protagonistas no concuerdan en absoluto sobre las posturas que han de presentarse ni las relaciones entre sí, al menos se ha establecido cierto consenso en torno a las llamadas cuatro ‘Es’: el espíritu está “corporizado” [*embodied*], “incorporado” [*embedded*], “enactivo” [*enactive*] y “extendido” [*extended*].

Aquí, el punto de partida está en la interpretación que busca entender el espíritu principalmente en el contexto funcional del cuerpo y no en la solución de problemas abstractos. La posición a la que se con-

trapone la *filosofía de la corporización*, considerando las caracterizaciones hechas arriba, es el denominado *modelo computacional de la mente*. Explicado de forma sucinta, éste se basa en la suposición de que el cerebro funciona esencialmente como un computador, la mente como una especie de software del cerebro y que la combinación sistemática de mente y cerebro podría describirse como una especie de procesamiento de información (Besold & Kühnberger, 2013). Esta idea va acompañada de la consideración de la percepción y la acción como fenómenos meramente periféricos, los cuales sólo servirían para proporcionar una entrada [*input*] o ejecutar una salida [*output*]. En consecuencia, la mente se limitaría a la función de procesamiento entre percepción y acción localizado en el cerebro y, por ello, no incluiría las áreas del cuerpo que van más allá del cerebro y tampoco el entorno natural, técnico y social. El cuerpo sería sólo un órgano que transmite la percepción y el entorno meramente el escenario de nuestras acciones.

En contraste con lo anterior, la *filosofía de la corporización* sostiene, con mayor precisión, lo siguiente: el espíritu (I) se corporiza en la medida en que ciertos aspectos del cuerpo más allá del cerebro ya no se entienden sólo como vehículos de salida [*output-Vehikel*], sino como elementos que desempeñan un rol crucial en la realización de procesos mentales, por ejemplo, en la memoria. Un ejemplo clásico de la vida cotidiana es el ingreso de un número secreto a un cajero automático. Al tratar de recordar la secuencia de números, ésta podría parecer incierta para la persona que desea sacar dinero. Sin embargo, a menudo la persona es capaz de llevar a cabo la entrada de forma correcta debido al movimiento procedimental motor sobre el tablero del cajero automático que los dedos almacenan.

Quienes defienden una corporización del espíritu más allá del entendimiento de tales fenómenos aislados tratan de mostrar hasta qué punto el *significado* –en este caso desde una posición que va más allá de la semántica filosófica puramente lingüística, posición más orientada por la concepción heideggeriana de una estructura significativa y facilitadora del mundo<sup>1</sup>– no puede surgir a partir de un sujeto cognoscente ontológicamente independiente del mundo y externo a él, mundo al que accedería de forma pasiva a través de la percepción sensorial, que

1 Vid. (Heidegger, 2006) “Die Bedeutsamkeit selbst [...], mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie ‚Bedeutungen‘ erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren” (p. 87).

es transformada y reproducida de alguna manera para luego actuar en el mundo en la forma de un resultado que se ejecuta principalmente a través del cuerpo. Más bien, como escribe John Haugeland, se trataría de “la unidad integral” de la “intimidad” de mente, cuerpo y mundo en su interacción, la que produciría algo parecido al significado, y con ello principalmente el trasfondo en el que se realiza tanto la función cognitiva. Por ejemplo, la percepción se realiza también como una posible consciencia fenoménica de *tal* percepción (Haugland, 2013). Con esto en mente ya se ha abordado lo siguiente: El *espíritu* (2) está integrado [*embedded*] ya que la instancia primaria de la interacción incluye necesariamente no sólo el cuerpo sino también las situaciones concretas vivenciadas en el mundo. John Haugeland resume esto, refiriéndose a la idea propuesta por Hubert Dreyfus como crítica a la investigación de la inteligencia artificial ya en 1972 y basándose en Heidegger en cuanto a que el mundo tiene significado en sí mismo y no sólo su representación en nuestro cerebro, cuando escribe:

Lo significativo no se encuentra en nuestra mente o en nuestro cerebro, sino que es algo que se encuentra esencialmente en el mundo. El significado no es un modelo, es decir, no es representacional, sino que se trata de objetos incorporados en sus contextos referenciales. No guardamos como respaldo lo significativo dentro de nosotros, más bien lo vivenciamos y nos sentimos en casa en él (Haugland, 2013, p. 135s.).

