

Las fuentes de la subjetividad en la “Antropología” de Hegel y su interpretación del “magnetismo animal”

DANIEL BRAUER

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

I 181

Resumen: En el marco de su “Antropología” Hegel trata una serie de temas que han sido poco muy poco estudiados por sus comentadores. Llamam la atención particularmente sus extensas reflexiones acerca del “magnetismo animal”. En ellas puede reconocerse el intento por dar cuenta de un fenómeno que se encuentra aparentemente más allá de los límites de la razón, pero al mismo tiempo, entre otras cosas, que para su concepción de la vida mental y corporal la intersubjetividad no es algo que surge de la relación de los individuos entre sí sino que es constitutiva para la formación de la subjetividad misma. Su concepto de “genius” está diseñado para pensar la relación al otro en el interior de sí.

Palabras clave: Hegel, corporalidad, hipnosis, identidad, alter ego.

The Sources of Subjectivity in Hegel’s “Anthropology” and His Interpretation of “Animal Magnetism”

Abstract: In the framework of his “Anthropology” Hegel deals with a series of topics that have been little studied by his commentators. Particular attention is drawn to his extensive reflections on “animal magnetism”. In them it can be recognized the attempt to account for a phenomenon that is apparently outside of the limits of reason, but at the same time, among other things, that for his conception of mental and bodily life intersubjectivity is not something that arises from the relation of individuals with others but that is constitutive for the formation of the same subjectivity. His concept of “genius” is designed to think about the relationship to the other within himself.

Key-words: Hegel, corporality, hypnosis, identity, alter ego.

*“Dies Kapitel der Anthropologie ist überhaupt das
Schwerste, weil es das dunkelste ist”¹*

182 |

En los últimos años la teoría del reconocimiento en Hegel se ha ido desplazando cada vez más hacia el centro de la recepción y rehabilitación de su filosofía práctica. En modo análogo a lo que sucedió con la original reinterpretación del célebre capítulo acerca de la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* por parte de Alexandre Kojève en los años 30 del siglo XX –con su significativa noción del “deseo del deseo” (*le désir du désir*) (Kojève 1947)– que tuvo una enorme influencia tanto en la recepción del texto como en la evolución de la filosofía francesa posterior en general, los trabajos de Ludwig Siep (1979) y de Axel Honneth (1994), por citar los más determinantes para la discusión actual, han sido decisivos para la historia reciente de la exégesis de la filosofía política de Hegel, si bien para ambos es más bien en la noción de reconocimiento, tal como aparece en las diferentes versiones de la Filosofía del Derecho, donde se encontraría el núcleo de su concepción de la intersubjetividad.

Pero como sucede con la mayoría de las interpretaciones de la idea de intersubjetividad en Hegel, su “Antropología” no es tenida en cuenta.

¹ “Este capítulo de la antropología es en general el más difícil porque es el más oscuro” (Hegel 1994: 88) Si no se indica lo contrario, las traducciones de los textos de Hegel que aparecen en este artículo son del autor (D. B.).

Ella se encuentra por cierto en la primera sección de la tercera parte de su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* que tiene por título precisamente “Espíritu *subjetivo*”, es decir que a primera vista trata del alma (individual). Sin embargo, como veremos a continuación, el tema de la intersubjetividad no comienza recién en el mencionado y conocido capítulo sobre la “autoconciencia” de la *Fenomenología del Espíritu* (que aparece como un estadio más avanzado que el de la conciencia de la primera sección de la misma) sino que está presente desde el principio del tratamiento hegeliano de la condición humana. La intersubjetividad no es para el autor el resultado de una relación “entre” individuos preconstituidos, como sucede con la mayoría de las teorías del derecho natural de la Modernidad, que culminaría en una relación contractual voluntaria. Por el contrario, es el espacio de la intersubjetividad el que para Hegel hace posible tanto ontogenética como filogenéticamente la subjetividad misma. El individuo es para Hegel no punto de partida sino el resultado de un complejo proceso de socialización, identificación y diferenciación que tiene lugar ya antes de la formación de la conciencia y que presupone un mundo compartido con los otros. *La intersubjetividad es presentada como una condición constitutiva necesaria de la subjetividad misma.*

Los rasgos centrales de la concepción de Hegel de la conexión interna entre subjetividad e intersubjetividad en el marco de su tratado sobre lo que la tradición filosófica llama “el alma” se muestran en su modo de entender fenómenos tales como la sexualidad, la relación de la madre con el hijo, los procesos elementales de aprendizaje y particularmente de la adquisición del lenguaje, etc.

La Antropología de Hegel, a juzgar por la serie de publicaciones de los últimos años dedicadas a interpretar diversos aspectos de su filosofía, es (junto con su Filosofía de la Naturaleza) la menos transitada de sus obras. Esto obedece a varios motivos. Ante todo, porque encontramos allí un tratamiento de muchos temas que han pasado actualmente al museo de las ideas filosóficas, como por ejemplo la “influencia” del clima y la geografía sobre los habitantes de determinados territorios, el “carácter” de los pueblos, el concepto de “raza” (si bien, por cierto, en una versión usual en su época y muy anterior al darwinismo social) y algunos otros que mencionaremos más abajo.

Debe quedar en claro también desde el principio que la base empírica que inspiró en muchos casos el tratamiento de estos temas hoy no puede tomarse en serio. A esto se añade que la obra no presenta el carácter sistemático al que nos tienen acostumbrados los textos hegelianos de las obras maduras. Los textos de los párrafos publicados son muy escuetos y requieren una mayor elaboración, mientras que los que han sido conservados en los apuntes de los asistentes a las Lecciones muestran un pensamiento en

gestación y en parte exploratorio que no ofrece respuestas contundentes en varios casos a las preguntas planteadas. Pero es precisamente eso lo que los vuelve interesantes y convierte a la Antropología hegeliana en una caja de sorpresas para quien está interesado en el modo en que Hegel interviene conceptualmente en los materiales de su pensamiento.

