

INTRODUCCIÓN

«Yo sé quién soy»

Cervantes, *Don Quijote*, I, Cap. V.

«Vio, por casualidad, cierta zorra una máscara, de las utilizadas en las farsas, y comentó luego de examinarla: “¡Oh, qué bella cabeza! Pero no tiene seso.” Esto se ha dicho por quienes, colmados de honores y gloria, carecen de juicio.»

Fedro, *Fábulas morales*, VII.

A Margit y Dafne

Casi nada parece ser más familiar que el uso del pronombre personal en primera persona, «yo». *Prima vista*, la experiencia que poseemos de dicho «yo» parece ser inmediata. Mediante el uso del pronombre personal en primera persona nos referimos al sujeto de nuestras dudas y deseos. Cuando conjeturamos algo, lo hacemos debido a que algo no concuerda con nuestra experiencia o punto de vista. Baste sólo evocar la emoción que nos produce el recibir una buena noticia para percibir dicho «yo» en acción y comprobar las reacciones que desata cualquier anuncio. Todo sobresalto por una amonestación viene acompañado por la parcialidad y nos remite di-

rectamente al yo. Cuando advertimos una injusticia, nuestra subjetividad está presente ya que nos posicionamos ante la intimidación o la indignación. Incluso, observamos cómo otras personas reaccionan de manera similar o diferente ante situaciones parecidas. Repararnos en que alguien se deja llevar por la ira, que los niños ríen alegremente o que en situaciones distintas actuamos de manera muy diferente. El uso del «yo» está tan omnipresente en el discurso cotidiano que parece que no requiera explicación alguna. La necesidad de una elucidación acerca de mi comportamiento o mis aptitudes subjetivas surge solamente cuando nos extralimitamos u observamos ciertos hechos reiterativos que chocan con el modo de actuar propio. Una persona descortés experimentará el rechazo de sus semejantes; alguien que habla exclusivamente de sí mismo aburrirá y cosechará rechazo; el que pretende imponer unas pautas estéticas irritará a cualquiera que tenga gustos diferentes. ¿Cómo podemos saber por qué actúa el sujeto de una manera y no de otra?

Prima vista, parece que un análisis empírico de los fenómenos inmediatos nos proporciona cierto avance en nuestras pesquisas, ya que contribuye a una comprensión de la estructura de la subjetividad. Si planteamos la subjetividad desde un punto de vista biológico, psicológico, neurocientífico o realizamos estudios empíricos, describimos determinadas reacciones individuales. También se pueden explorar los estímulos que las produjeron; dónde se manifiestan en el cerebro y qué causas generan el comportamiento humano. También se ha investigado por qué ciertos tipos de emociones están asociadas a ciertas manifestaciones corporales. Sobre esta base se han realizado equívocas clasificaciones sobre el sujeto. Los estudios empíricos llevados a cabo en ciencias sociales elucidan el modo en que se desarrolla la subjetividad en un contexto biológico, social o cultural. También se han examinado los valores subjetivos y sus transformaciones desde un punto de vista histórico, centrandó las pesquisas en la detección de discrepancias entre diferentes grupos sociales. Con el

apoyo de estas investigaciones, con los datos que se han ido recogiendo en el último siglo y con los métodos establecidos para la investigación empírica, se ha podido ir más allá del anecdotario subjetivo. Se ha conseguido describir ciertas emociones individuales que confirman la individualidad y que permiten superar lo incidental. Se han desarrollado algunas propuestas teóricas que intentan describir la naturaleza y las funciones de la subjetividad.