Este “sentirse en casa en él” se refiere a un proceso relacional de formación del sentido [*sense making*] que tendría lugar entre las personas y el entorno, lo cual pone en juego otro aspecto. En la discusión acerca de un espíritu corporizado e incorporado son Francisco Varela, Eva Thomson y Eleonor Rosch quienes subrayan el papel esencial que desempeñan las *acciones* físicas de un *organismo vivo* en la constitución de los procesos mentales. Mientras que en la ciencia cognitiva clásica, como ya se ha descrito, los fenómenos mentales se sitúan en una esfera de la cognición y de lo mental que estaría ontológicamente separada del mundo exterior mediante la recepción pasiva de entradas perceptivas y que sólo conducirían secundariamente a una interacción activa con el mundo exterior, la mente ahora se entiende (3) como *enactiva*, en la medida en que la acción activa en el mundo permite, y simultáneamente también realiza, la producción del espíritu. Varela, Thompson y Rosch conciben el espíritu en este sentido como “*actividad corporizada*” (Varela et. al., 2013, p. 318). “Mediante el uso del término *corporizado*” sostienen los autores:

se pretende enfatizar dos cosas: primero, que la cognición depende de los tipos de experiencia que un cuerpo con capacidades sensomotoras particulares permite y, segundo, que estas capacidades sensomotoras individuales están en sí mismas insertas en un espectro biológico, psicológico y cultural amplio. Al utilizar el término “actividad” queremos subrayar una vez más que los procesos sensomotores y motores, la percepción y la acción, son fundamentalmente inseparables en la cognición viva. De hecho, estos dos aspectos en un individuo no sólo están vinculados de manera contingente, sino que han evolucionado juntos (Varela et. al., 2013, p. 318).

En consecuencia, la mente no sólo estaría corporizada e incorporada en un entorno. Según esta tesis, la corporización y la incorporación sólo podrían entenderse adecuadamente como aspectos de la capacidad genuina del organismo vivo para actuar y, como tal, contribuiría activamente a producir un ambiente como un entorno para nosotros (Varela et. al., 2013, p.318), es decir, como un “lugar de significado y valor subjetivos” (Stephan, 2015, p. 121). Los representantes de la llamada “hipótesis de la conceptualización” [*Conceptualization Hypothesis*], como George Lakoff y Mark Johnson, señalan que, en sentido estricto, esto también tendría consecuencias para la racionalidad humana cuando intentan identificar ciertos conceptos fundamentales de nuestra comprensión del mundo como esquemas –particularmente evidentes en el caso de las llamadas “metáforas de orientación”– que se derivan de nuestra orientación en el espacio, que a su vez está determinada por nuestra constitución corporal (Lakoff & Johnson, 1980).

De acuerdo con estas consideraciones, la distinción fundamental, entre “dentro” y “fuera”, por ejemplo, se basaría en la experiencia del propio cuerpo, que, limitado por la piel, tendría un interior y un exterior, y sólo así es posible la formación de conceptos abstractos tales como “sujeto” y “objeto”. Del mismo modo, la orientación de nuestro campo visual, que determina nuestro movimiento, condiciona la distinción entre “detrás” y “delante”, y eventualmente las connotaciones de conceptos abstractos como el avance del tiempo o la historia.