Uno de los capítulos menos comentados por quienes se dedican a la interpretación y reapropiación de sus textos es el que Hegel dedica al fenómeno del así llamado en su época “magnetismo animal”. La serie de acotaciones retomadas y ampliadas en diversos cursos demuestran sin embargo el interés que el tema despertó en el filósofo, algo que no puede sino asombrarnos. En ellas se testimonia una serie de lecturas que muestran un conocimiento avanzado del estado de la cuestión en aquel entonces y, lo que es más importante, el valor que Hegel atribuyó al fenómeno desde el punto de vista “especulativo”. Esto se confirma en los textos de los apuntes de sus lecciones tomados por alumnos y publicados en los últimos años (Hegel 1994 y 2008).² Se trata de un fenómeno “empírico” que –como lo expresa en el agregado al párrafo 379 de la *Enciclopedia* (3ª ed.)– “hace que el pensamiento finito quede atónito” (Hegel 1970b: 13).

184 |

El objetivo de la Antropología filosófica consiste –de acuerdo al programa del sistema enciclopédico– por un lado, en describir la transición de la Filosofía de la Naturaleza hacia la Filosofía del Espíritu, por el otro y al mismo tiempo, en mostrar el comienzo del mundo humano. Pero este comienzo está aún condicionado y afectado por la naturaleza puesto que el ser humano forma parte de la misma en tanto ser vivo.

A diferencia del sujeto cartesiano, al que le resulta esencial tener un cuerpo, impulsos vitales, etc., de modo que lo que tiene lugar aquí no es tanto una ruptura con la naturaleza sino una paulatina separación y diferenciación de la misma, en el sujeto antropológico hegeliano se integran aspectos elementales de la naturaleza pero recién puede hablarse de un sujeto propiamente dicho cuando irrumpe la noción de *conciencia* en la segunda parte de la Filosofía del Espíritu Subjetivo que Hegel denomina, en conformidad con su obra anterior, *Fenomenología del Espíritu*.

Mientras que los conceptos dedicados a hacer inteligible la naturaleza, tal como son expuestos en su forma pura en la *Ciencia de la Lógica*, no se cubren plenamente con el material empírico que describen, en función de

² Recientemente ha aparecido en Francia una curiosa edición de las anotaciones de Hegel sobre el tema como un libro autónomo (que por cierto Hegel nunca escribió), si bien más desde la perspectiva de una historia de los orígenes de la hipnosis y su recepción que desde un punto de vista filosófico (Hegel 2014).

una carencia constitutiva del mundo natural mismo que, de acuerdo a una visión hegeliana que recuerda a la de Platón, limitan su plena racionalidad, Hegel se ocupa en su Antropología en parte de una serie de fenómenos que a primera vista parecen escapar a una explicación racional y al mismo tiempo y paradójicamente parecen mostrar rasgos constitutivos de los seres racionales. El desafío que Hegel asume consiste en descubrir precisamente una cierta racionalidad de lo que se presenta como incomprensible.

Los textos de la Antropología pasan revista a una serie de temas entre los que se encuentran algunos que difícilmente formarían parte hoy de un tratado filosófico “serio”. Así, además de explorar el significado de las características corporales y biológicas humanas, la estructura de los órganos sensoriales, la relación de la madre con el feto en estado intrauterino, la función de los sueños, se encuentran en ellos reflexiones acerca de las diferencias de raza, la influencia del clima en el carácter de los pueblos, el sonambulismo, incluso la posible transmisión o lectura de pensamientos de una persona a otra sin intervención del lenguaje o los sentidos, las profecías, etc. Por extraño que pueda parecernos hoy, varios de estos temas ya habían sido tratados en la filosofía griega y otros eran comunes en la época y de ellos se habían ocupado autores que van de Montesquieu al mismo Kant y Herder.

Pero entre otras cuestiones, lo que llama la atención son los extensos textos que Hegel dedica al llamado “magnetismo animal”. Mediante ellos, Hegel interviene en una polémica acerca de un fenómeno ambiguo, como veremos, que fascinó a su generación y constituía un desafío para el pensamiento racional. Denunciado en plena época de la Ilustración como superstición y engaño, mostraba a la vez una misteriosa eficacia empírica que era necesario explicar.

Al igual que las diferentes formas de la locura, este tipo de fenómenos constituían para Hegel algo que no debía simplemente dejarse al margen de la razón sino que tenía que ser explorado en busca de una razón más amplia que la del seco racionalismo cartesiano o del pensamiento ilustrado.

Si bien el pensamiento de Hegel se encuentra alejado del Romanticismo, el contraste de lo racional y lo irracional no aparece aquí en forma de una dicotomía excluyente sino mediante una serie paulatina de transiciones, pero también como un fenómeno inherente a la formación de la propia racionalidad. Así por ejemplo el tratado culmina con una sorprendente y extensa serie de textos acerca de “la locura” (*Verrücktheit*) en sus diversas formas, entendidas estas como una “contradicción de la razón consigo misma” (Brauer 2009). Es que en este tipo de fenómenos se muestran para Hegel –como luego para Freud– ciertos rasgos de lo humano, si bien de modo deformado, que son constitutivos de la estructura de la conciencia misma y de sus precondiciones.

En el curso de su antropología filosófica Hegel examina una serie de procesos mediante los cuales el individuo “natural” debe apropiarse de su propio cuerpo (*Leib*) y paradójicamente de su alma. Es sabido que Hegel es un crítico de la mayoría de las teorías del derecho natural de la Modernidad que parten del supuesto de un individuo ya pre-constituido por naturaleza que entraría en contacto con los demás y por lo tanto con el enjambre de las relaciones sociales (Brauer 2014a). Un estado de naturaleza presocial concebido de acuerdo a esas premisas no puede ser para él sino una ficción o un experimento mental algo “abstracto”, es decir, en su lenguaje, algo que solo tiene en cuenta aspectos parciales de un hecho complejo.