La primera pregunta, pues, que debemos responder es si existe todavía la necesidad de plantear un análisis *filosófico* acerca de la subjetividad. Para responder adecuadamente tenemos que aclarar un punto del planteamiento descrito al inicio de esta introducción y que tiene que ver con el propio pronombre personal y su carácter subjetivo. Es decir, la respuesta pasa por aclarar si la subjetividad se puede investigar como un fenómeno «inmediato». Desde nuestro punto de vista, el error en el que incurrirían todos estos estudios es el de suponer que la subjetividad es una experiencia adyacente. Es decir, suponemos que el conocimiento que poseemos de nuestro «yo» viene garantizado por la inmediatez de nuestra experiencia. Todos estos puntos de vista pasan por alto que desde el inicio mismo de este trabajo acerca de la subjetividad, hemos requerido el lenguaje para expresar algo acerca del pronombre personal. La enunciación del conocimiento sobre la subjetividad se ha llevado pues a cabo mediante el lenguaje. Así pues, sin el lenguaje sería imposible decir nada con sentido del pronombre personal y, por ende, de la subjetividad. Es más, sería de todo punto incongruente dar por supuesto aquello que me posibilita referirme a mí mismo. Sin el lenguaje es de todo punto imposible comunicar algo acerca del sujeto. La primera consecuencia no se deja esperar y tenemos que reconocer que sin un lenguaje apropiado es imposible acceder a la subjetividad incrustada en el uso del pronombre personal. Todo ello nos conduce a afirmar que el conocimiento acerca de la subjetividad es mediato.

El segundo punto a tener en cuenta tiene que ver con una limitación: cuando estudiamos la primera persona, la conside-

ramos un término técnico. Por ello, voy a proponer un distanciamiento del significado vulgar de «persona» como ha sido planteado comúnmente en la filosofía. I. Kant define la persona como «[l]o que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos.»¹ Esta concepción de persona se ubica en el marco de una noción de un yo al que este estudio presta poca atención. Lo que caracteriza la propuesta kantiana es su análisis de una noción puramente psicológica y que intenta determinar una conciencia de sí misma con alcance diacrónico². Por tanto, el concepto de sí mismo se considera prioritariamente un concepto psicológico. ¿Qué es lo que se pierde con ello? Por lo general, en los estudios psicológicos se echa en falta un análisis pormenorizado de la gramática filosófica del pronombre personal. Dicha gramática nos permite configurar mejor la ontología del yo. Por esta razón, este trabajo quiere marcar las distancias con respecto a la tradición anterior y plantear un estudio profundo desde la perspectiva analítica. Creo que ambos estudios convergerán y permitirán un análisis más profundo de la estructura de la subjetividad. Es decir, admitirán una mejor comprensión de las máscaras que genera la psicología del yo y mejorarán nuestra técnica reflexiva.

Supongamos por un momento que Ricardo afirma de sí mismo: «yo he sido herido». En el enunciado anterior, el término «yo» se refiere al hablante que ha proferido dicho enunciado, en su caso, Ricardo. La mera exhibición de una herida no garantiza la identificación de Ricardo. Imaginemos por un momento que queremos identificar a Ricardo, que expresa el enunciado arriba referido detrás de unas cortinas. A continuación corremos las cortinas y encontramos a cinco hombres con heridas de diversa consideración, ¿quién es Ricardo? ¿Cómo podemos identificarlo? Este experimento mental nos indica rá-

¹ Kant, 1968, *KdV*, A361.

² Uno de los trabajos más recientes que se encuentran en el desarrollo del programa psicológico propuesto por Kant son las lecciones impartidas por Burge, 2011, pp. 287 y ss.

pidamente que la identificación de «yo» con «Ricardo» mediante una caracterización no tiene por qué garantizarnos su correlación biunívoca. El conocimiento se promueve mediante la expresión y la comunicación, pero su estructura es sumamente sofisticada. Es imposible conocer el significado del pronombre personal sin que expresemos algún contenido proposicional. Dicha proposición ha de expresar un contenido.

Esto se observa fácilmente cuando analizamos el discurso. Así pues, si leemos un informe sobre el trabajo infantil e indicamos que estamos ante una experiencia injusta, el mero uso de este término no basta para erradicar esta situación. Para el empresario que explota a un menor, el enunciado que afirme que dar trabajo a un menor es una injusticia será absurdo, ya que estará convencido de que está haciendo un bien. Sin embargo, el enunciado de que es bueno para un chico trabajar y dejar de estudiar carece de sentido, ya que no expresa un conocimiento, sino que la explotación de un menor es una forma infame de menoscabar los derechos y el desarrollo de un menor. El conocimiento es característico de las proposiciones que expresan un sentido. Este ejemplo sencillo pone de manifiesto los errores que se pueden introducir en la argumentación acerca de la subjetividad si no somos capaces de analizar pertinentemente la fuente de información que nos proporciona el lenguaje.