Trascender no sólo más allá del cerebro, sino más allá de los límites del cuerpo hacia el mundo como factor integral en la constitución del espíritu humano, ha llevado a algunos filósofos en la actualidad al concepto de un (4) espíritu extendido [*extended mind*]. El espíritu se extiende en el sentido de incorporar, a través del sistema neuronal interno del cerebro, no sólo partes del cuerpo sino también del entorno, así como herramientas y tecnologías externas, propias “de las comunidades sociales” necesarias para realizar ciertas habilidades cognitivas. Dicho

de forma general, la idea es que puede darse el caso de que cierto objeto fuera del cuerpo tenga la misma función que los procesos cognitivos dentro del cuerpo y, por ello, deba entenderse de la misma manera como una parte constitutiva de lo mental. Un ejemplo dado por Andy Clark y David Chalmers ilustra este punto (Clark, & Chalmers, 2013, p. 2013ss.). A diferencia de una persona sana, una persona que padece Alzheimer (a la que Clark y Chalmers llaman Otto) quizás sólo pueda recordar algo copiando información en un cuaderno y buscándola luego cuando sea necesario. En este caso, el cuaderno asume la función de almacenamiento que normalmente le corresponde a la memoria. Se podría afirmar, que el cuaderno forma una parte integral del proceso espiritual de recordar y, por lo tanto, es parte del espíritu mismo en el sentido de que contribuye a la formación de una determinada convicción, por ejemplo, que el Museo de Arte Moderno de Nueva York está en la calle 53. Otto y su cuaderno se “acoplan” [*coupled*] y, según la tesis del espíritu extendido, formarían un sistema cognitivo propio que incluiría todos los factores causalmente relevantes. Si Otto recuerda esto y en consecuencia va a ver una exposición, o si recoge esta información de su cuaderno y toma el camino apropiado, parecería ser lo mismo: “La dinámica causal esencial de los dos casos”, según Clark y Chalmers, “se comporta exactamente de forma invertida” (Clark, & Chalmers, 2013, p. 215). La información en el cuaderno desempeña, en la génesis de una convicción, el mismo rol funcional que la información almacenada en la memoria, sólo que ahora “por casualidad [...] se encuentra más allá de la piel” (Clark, 2013, p. 214).

Debería quedar claro para todos que esta posición del espíritu extendido es la posición más controversial entre las discutidas dentro de la *filosofía de la corporización*. También me parece la más problemática. Sin embargo, no puedo abordarla con mayor detalle en este lugar (Walter, 2013, pp. 194-196), aunque espero poner en juego hacia el final del artículo algunos pensamientos que surgirán especialmente de la posición de Kierkegaard, aunque también de la de Jacobi, para aclarar la poca plausibilidad intuitiva de un espíritu extendido, que asumo por razones dramáticos, por decirlo así.

### 3. Organismo y Sí-mismo en el David Hume de Jacobi

El hecho de que todas estas consideraciones presentadas de forma sucinta no representan, en última instancia, un desafío tan radical al pensamiento occidental en su conjunto como afirman algunos de sus representantes (Lakoff & Johnson, 2007), se hace evidente cuando, a pe-

sar de tanta grandilocuencia, la mayoría de las veces se remiten a ciertas tradiciones fenomenológicas. George Lakoff y Mark Johnson, por ejemplo, no sólo consideran a Maurice Merleau-Ponty y a John Dewey como “filósofos empíricamente responsables” (Lakoff & Johnson, 2007, p. xi), sino que además sitúan su trabajo firmemente en esta tradición. Como intento de ampliar este contexto tradicional, me gustaría mostrar ahora hasta qué punto puede tener sentido buscar puntos de contacto de la *filosofía de la corporización* con Jacobi.