Sin embargo, hay un “estado de naturaleza” que puede concebirse como existente aunque más que un “estado” es un proceso. Me refiero con esto a la *infancia*. En ella convergen naturaleza y sociedad al mismo tiempo que comienzan paulatinamente a diferenciarse.

En lo que sigue, nos concentraremos en los aspectos intersubjetivos de la constitución antropológica del sujeto tal como se presentan en el texto publicado de la tercera parte de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y de los comentarios orales que realizara Hegel, tal como han quedado consignados tanto en los “agregados” (*Zusätze*) de la tercera edición, como en los textos de los apuntes de sus discípulos y alumnos publicados recientemente.

186 |

Por supuesto que si pensamos en la intersubjetividad en el ámbito de la corporeidad y vida biológica de los individuos lo primero que debería ocuparnos es la sexualidad, “el punto supremo de la naturaleza viva” (*der höchste Punkt der lebenden Natur*) (Hegel 1970b: §381, 20 [Agregado]). Si bien es cierto que ella es tratada también en este marco, en el sistema filosófico enciclopédico su lugar específico es la Filosofía de la Naturaleza. Allí Hegel le dedica sin embargo apenas dos párrafos (Hegel 1970a: §§369–370, 516–517). Algo que resulta insatisfactorio, si se tiene en cuenta la importancia que el tema adquiere ya pocos años después en la filosofía y psicología. Por un lado, sorprende la forma pormenorizada en que Hegel se informaba acerca de los últimos conocimientos de su época en materia de la fisiología de la sexualidad, a la vez que no puede dejar de reconocerse en su tratamiento una serie de prejuicios propios de la época.

Es que, en la sexualidad, la unidad con el otro no se presentaría según Hegel para el individuo como unidad con el género como tal, sino que estaría ineludiblemente vinculada a una singularidad que no solo no logra ser superada más que fugazmente, sino que vuelve a reproducirse, mientras que el “género” (*Gattung*) permanecería exterior al sujeto viviente.

Uno puede preguntarse naturalmente si Hegel logra dar cuenta del fenómeno de la sexualidad en general en sus múltiples aspectos y complejidad al situarlo en primera instancia en el ámbito de la naturaleza y esto

vale en particular por cierto para el erotismo, del que parece no ocuparse. Pero también es cierto que la sexualidad reaparece en la antropología situada ya en el contexto de una condición “ética” (*sittlichen*) existente en su tratamiento del amor y además se alude a ella, como veremos más adelante, si bien marginalmente, también en relación con el estado hipnótico.

Hegel lleva a cabo en su Antropología una doble estrategia argumentativa: por un lado, intenta comprender una serie de fenómenos, ya sea como variantes o, ante todo, estadios en la ontogénesis del sujeto y por el otro, determinados fenómenos son entendidos como “recaída” (*Rückfall*) en etapas formativas anteriores. En ambos casos se trata de una perspectiva teleológica que tiene en vista al individuo socializado e imputable.

En el §390 se distinguen tres estadios del alma. Resulta significativo que recién el segundo es caracterizado como “individual” (*individuell*). El primero, que Hegel denomina “alma natural” (*natürliche Seele*) es descrito como una unidad indiferenciada que se encuentra inmersa en su mundo circundante, dependiendo de las condiciones biológicas y medioambientales de un pueblo particular. De esta manera se pasa revista a las influencias del clima, a las diferencias raciales, al “carácter nacional”, mientras que en la segunda sección son presentados los rasgos biológicos, caracteres, temperamento –“disposiciones e idiosincrasias” (*Dispositionen und Idiosynkhrasien*)– tanto de familias como de individuos. Sin duda se encuentran, en estos párrafos y en los siguientes, observaciones y reflexiones interesantes junto a otras cuyo lugar definitivo es la historia de la filosofía de la época o, mejor dicho, el museo de las ideas del siglo XIX.

I 187

Pero puesto que nuestro tema es la relación entre subjetividad e intersubjetividad en la antropología hegeliana, nos concentraremos en la primera sección del apartado b: “El alma sintiente” cuyo título es: “*α* El alma sintiente en su inmediatez” (*α Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit*).

Aquí los textos están dedicados principalmente al tratamiento de tres fenómenos: el sueño y la vigilia, la vida intrauterina del feto humano, la relación madre-hijo y tal como es enunciado: “el comportamiento de nuestra vida consciente hacia nuestra secreta vida interior” (*das Verhalten unseres bewussten Lebens zu unserem geheimen inneren Leben*) (Hegel 1970b: 129 [Agregado al §405]).

El orden lógico de las materias tratadas es algo artificial y el tema del capítulo final no resulta fácil de entender en una primera aproximación. Para eso es necesario aclarar el concepto de “Genius”, que Hegel introduce en este contexto –una noción central a la que volveremos más adelante–.

Es hacia el final de la sección que nos encontramos con una desproporcionadamente extensa digresión acerca del por entonces llamado “magnetismo animal” –la expresión “hipnosis” fue introducida recién en

1843 por James Braid (1843), pero aquí se encuentra su antecedente más importante—.

El hecho de que Hegel se haya ocupado tan intensivamente de este tema —tal como lo testimonian sus amplios comentarios a estos párrafos de la *Antropología*— no puede sino llamar la atención del lector contemporáneo, pero no resultaba nada extraño para quienes asistían a sus cursos, teniendo en cuenta que en esa época el “magnetismo animal” parecía formar parte, junto con la electricidad y el galvanismo, de un grupo de fenómenos nuevos, hasta entonces inclasificables, de los que era necesario dar cuenta y cuya teoría tenía consecuencias también para la comprensión de procesos biológicos. Cabe recordar que los experimentos de Galvani mismo no se aplicaban tanto a metales —como hoy asociamos la noción de “galvanismo”— sino a la actividad eléctrica del cerebro y su transmisión a través de terminales nerviosas (Galvani 1791).