En su obra de 1787, *David Hume sobre la creencia o el idealismo y el realismo. Una conversación*, Jacobi presenta su filosofía como una forma de realismo<sup>2</sup> que, tal como los representantes actuales de la *filosofía de la corporización*, se opone a la hipótesis de que toda forma de conocimiento se constituye por la representación interna de un objeto externo experimentado pasivamente a través de los sentidos. Su argumento contra este criterio apunta a la condición de constitución de tal conocimiento representacional, al mostrar que no es posible generar tal forma de conocimiento a menos que exista primero una consciencia fenoménica de la unidad de mi Sí-mismo como una contraparte originaria de la materia objetiva del mundo; sólo a partir de este consciencia fenoménica originaria podrían entenderse las representaciones internas<sup>3</sup>. Desestimaré aquí la cuestión de hasta qué punto Jacobi es capaz de ocuparse en este de un Sí-mismo personal (Sandkaulen, 2004) y abordaré, en cambio, la personalidad sólo en relación con Kierkegaard. Aquí lo crucial es, más bien, lo siguiente: debido a que está facilitado por la unidad del propio Sí-mismo mediante esta consciencia fenoménica previa, para Jacobi el conocimiento del mundo está fundado en la *naturaleza orgánica del ser humano*. “Lo inseparable en un ser”, sostiene:

[...] determina su individualidad o lo convierte en un todo real. Llamamos *individua* a todo ser cuya pluralidad vemos inseparablemente inherente a una unidad y que podemos distinguir únicamente según dicha unidad [...]. Todas las naturalezas orgánicas pertenecen allí. No podemos desarticular ni dividir un árbol o planta como tal, es decir, *su esencia orgánica, el principio de su multiplicidad y unidad particulares* (Jacobi, 2004, p. 58)

2 Para el realismo de Jacobi en el David Hume (di Giovanni, 2005, pp. 77-91).

3 Tal como algunas posiciones débiles de la filosofía de la corporización, Jacobi tampoco pone en cuestión el hecho de que la representación tenga un contenido, más bien se limita a refutar la captación de tal contenido como el fundamento de la evidencia para el conocimiento.



En este sentido, como escribe, los “requisitos y condiciones” (Jacobi, 2004, p. 56) de esta naturaleza orgánica “peculiar” (Jacobi, 2004, p. 56) incluyen, sobre todo, el hecho de que el hombre está físicamente constituido y, por lo tanto, no sólo debe ser capaz de tener una percepción *del* mundo, sino además debe estar capacitado para actuar de forma práctica *en* el mundo. Más aún, para Jacobi, espíritu y cuerpo son inseparables en la unidad del Sí-mismo que actúa en el mundo. “La voluntad” (Jacobi, 2004, p. 56), señala Jacobi,

no es anterior a la acción y a su causa efectiva, pero tampoco es la acción anterior a la voluntad y a su causa efectiva, sino que es el mismo individuo el que tiene la voluntad y actúa al mismo tiempo en el mismo instante indivisible (Jacobi, 2004, p. 38).

Observamos que las ideas de Jacobi se anticipan a las propuestas elementales de la *filosofía de la corporización*, en especial por lo que hace a la orientación enactivista con respecto al organismo vivo como contra-modelo del computador, así como al énfasis en la capacidad de actuar como condición constitutiva del espíritu humano. Pero además Jacobi se anticipa a la tesis, mucho más específica, *de una comprensión racional del mundo mediada por la acción causativa del cuerpo*. Al igual que Lakoff y Johnson, Jacobi también invierte los supuestos epistemológicos establecidos al considerar –en coherencia con su concepción de la metáfora– la captación categorial de una realidad estructurada temporalmente como una construcción de la racionalidad generada a través del cuerpo, con ayuda de los conceptos de causa y efecto, los cuales estarían originariamente relacionados con el campo de la acción. “Comprendo perfectamente”, señala el interlocutor de Jacobi en el diálogo –siempre de acuerdo con Hume– “que cuando simplemente percibimos cosas externas, no experimentamos nada que nos pueda conducir al concepto de causa y efecto. ¿Cómo se llega entonces a este concepto?” (Jacobi, 2004, p. 38) Jacobi responde con el *pathos* propio de quien ha llegado a una comprensión fundamental: “Ellos –los conceptos de causa y efecto– no habrían surgido en el lenguaje de seres que *sólo pueden intuir y juzgar*. ¿Pero somos nosotros tales seres? Querido, ¡también podemos *actuar!*” (Jacobi, 2004, p. 53). En síntesis: el enactivismo de Jacobi radicaría en una reconexión del fundamento de la evidencia de todo conocimiento con la *praxis* de la vida (Sandkaulen, 2009, p. 269). Además, ve esta práctica como una experiencia originaria de la capacidad de actuar del propio Sí-mismo. En esto va más allá del nivel a-personal de la *filosofía de la corporización* y apunta a un problema inmanente que yace en la cuestión