En estos curiosos textos Hegel toma partido en una amplia controversia de la época acerca de las causas, efecto y límites del “mesmerismo”.

Nos topamos aquí con textos que, a pesar de ciertas reservas críticas por parte del autor, solo pueden comprenderse del todo teniendo en cuenta el estado del conocimiento y la atmósfera intelectual de la época en que fueron escritos. También puede reconocerse en ellos cierta ambigüedad en la medida en que contienen, por una parte, una crítica a conceptos centrales del Romanticismo que veía en la fantasía, los sueños, en la intuición y el presentimiento, etc. una fuente alternativa del saber frente al seco racionalismo de la Ilustración; por otra parte, también encontramos allí una cierta legitimación si bien limitada de los mismos, a los que debe agregarse como veremos el “sonambulismo” y precisamente el “magnetismo animal”. En los textos se habla incluso de “magia”, fenómenos telepáticos y profecías, para concluir con su también amplio tratamiento de “la locura”. Toda una serie de fenómenos que la Ilustración desprecia o considera simplemente superstición.

Sin duda estos párrafos constituyen una cantera para quienes buscan en Hegel un antecesor del psicoanálisis y de la noción de inconsciente³ (ver más adelante), del mismo modo que para quienes deseen explorar resabios románticos de su pensamiento, así como los fragmentos de una filosofía “especulativa” del alma cercana a Schelling.

En lo que sigue nos concentraremos en los aspectos de sus reflexiones en esta parte de la *Antropología* que conciernen a la intersubjetividad.⁴

³ Véase sobre esto el libro de Mills (2002). Sin embargo el concepto hegeliano de “Genius” no es tenido en cuenta en él.

⁴ Para un comentario detallado de las diferentes versiones de estas reflexiones en su conjunto

Aquí la pregunta que debemos plantearnos no es tanto cómo se forma en general la intersubjetividad a partir de los individuos sino más bien al contrario, cómo surge la subjetividad partiendo de un entorno e instancias que desde el comienzo son intersubjetivas. Es que, precisamente, lo que denominamos “intersubjetivo” es en Hegel aquello *a partir de lo cual a través de una compleja serie de procesos se constituye el sujeto consciente y portador de derechos.*

Más aún, lo intersubjetivo no es algo concebido como lo que tiene lugar “entre” los individuos o que surgiría de su relación. *Aquí se está presuponiendo una tercera esfera supraindividual, un mundo del “espíritu”, con respecto a la cual los individuos toman posición, se entienden a sí mismos y es la que hace posible toda relación intersubjetiva.*

La clave para la comprensión de estos textos es la introducción de un concepto que en el marco de su obra solo es mencionado en este contexto. Me refiero a la noción de “*Genius*” –que no debe ser confundida con la de “genio” (*Genie*)– que, como es sabido, desempeña un papel importante en su teoría estética y también es aplicado secundariamente en otros ámbitos como el de la acción histórica. Se trata de una idea que, si bien puede haberse inspirado en el *Sturm und Drang*, adquiere ahora un nuevo sentido y en todo caso retoma la figura clásica del *daímon* griego y principalmente del concepto de *Genius* de la religión romana. Este representa una especie de oscuro sujeto prepersonal o incluso suprapersonal, en todo caso un sujeto que no tiene una existencia autónoma individual, pero que forma parte indisoluble de la vida de los individuos aun antes de la formación de su conciencia.

I 189

Si bien el concepto de *Genius* es ampliamente utilizado por Hegel en estos párrafos y su comentario, los textos no ofrecen una definición estricta del mismo sino diferentes descripciones que no se cubren del todo. La más clara es quizás la siguiente:

Forma parte del ser *concreto* de un individuo la totalidad de sus intereses, las condiciones esenciales y particulares empíricas en las que se encuentra en relación con otros hombres y con el mundo en general. Esta totalidad constituye su realidad de un modo tal que le es *inmanente* y ha sido llamada antes⁵ su *genius*. (Hegel 1970b: 133)

Si bien no sin razón se ha creído descubrir en el modo en que Hegel concibe en estos textos la relación madre-hijo en la temprana infancia una

remito al instructivo estudio de Dirk Steredoth (2001). Para el tema de este trabajo véase principalmente el apéndice: “*Die Triebe und der zweite Genius*” (Steredoth 2001: 250-276).

⁵ Se refiere a párrafos anteriores.

serie de puntos en común con el psicoanálisis freudiano (tal como lo hace por ejemplo Steredoth en su comentario), es a mi juicio por el contrario en la noción de “Genius” tal como es empleada aquí en donde podemos encontrar un antecedente del concepto de “inconsciente” en Freud. Se trata de algo así como una instancia psíquica que acompaña al individuo y que, al igual que el *daímon* griego, aparece asociado a su vida anímica de tal modo que el sujeto consciente necesita, particularmente a la hora de tomar decisiones, de su presencia y asistencia a la que no puede renunciar del todo, más aún al comienzo de su biografía.

Afinidad con aspectos de la teoría freudiana pueden reconocerse en varios párrafos de estos textos.

Steredoth la encuentra también, además de en la concepción de la temprana infancia, en la noción de “segundo Genius”. Se trata de un concepto –lo menciono aquí solo de paso– que aparece en relación con los límites morales que impone el paciente al poder de quien hoy llamaríamos hipnotizador, no estando dispuesto a ejercer ciertas acciones en contra de su voluntad o que considera no éticas.

Es en esta idea que el autor cree reconocer en Hegel “indicios de un inconsciente dinámico” (Steredoth 2001: 250-256). Pero el otro camino que conduce de Hegel a Freud, como Steredoth también reconoce, pasa, como veremos, por la historia de la recepción y transformación del modo de comprender la función y sentido del “magnetismo animal” (hipnosis).

190 |

A pesar de que el proceso de formación de la conciencia individual implica un paulatino independizarse del “poder” (*Macht*) que ejerce sobre el sujeto su propio “Genius” y de lograr frente a él una cierta autonomía, incluso el sujeto adulto mantiene con el mismo siempre una relación ambigua.

La cercanía de la noción de “Genius” hegeliana con el concepto del inconsciente en Freud puede reconocerse también en el tratamiento por parte de Hegel de la función del sueño; si bien en el último la sexualidad no representa un papel tan importante como en el primero, aunque es mencionada en relación precisamente con los efectos secundarios del “mesmerismo” y particularmente, como veremos, del sonambulismo inducido.

Por un lado, cabe señalar que lo que diferencia al “Genius” del “inconsciente” freudiano es que en Hegel la noción no parece estar vinculada necesariamente a un sujeto individual como su portador material, puesto que, de acuerdo con el texto, una persona puede ser el *genius* de otra. Así al menos piensa Hegel la vida intrauterina del feto para el que la madre asume el papel de su “genius” e incluso, tal como diríamos hoy,

puede ejercer en él efectos psicosomáticos.⁶ Por otro lado, su carácter esencialmente particular lo aparta de la concepción de un “inconsciente colectivo”, tal como será pensado en Jung. Precisamente esta particularidad está asociada a su caracterización como un sujeto cuasipersonal y no como una instancia anónima.

Es posible rastrear en estos textos también otros aspectos que parecen anticipar algunos conceptos de la teoría freudiana, pero sería un error considerarlos como meros antecedentes ya que se trata de una concepción diferente acerca de un ámbito común que a pesar de sus coincidencias no se solapan del todo. En el caso de Hegel, nos enfrentamos a reflexiones y esbozos incipientes que han quedado inconclusos.

En lo que sigue nos concentraremos en su interpretación del “magnetismo animal”.

Llama realmente la atención el hecho de que Hegel se haya ocupado de modo tan intensivo de este fenómeno, tal como puede comprobarse, por ejemplo, en el extenso Agregado al §406 de la tercera edición de la *Enciclopedia*, que fue publicada por sus discípulos, o en los numerosos textos de sus sucesivos comentarios, accesibles a través de los apuntes de sus alumnos. Esta insistencia nos sorprende no tanto (como he comentado más arriba) por la relevancia que el tema tenía en ese momento, sino por cierta reivindicación del mismo en una época en que el “mesmerismo” gozaba ya de mala fama y había sido denunciado como una pseudociencia.⁷

I 191

Es sabido que Luis XVI había convocado a una comisión que debía expedirse sobre las pretensiones científicas del “magnetismo animal”. Entre sus miembros figuraban reconocidas personalidades como Benjamin Franklin —en ese momento embajador norteamericano en París— y Antoine Lavoisier. El resultado fue lapidario. Los efectos del “magnetismo animal” solo se explicarían por la fantasía y fe de los pacientes. Mesmer había quedado desacreditado (tal como pocos años antes él mismo lo había hecho con un célebre representante de un procedimiento tradicional de la iglesia que practicaba el exorcismo) y la práctica del mesmerismo fue prohibida en Francia, aunque

⁶ Así por ejemplo el llamado “antojo” (*Muttermale*) es un ejemplo que aparece en estas reflexiones y que en la época era considerado —no solamente por el saber popular— un hecho probado.

⁷ Una imagen completamente diferente y una reivindicación de la obra de Mesmer se encuentra en la biografía novelada de Stefan Zweig (1931: 66): “Y aun si cada palabra, cada teoría y cada pensamiento de Mesmer estuvieran cien veces equivocados (cosa muy dudosa), ha sido más fecundo que todos los eruditos e investigadores de su tiempo y ha señalado la dirección de una ciencia en ciernes, largo tiempo necesaria, atrayendo la mirada de la nueva generación hacia los misterios del alma”.

continuó en clubes y asociaciones secretas tan típicas de la época (Pintar y Lynn 2008: 21-30). Esta historia era sin duda conocida por Hegel. Sin embargo, no por eso lo rechaza de plano: “El magnetismo ha caído hoy en descrédito, por un lado con razón a causa de los engaños y los abusos. Pero eso no le hace mella a los fenómenos constatados” (Hegel 1994: 98).

Resulta significativo que Hegel separe aquí los “fenómenos constatados”, a los que atribuye una entidad de la que se debe dar cuenta, de su interpretación en el marco de la teoría materialista del propio Mesmer y algunos de sus discípulos acerca de un presunto “fluido” cósmico o corporal.

Seguramente resulta sorprendente para el lector actual que el autor de la *Fenomenología del Espíritu*, un crítico tan agudo de una serie de nuevas “ciencias” de la época como la fisiognomía y la frenología (Hegel 1988: 206-233) haya dedicado tanto espacio a la recepción y reflexión acerca del mesmerismo. Se trataba sin duda de un fenómeno que había fascinado a su generación y que resultaba difícil de explicar o de ordenar en el marco del saber de la época. Así comenta en una de sus lecciones: “el magnetismo es una de las cosas que uno tiene que haber visto para creerlas. Sucede incluso que gente ilustrada que lo ve, no lo cree” (Hegel 1994: 100).

192 | Como ha mostrado Robert Darnton, el mesmerismo, que se presentaba como una ciencia alternativa a la oficial, tuvo una enorme difusión y popularidad, tanto por su práctica como por la serie de publicaciones cuyos lectores iban más allá del público académico (Darnton 1968: 2-45).

No sabemos si Hegel había sido testigo alguna vez de una sesión pública o privada por parte de Mesmer o de alguno de sus discípulos. Lo que es seguro es su gran interés por el tema y su afán por obtener la mayor información actualizada posible.

En una carta a su discípulo y amigo holandés van Ghert, fechada el 18 de diciembre de 1812, menciona su “gran curiosidad” en lo que concierne al “magnetismo” (tema sobre el que también se había ocupado y publicado el mismo van Ghert). Hegel menciona allí una revista dedicada al asunto pero que no había podido conseguir, del mismo modo que el rumor acerca del envío por parte del gobierno prusiano de un diputado para ponerse en contacto con Mesmer (Hegel 1969: 425).