de la naturaleza del espíritu humano, a saber, que la filosofía de la corporización, justamente porque se dirige al espíritu humano en términos de conciencia, no le otorga un lugar relevante al problema de la autoconciencia personal. En tal sentido, la autoconciencia, para David Chalmers, la cae dentro de aquellos “aspectos psicológicos de la mente que [...] no representan enigma metafísico alguno” (Chalmers, 1996, p. 24).

A continuación, me gustaría mostrar, recurriendo principalmente a Kierkegaard, hasta qué punto tal descuido puede convertirse en un problema, especialmente para el enfoque de una mente extendida defendido por el propio Chalmers. Ya que lo importante del argumento es que Kierkegaard también intenta abordar dicha temática y su relación con la corporalidad –y por tanto con la naturaleza orgánica del hombre–, pero desde manera especial, a saber, de una manera histórica.

#### 4. El Sí-mismo corporizado y su historia en “El concepto de angustia” de Kierkegaard

Hasta donde sé, el primer y único intento de relacionar el Sí-mismo histórico de Kierkegaard con aspectos de la *filosofía de la corporización* ha sido realizado por Arne Grøn en el trabajo titulado *The Embodied Self* (Grøn, 2004). A continuación, me referiré brevemente a la tesis básica del ensayo, pues he tomado mucho de ella para mi lectura.

Tal como el enfoque de Grøn, yo busco abordar la *filosofía de la corporización* con la ayuda de un determinado concepto del Sí-mismo, lo cual no está exento de problemas. Pues la sustracción de los límites del espíritu que describe *filosofía de la corporización* ¿no involucra también la sustracción de los límites, o incluso la disolución del Sí-mismo que se determina claramente?

Si uno quiere ceñirse a ese concepto, como creo que debería hacerse, entonces es menester plantear la siguiente pregunta formulada por Groen de la siguiente manera:

Si la cognición sucede en las interacciones entre la mente y el entorno, si la mente se corporiza al estar allí, integrada en su medio ambiente, y se extiende más allá de lo que parecen ser sus propios límites [...] entonces, ¿dónde debemos buscar al Sí-mismo? (Grøn, 2004, p. 26)

La respuesta que se puede obtener con Kierkegaard está relacionada con una comprensión de la historicidad del ser humano, resumida bajo la idea clave de “historia de vida”. Intentaré resumir los aspectos importantes aquí.

Grøn pone de relieve que la teoría de la subjetividad de Kierkegaard a menudo ha sido malinterpretada como subjetivista, incluso como *acós-mica* (Grøn, 2004, p. 29). Sin embargo, a la luz de las afirmaciones que se encuentran en los textos de Kierkegaard, parece mucho más apropiado sostener que él tiene una representación del hombre como *situado* (Grøn, 2004, p. 29), es decir, de acuerdo al enfoque de la *filosofía de la corporización*, como corporizado en lo social y cultural, y con ello, *incorporado* [*embedded*] en contextos históricos. Particularmente en “*El Concepto de la Angustia*”, esta comprensión del ser humano se define mediante una teoría de la historicidad del espíritu como autoconciencia. Dicha historicidad resulta de la concepción del espíritu como relación del hombre con su constitución original en tanto que síntesis de cuerpo y alma. Vigilius Haufniensis, el pseudónimo del autor del estudio sobre la angustia escribe:

El hombre es una síntesis de lo psíquico [*das Seeliche*] y el cuerpo. Ahora bien, una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu [*Geist*] (Kierkegaard, 1958, p. 41)

Y más adelante agrega:

Cuando el espíritu se pone a sí mismo, pone también la síntesis, pero no sin antes haberla traspasado por separado (Kierkegaard, 1958, p. 47)<sup>4</sup>.