Como mencioné más arriba, Mesmer mismo le había dado una interpretación puramente materialista a su “descubrimiento”: el “magnetismo animal” debía ser entendido en analogía con la electricidad y el magnetismo o directamente como una forma de ellos, como una energía que constituía un “fluido universal” común a todos los seres vivos. Sus apariciones públicas venían acompañadas de cierta espectacularidad a través de ceremonias que tenían por objetivo intervenir en el cuerpo de los pacientes para liberar estas fuerzas presuntamente estancadas y paralizadas, para lo cual se ayudaba de

determinados elementos materiales (hierros magnetizados, péndulos, etc.), así como también de instrumentos diseñados por el mismo Mesmer (como el llamado *Baquet*). En estas sesiones no solo las personas “magnetizadas” sino también hasta cierto punto el público era inducido a una situación de “crisis” y descarga catártica.

Aun cuando Hegel menciona estos procedimientos, descarta desde el comienzo de sus reflexiones una explicación puramente fisicalista del fenómeno; más aún, el “magnetismo animal” ofrece para él la base empírica para una refutación del materialismo. Se trataría de un proceso de índole “psíquica” (*psychischen*). Para ello se basa en las investigaciones del Marqués de Puységur (discípulo de Mesmer y fundador de la escuela del *psychofluidisme*) acerca del “sonambulismo” (Chastenet de Puységur 1811). Lo que para Hegel constituye el núcleo de los hechos en cuestión y particularmente llamó su atención, tal como lo expresa en el Agregado mencionado, es “la relación inmediata y recíproca entre dos existencias” (Hegel 1970b: 151). De hecho, de lo que se trata en el caso del hipnotismo es *de los efectos de la intervención de una persona sobre la voluntad e incluso las convicciones de otra*.

Hegel consideraba que se estaba en presencia de un fenómeno auténtico que era necesario aclarar dado que efectivamente en muchos casos lograba la curación de los pacientes.

Si bien parte de su exposición describe procesos fisiológicos que, por supuesto, corresponden al estado de los conocimientos de la medicina de la época, Hegel estaba convencido de que una explicación puramente materialista de este tipo de fenómenos no resulta satisfactoria. Las manifestaciones que se presentan durante la terapéutica del “magnetismo animal” constituyen para él más bien una prueba en contra de un reduccionismo materialista (Hegel 1994: 18-19).

El “magnetismo animal” es entendido por Hegel de esta manera como una enfermedad producida artificialmente que tiene como efecto la separación en el paciente de dos instancias psíquicas, a saber, la conciencia propia del estado de vigilia, por un lado, y su “vida afectiva natural” (*fühlenden Naturlebendigkeit*), por el otro. Se trataría de un sueño inducido que produce en el sujeto “una ruptura” (*ein[en] Bruch*) interior que hace posible que sea “manipulado” (*manipuliert*) por un “poder ajeno” (*einer fremden Macht*), si bien –como ya había sido observado en la época– el “magnetizador” no parece estar en condiciones de forzar al paciente a actuar en contra de sus propias convicciones morales (Hegel 1994: 18-19).

Hegel demuestra aquí conocer muy bien los trabajos del Marqués de Puységur (Chastenet de Puységur 1807 y 1811). En efecto, Hegel cita su obra junto con la de otros autores (Hegel 1970b: 154; 1994: 104). Las teorías de Puységur constituyen un desarrollo ulterior de las ideas de Mesmer en

dirección, por un lado, hacia una concepción psicológica de la naturaleza del procedimiento hipnótico y, por el otro, a mostrar la conexión interna entre hipnotismo y “sonambulismo”. Es muy posible que las ideas expuestas en las mencionadas obras hayan tenido influencia en la concepción de Hegel de la función y naturaleza del sueño. En el §406 de la *Enciclopedia*, Hegel habla directamente del “sonambulismo magnético” (*magnetischer Somnambulismus*) (Hegel 1970b: 133).

Una cita del texto de Puységur resulta significativa para nuestro tema: “Le magnétisme animal n’est point l’action d’un corps sur un autre corps mais la action de la pensée sur le principe vital des corps” (Chastenet de Puységur 1811: 163). El esbozo de explicación por parte de Hegel sitúa a la hipnosis en la cercanía de un sueño profundo producido artificialmente mediante la sugestión y los posibles efectos concomitantes de medios físicos que tendrían por efecto una “recaída” (*Rückfall*) a un estadio preconsciente de la vida anímica. No queda claro por cierto en el comentario hegeliano cuál es el mecanismo específico que produciría los efectos terapéuticos en el paciente. Aun cuando no cubre por supuesto todos los casos, la explicación que parece insinuarse es que el tratamiento contribuiría a superar una separación presente entre la vida psíquica afectiva y la percepción consciente, es decir, en términos hegelianos a “idealizar” (*idealisieren*) el aislamiento y fijación de instancias anímicas “animales” por la mediación de una voluntad ajena para de esta manera reconducirlas a su lugar y función en el marco de una totalidad anímica compleja pero unitaria.

En todo caso, el “sonambulismo“, el “magnetismo animal“, así como posteriormente, a lo largo de la Antropología, las diversas formas de la “locura” (*Verrücktheit*), son interpretados teleológicamente o, si se quiere, retrospectivamente desde la perspectiva de la conciencia ya formada, como una recaída (un concepto que parece anticipar el de “regresión” en Freud) en un estadio temprano de su desarrollo o como un desarrollo fallido.

El de “conciencia” es un concepto central en la *Fenomenología del Espíritu* que excede todo capítulo particular de la misma. Ella es entendida como un “microcosmos” (*Mikrokosmos*) (Hegel 1970b: 51-53) en el que la vida afectiva desempeña un papel, si bien subordinado, no por ello menos esencial. Precisamente con el surgimiento de la conciencia comienza para Hegel lo específicamente humano (Brauer 2014b). En efecto, la caracteriza como un doble quiebre, por un lado, mediante una escisión interior, que le es constitutiva, entre su objeto y el ser “para ella” del mismo y, por el otro, mediante una ruptura con el ser natural.

No es casual que Hegel hable en este contexto de cierta debilidad que afectaba a determinadas personas (principalmente del género femenino) y que las hacía particularmente susceptibles para la realización de este tipo

de tratamiento. Esto no debe atribuirse solo a los seculares prejuicios acerca del mundo psíquico de la mujer, sino a su situación social y familiar en la época y al hecho de que la mayoría de los pacientes del “mesmerismo” eran mujeres, aunque no exclusivamente, como sucedió años después con las pacientes de “histeria” de los tiempos del primer Freud.

Cabe señalar aquí la función que Hegel atribuye al yo como una instancia que no solo centraliza la multiplicidad de actos cognitivos, sino que actúa además como un órgano que ejerce el control. Hegel describe esta función simplemente como un “poder” (*Macht*) que el yo ejerce sobre los distintos aspectos de la vida psíquica.

Si bien estamos muy lejos aún de los conceptos de “introyección” y de “proyección” que introduce Ferenczi en 1910 y que Freud retomará posteriormente en 1915 (Steredoth 2001: 267-269), el papel del “magnetizador” podría verse, en conformidad con el pensamiento de Hegel, como el de una figura que logra ponerse provisoriamente en lugar de esta instancia psíquica de control que el paciente no logra encontrar en sí mismo y con el cual puede identificarse y aprender a aplicar este control sobre su propia vida anímica.

Del mismo modo que en el célebre capítulo de la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu*, dos componentes constitutivos de la totalidad subjetiva se presentan repartidos asimétricamente en dos individuos diferentes. El objetivo en el caso del tratamiento “magnético” es lograr reconducir a la unidad al sujeto fragmentado o lábil, es decir, fortalecer la función del yo como centro de control de la actividad cognitiva y actuante. Del mismo modo que en aquella dialéctica, es necesaria aquí la presencia de cierta complicidad o de cierta aceptación voluntaria que ponga en marcha el trance. Tal aceptación (algo que en la relación amo-esclavo no se ve con tanta claridad pero que sin duda está presente) proviene, en este caso, del paciente y hace posible el *rapport* –(una palabra que proviene de Mesmer, si bien estaba pensada para designar un proceso físico).

Pero también en el caso del “esclavo” –en el célebre capítulo de la *Fenomenología*– tiene lugar cierta aceptación de la situación por parte del esclavo, puesto que la alternativa de arriesgar la vida hasta la muerte queda abierta, de modo que su dependencia no puede entenderse como el puro resultado de una coacción externa. Más aún, su elección no debe entenderse solamente como una alternativa a la pérdida de su vida. En el amo reconoce también un aspecto de sí mismo que resulta constitutivo para su propia autoconciencia y autonomía.

Tanto la subjetividad como la intersubjetividad constituyen para Hegel desde el principio dos aspectos antropológicos de la vida “psíquica”. El individuo se vuelve autónomo paradójicamente como resultado de la in-

ternalización de procesos de socialización heterónomos mediante los cuales se apropia de su naturaleza corporal y anímica.

Cabe señalar que la hipnosis es actualmente un método terapéutico difundido en diversas escuelas de medicina, odontología y en tratamientos psicológicos, aun cuando su uso sigue siendo controvertido y su pretensión de cientificidad ampliamente cuestionada. Lo cierto es que a pesar de múltiples intentos de explicación no disponemos tampoco hoy de una teoría del todo convincente que dé cuenta tanto de los efectos terapéuticos como de los fenómenos que se producen en el curso de su aplicación, tal como lo admiten Judith Pintar y Steven Jay Lynn hacia el final de su libro sobre la historia del hipnotismo (Pintar y Lynn 2008: 166). Con lo que contamos es con una serie de hipótesis teóricas que pretenden dar cuenta de aspectos centrales de los fenómenos descritos, aunque se tiene la impresión de que lo que se presenta en este ámbito es un campo de investigación abierto que ofrece varios interrogantes (Nash y Barnier 2008: 81-224).

Recapitulando a modo de conclusión: la extensa serie de textos en los que Hegel se ocupa del llamado “magnetismo animal” proviene en su mayoría de apuntes de sus Lecciones y no estaban destinados, al menos tal como los conocemos, a su publicación. Esto los vuelve aún más interesantes dado que nos enfrentamos a un pensamiento en proceso y por lo tanto inconcluso, a diferencia de lo que sucede con la imagen que nos ofrecen los parágrafos del sistema enciclopédico. En ellos se muestra su intento de teorizar el fenómeno y a la vez la apertura de su concepción filosófica ante lo empírico que no parece entenderse del todo.

196 |

Pero por otro lado, en su visión del fenómeno del magnetismo animal confluye su crítica al materialismo con su teoría acerca de la formación del sujeto consciente e imputable.

En efecto, para Hegel, y a diferencia del atomismo de la mayoría de las teorías acerca de la “naturaleza” o del “entendimiento humano” de la Modernidad, no hay algo así como un sujeto preconstituido, sino que este es el resultado de procesos de interacción dialógica con los otros y su entorno. En otras palabras, la intersubjetividad no es el resultado de la relación del individuo con otros, sino que, por el contrario, esta relación precede y hace posible su vida interior adulta.

En el “magnetismo animal” o, como diríamos hoy, en la sugestión y el hipnotismo se manifiesta para Hegel precisamente una relación intersubjetiva asimétrica en la que se proyectan entre individuos diferentes dos instancias de la propia interioridad del sujeto, pero contando con su propia complicidad. El objetivo de la terapia hipnótica consiste en apropiarse y restablecer, mediante la figura del otro, aspectos de la propia vida psíquica que escapan al control de sí mismo.