Para Vigilius, el resultado de tal traspasar, “lo máximo de lo sensorial”, resulta ser “el género sexual” (Kierkegaard, 1958, p. 47).

En el centro de esta consideración del espíritu humano como conciencia de sí mismo se encuentra la manera especial en que se realiza su propósito físico. Dado que el espíritu comienza como una relación con este propósito, es decir, el ser humano se relaciona conscientemente con su corporalidad, esta, que se podría calificar de neutral, es en adelante un sexo específico. El sexo o, como también escribe Vigilius Haufniensis, lo sexual es más que una simple “diversidad sexual” (Kierkegaard, 1958, p. 47). Es una referencia a la propia corporalidad *como* sexualmente distinta y, apegándose a su idea central, el prerrequisito para la historia como una historia de vida individual, o, recurriendo a un término más usual en debates contemporáneos, como un prerrequisito para una

4 La particularidad de la concepción del género presentada por Kierkegaard también es objeto de aclarador artículo de Arnold B. Come (Come, 2000).

identidad narrativa: “Sin la sexualidad no hay historia (...) por esa razón ningún ángel”, dice Vigilius, “tiene historia”. (Kierkegaard, 1958, p. 40).

Existe una faceta adicional de esta historicidad del espíritu que tiene gran relevancia. Vigilius añade:

Sólo en la sexualidad está puesta la síntesis en cuanto contradicción, pero también –cosa que acontece en todas las contradicciones– como tarea cuya historia comienza en el mismo momento (Kierkegaard, 1958, p.40).

Dado que, con el género sexual, o sea, con la referencia a la corporalidad propia se pone a la sexualidad del ser humano como una tarea, a saber, la tarea de la autoformación, se vuelve visible lo histórico en su carácter fundamental: *lo temporal*. Esto subraya el marco dentro del cual ineludiblemente debe abordarse la tarea antes mencionada. La temporalidad se revela aquí como otro momento constitutivo del espíritu humano y, en conexión con su corporalidad, forma un elemento decisivo de su finitud. Retomando un poco la temática del debate actual, algunas facultades mentales, como recordar por un lado y desear por el otro, entendidas no sólo como formas de realización, sino sobre todo como formas de reflexión de la consciencia, indican que esta peculiar incrustación del ser humano en el contexto temporal de su propia historia no sería sólo una historia que tiene un lugar definido en relación con la propia corporalidad como historicidad. También se muestra como *historia corporalizada* por su naturalidad, en referencia también a las determinaciones de un organismo vivo, los que aquí también están determinados a través del nacimiento y la muerte.

Al mismo tiempo, y este es el último aspecto por destacar, el espíritu así entendido trasciende las fronteras de su propia historia, en el sentido de la determinación de su relación está siempre definida por los contextos sociales y culturales en los que tiene lugar su realización. Como espíritu *corporizado*, también es un espíritu *incorporado*. Esto queda claro en el rechazo de Vigilius a la doctrina clásica del pecado original. Así enfatiza:

[...] que la interpretación expuesta en esta obra no viene a negar la propagación de la pecaminosidad de generación en generación; o, dicho con otras palabras, que la pecaminosidad tenga una historia en el curso de las generaciones. Lo único que se afirma es que esa historia se mueve en una determinación cuantitativa, mientras que el pecado siempre entra en ella a través del salto cualitativo del individuo (Kierkegaard, 1958, p.45).

La historia individual, en la cual la corporalidad propia encuentra su tarea, y con la cual hemos de ponernos en relación, se yuxtapone aquí a una historia de generaciones que forma el horizonte sociocultural –o sea, justamente no como una historia del linaje–. Dentro de este horizonte cultural histórico se realiza la relación con la corporalidad propio de la historia individual, y es esta relación la que permite al ser humano volverse espíritu y con ello, como se describe más tarde en *La enfermedad de la muerte, via defecti*, devenir un Sí-mismo.

## 5. El Sí-mismo personal y el espíritu extendido. Consideraciones finales

Partí de la conexión del concepto del Sí-mismo de Jacobi en cuanto unidad genético-actuante originaria del individuo orgánicamente constituido con ideas centrales para el enfoque enactivista de la *filosofía de la corporización*: (1) la orientación hacia el organismo vivo que se opone a una comprensión representacionalista/computacional de la mente y (2) el papel decisivo de las acciones humanas en el mundo para la constitución de lo que puede caer bajo el concepto de espíritu. Junto a la génesis de los conceptos abstractos como categorías provenientes de un concepto fundamental del mundo, se trató especialmente la experiencia de la autoconciencia como elemento fundamental del espíritu humano.

La cuestión de hasta qué punto esa autoconciencia está relacionada con lo orgánico, es decir, con la constitución corporal del ser humano, es algo que pretendí indagar más profundamente con ayuda de algunas ideas de Kierkegaard. Kierkegaard caracteriza la relación entre el Sí-mismo humano con su naturaleza corporal como historicidad, la cual no está simplemente dada, sino que debe ser apropiada en el plano de su inserción en contextos socioculturales. Entonces, si se pretende comprender el espíritu humano, se deberían tener en cuenta todos estos aspectos, en especial el hecho de que los fenómenos mentales decisivos no pueden verse aislados del Sí-mismo, que es espíritu aquí y allá y tiene conciencia de ello. La “*visión desde ningún lugar*”, que también se encuentra en la *filosofía de la corporización*, debe y puede corregirse mediante la inclusión de la “*visión desde aquí y desde mí*”, que como tal también puede entenderse como una visión corporizada de un Sí-mismo histórico y sexual y, por lo tanto, personal. El que este Sí-mismo nunca sea simplemente dado –conclusión central de Kierkegaard– sino que siempre se encuentre como una tarea histórica –o también: en el modo del devenir o de la posibilidad– no sólo puede entenderse como un comple-

mento de lo que Jacobi propuso acerca de la praxis vital [*Lebenspraxis*], y dentro de ella acerca de un Si-mismo orientado y dinámico, sino que también es importante para obtener una valoración crítica del alcance de ciertas representaciones del *espíritu extendido*: pues con la reconexión de una teoría del espíritu con el Si-mismo personal, se clara que este debe realizarse en una relación siempre nueva, sobre todo con su propia corporalidad –debemos tener especial cuidado al separar el grano de la paja. Si inicialmente parece plausible ensanchar ciertos fenómenos cognitivos como la percepción hacia objetos fuera del cuerpo –por ejemplo, un bastón para discapacitados visuales o un implante coclear– queda claro (en especial hacia objetos que no tienen una función interna tan directa con cuerpo sino con el órgano sensorial dañado) hasta qué punto no forman parte de mi espíritu cuando me pregunto hasta qué punto ellos determinan la comprensión que tengo de mí mismo como persona concreta, que se sigue constituyendo a lo largo de la historia de su vida

Pareciera haber una diferencia cualitativa entre la afirmación “no soy yo mismo sin mis piernas” y “no soy yo mismo sin mi smartphone”. Si volvemos al caso de Otto, que padece Alzheimer, si bien ya no puede recordar ciertas cosas, al menos parece ser capaz de recordar que ya no recuerda y por eso anota todo en su cuaderno. Para llegar a la idea de mirar en el cuaderno, sospecho que no es lo mismo querer-decir “perdí la memoria” en lugar de “perdí mi cuaderno”, y ello aun cuando este haya tomado la función que otrora tuviera la memoria. Si se da crédito a la reconexión con uno mismo, la idea de quitar los límites del espíritu con respecto al cuerpo no resulta motivada por meros “prejuicios cutáneos” (Clark, 2005, p. 7), como afirma Andy Clark. Más bien se muestra fundada en la certeza de la propia persona, la cual, aunque deba constantemente realizarse, está disponible en el modo de la posibilidad. O como lo señalan las de Lynne Baker, que cito como cierre:

We are still agents and subjects of experience, not mere systems or components of systems. Cognitive processing does loop out into the world, but processing does not stand on its own. It requires an entity that is doing the processing. Processing does not perceive or act on the world; *we* do (Rudder Baker, 2009, p. 646)<sup>5</sup>.