Si bien es cierto que Hegel no disponía de los conceptos de proyección y de identificación, tal como fueron elaborados mucho después en el marco de la teoría psicoanalítica, sus intentos de comprensión del fenómeno del “magnetismo animal” resultan compatibles con ellos, aunque no se asimilan del todo y sería un error considerarlo un mero “antecesor” de la misma. En primer lugar, porque no contamos aún con una explicación definitiva para aquello que Mesmer denominó “magnetismo animal” sino con hipótesis y conjeturas que, si bien permiten entender mejor estos hechos, no explican todos sus aspectos y permanece aún un resto oscuro. En segundo lugar, porque resulta conveniente mantener abierta la diferencia entre la observación empírica y la formulación de su teoría, más allá de los problemas epistemológicos que, como es sabido, esta posición trae consigo. Lo mismo puede sostenerse de la conexión entre el original concepto hegeliano de *Genius* y la noción freudiana de inconsciente.

Del mismo modo que lo que sucede en el célebre capítulo de la *Fenomenología* acerca de la dialéctica amo-esclavo, en la que subjetividad e intersubjetividad aparecen íntimamente vinculadas, en la medida en que el drama de la lucha a muerte entre individuos en estado de naturaleza es al mismo tiempo una puesta en escena de dos instancias en conflicto pero igualmente necesarias en el proceso de formación de la conciencia libre, Hegel ve en el fenómeno del “magnetismo animal” un nuevo terreno que parece confirmar su concepción de la formación de la conciencia y la voluntad personal autónoma. Ante todo, porque reconoce en él —a diferencia del sueño y el recuerdo— un fenómeno de naturaleza intersubjetiva que deber ser explicado en el marco de una teoría de la formación de la subjetividad y no desde un punto de vista puramente materialista. Aun cuando sus esbozos explicativos pueden resultar hoy poco satisfactorios, ellos se encuadran en su esfuerzo por ampliar los límites de la razón ilustrada sin dejar de dar cuenta del fenómeno empírico aun cuando su comprensión continúe siendo una tarea.⁸

I 197

BIBLIOGRAFÍA

Braid, J. (1843), *Neurypnology; or, the Rationale of Nervous Sleep, considered in relation with Animal Magnetism* (Londres: J. Churchill).

Brauer, D. (2009), “La contradicción de la razón consigo misma: reflexiones en torno a

⁸ Este trabajo se llevó a cabo en el marco del proyecto: “Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges between Europe and Latin America” (WORLBRIDGES: F7-PEOPLE-2013-IRSES: PIRSES-GA-2013-612644).

la concepción de la locura en la Antropología de Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 35: 287-305.

- Brauer, D.** (2014a), “*Crítica y rehabilitación del derecho natural en la filosofía política de Hegel*”, en *Vieweg y Rojas* (2009: 263-283).
- Brauer, D.** (2014b), “La conciencia como “microcosmos”: acerca de la concepción de Hegel del sujeto del conocimiento”, *Cuadernos de Filosofía*, 63: 83-95.
- Chastenet de Puységur, A. M. J.** (1807), *Du magnétisme animal, considéré dans ses rapports avec diverses branches de la Physique general* (París: Desenne).
- Chastenet de Puységur, A. M. J.** (1811), *Recherches, expériences et observations physiologiques sur l’homme dans l’état de somnambulisme naturel et dans le somnambulisme provoqué par l’acte magnétique* (París: J. G. Dentu).
- Darnton, R.** (1968), *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (Cambridge: Harvard University Press).
- Galvani, L.** (1791), *De viribus electricitatis in motu musculari commentarius* (Bologna: Ex Typographia Instituti Scientiarum).
- Hegel, G. W. F.** (1969), *Briefe von und an Hegel*, tomo I, J. Hoffmeister (ed.) (Hamburgo: Felix Meiner).
- Hegel, G. W. F.** (1970a), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (1830), tomo II, *W* 9, E. Moldenhauer y K.-M. Michel (eds.) (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).
- Hegel, G. W. F.** (1970b), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (1830), tomo III, *W* 10, E. Moldenhauer y K.-M. Michel (eds.) (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).
- Hegel, G. W. F.** (1988), *Phänomenologie des Geistes*, H. F. Wessels y W. Clairmont (eds.) (Hamburgo: Felix Meiner).
- Hegel, G. W. F.** (1994), *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlin 1827-1828 nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, F. Hesse y B. Tuschling (eds.) (Hamburgo: Felix Meiner).
- Hegel, G. W. F.** (2008), *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, [Apuntes de 1822 tomados por H. Hotho y de 1825 tomados por K. G. von Griesheim] G. W., tomo 25.1, Ch. J. Bauer (ed.) (Hamburgo: Felix Meiner).
- Hegel, G. W. F.** (2014), *Hegel: le magnétisme animal*, trad. y notas de F. Roustang (París: P. U. F.).
- Honneth, A.** (1994), *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).
- Kojève, A.** (1947), *Introduction à la lecture de Hegel* (París: Gallimard).
- Mills, J.** (2002), *The Unconscious Abyss: Hegels Anticipation of Psychoanalysis* (Albany: SUNY Press).
- Nash, M. R. y Barnier, A. J.** (2008), *The Oxford Handbook of Hypnosis: Theory Research and Practice* (Oxford: Oxford University Press).
- Pintar, J. y Lynn, S. J.** (2008), *Hypnosis: A Brief History* (Chichester: Blackwell).
- Siep, L.** (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* (Friburgo/Munich: Alber).

- Steredoth, D.** (2001), *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: Ein komparatorischer Kommentar* (Berlín: Akademie).
- Vieweg, K. y Rojas, M.** (eds.), (2009), *Reconocimiento, libertad y justicia: actualidad de la filosofía práctica de Hegel* (México: Itaca).
- Zweig, S.** (1931), *La curación por el espíritu: Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud*, trad. J. Fontcubierta, edición digital (Milán: Greenbooks, 2016).

Recibido: 06-03-2017; aceptado: 20-03-2018