5 Trad: “Seguimos siendo agentes y sujetos de experiencia, no meros sistemas o componentes de sistemas. El procesar de forma cognitiva sin duda sale al mundo, pero dicho procesar no se sostiene por sí mismo. Requiere una entidad que haga tal proceso. El procesar no percibe o actúa sobre el mundo, nosotros lo hacemos”.

## Referencias bibliográficas

- Adams, F., & Aizawa, K. (2013). Die Grenzen der Kognition. En J. Fingerhut, R. Hufendiek, & M. Wild (Eds.), *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte Zu Einer Aktuellen Debatte* (pp. 224-259). Suhrkamp.
- Besold, T., & Kühnberger, K.-U. (2013). Kognition als Symbolverarbeitung: Das ComputermodeLL des Geistes. En A. Stephan & Achim (Eds.), *Handbuch Kognitionswissenschaft* (pp. 156-163). J. B. Metzler, 2013.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Clark, A. (2005). *Intrinsic Content, Active Memory and the Extended Mind*. 65, I-II.
- (2013). Der ausgedehnte Geist. En *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte Zu Einer Aktuellen Debatte* (pp. 205-223). Suhrkamp.
- Clark, A., & Chalmers, D. (2013). Der ausgedehnte Geist. En J. Zygon, R. Hufendiek, & Wild (Eds.), *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte Zu Einer Aktuellen Debatte* (pp. 205-223). Suhrkamp.
- Come, A. B. (2000). The Implications of Søren Kierkegaard's View of Sexuality and Gender for an Appraisal of Homosexuality. En P. Houe, Gordon. D. Marino, & S. H. Rossel (Eds.), *Anthropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard* (pp. 33-40). Rodopi.
- di Giovanni, G. (2005). *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*. Cambridge University Press.
- Fingerhut, J., Hufendiek, R., & Wild, M. (2013). *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte Zu Einer Aktuellen Debatte*. Suhrkamp.
- Grøn, A. (2004). The Embodied Self. Reformulating the Existential Difference in Kierkegaard. *Journal of Consciousness Studies*, II, 26-43.
- Haugland, J. (2013). Der verkörperte und eingebettete Geist. En J. Fingerhut, R. Hufendiek, & M. Wild (Eds.), *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte Zu Einer Aktuellen Debatte* (pp. 105-117).
- Hegel, G. W. F. (2017). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (Nicolin Friedhelm; & O. Pöggeler, Eds.; 8.). Felix Meiner Verlag.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit* (19.<sup>a</sup> ed.). Niemeyer.
- Jacobi, F. H. (2004). *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*. Meiner.
- Kierkegaard, S. (1958). *Der Begriff Angst / Vorworte*. Diederichs.
- Kim, J. (1996). *Philosophy of Mind* (Vol. 72, Número 280, pp. 317-320). Westview Press.

- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago University Press.
- (2007). *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Basic Books.
- Rudder Baker, L. (2009). Persons and the Extended-Mind Thesis. *Zygon*, 44, 642-658.
- Sandkaulen, B. (2004). Daß, was oder wer? Jacobi im Diskurs über Personen. En W. Jaeschke & B. Sandkaulen (Eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung seiner Zeit* (pp. 217-237). Meiner.
- (2009). Fürwahrhalten ohne Gründe. Eine Provokation philosophischen Denkens. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 27, 259-272.
- Stephan, A. (2015). Was zeichnet die moderne Auffassung von Geist aus? En *Analytic Philosophy Meets Classical German Philosophy. Logical Analysis and History of Philosophy* 18 (pp. 114-128). Mentis.
- Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (2013). Enaktivismus – verkörperte Kognition. En J. Fingerhut, R. Hufendiek, & M. Wild (Eds.), *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte Zu Einer Aktuellen Debatte* (pp. 293-327). Suhrkamp.