La demanda del análisis mediato se genera cuando los términos que utilizamos, tanto en la vida cotidiana como en los estudios empíricos, son opacos o borrosos. Sólo cuando se examinan y se determina el significado de dichos conceptos y caracterizamos la relación mutua que mantiene con su referente, podemos observar ciertos contornos más claramente. La reflexión filosófica explica los mecanismos con los que operan las ciencias empíricas y reconoce el marco general en el que vienen enmarcados los términos que aplican indagando los supuestos explícitos e implícitos sobre los que se asientan las propuestas empíricas. Los problemas filosóficos son, por lo tanto, problemas conceptuales. No afectan a los datos empíricos, pero incumben al modo como clasifican y analizan estos

datos. Los planteamientos filosóficos no se disuelven mediante la acumulación de nuevos datos o estudios empíricos. Se requiere una reflexión acerca del ordenamiento esquemático de los conceptos que usamos.

Por supuesto, estos esquemas son cuestionados críticamente en las disciplinas empíricas. A menudo se generan nuevos conocimientos empíricos por el simple hecho de que los datos existentes son interpretados en el contexto de nuevas teorías. También podemos observar que se ponen en entredicho las suposiciones aparentemente obvias. Así es como, por caso, se realizó un «giro cognitivo» en la reflexión de los supuestos aceptados por el conductismo en la investigación empírica acerca de las emociones. Sólo entonces fue posible entender las emociones como estados con un contenido cognitivo y se comenzó el estudio de este contenido detalladamente. En el marco de las ciencias empíricas existen pues debates teóricos, por lo que es menester desarrollar la consiguiente revisión teórica. Estos debates se asientan, en su mayoría, en la discusión de los conceptos básicos aceptados universalmente. Ciertamente, sobre la base de los términos que compartimos comúnmente se pueden generar ciertas discrepancias. Es así como se plantean ciertos desacuerdos acerca de cómo se genera el contenido cognitivo de las creencias a pesar de que se coincide en lo que se ha de entender por contenido. Exactamente, es en este punto donde se origina la reflexión filosófica acerca de los fundamentos conceptuales. Pues bien, si se asume este punto de partida, entonces comprendemos que la noción de contenido cognitivo y todos los demás conceptos básicos usados en las ciencias empíricas no son claros, sino que aspiran a una elucidación. En este caso, desde un punto de vista filosófico nos enfrentamos a cinco cuestiones que debemos resolver.

En primer lugar se plantea la cuestión, aparentemente ingenua, pero fundamental, de si se puede hablar de subjetividad cuando usamos el pronombre personal en primera persona. Este problema se podría denominar, *grosso modo*, el problema

del sujeto. La cuestión se podría formular del siguiente modo: ¿está lo suficientemente bien definido el término «sujeto» como para que lo podamos aplicar a una sola clase de fenómenos vinculados al uso del pronombre personal en primera persona? Es ciertamente muy tentador dar inmediatamente una respuesta positiva. Cuando alguien afirma: «yo tengo miedo», «yo soy español», «yo estoy feliz», «yo estoy enojado», etc., parece difícil no caer en la cuenta de que podríamos adscribirle a ese mismo pronombre personal toda una batería de convicciones o sensaciones. Así pues, si alguien se adscribe dichas convicciones o sensaciones, podríamos deducir —erróneamente— que poseemos la prueba de su existencia. Sin embargo, podemos caer en la cuenta de que tal solución no supone que dichas emociones formen una clase natural que podamos adscribir de modo inmediato al «yo» que las expresa. No es verosímil pensar que todos los fenómenos que normalmente se adscriben a la subjetividad o se autoadscriben a un sujeto vayan acompañados de dicho sujeto. Imagínese por un instante que la frase «yo estoy contento» la haya expresado para desorientar a alguien, si bien, por el contrario, estoy triste. O tal vez dicha frase la haya escrito un ordenador que combina automáticamente las palabras arbitrariamente sin que hasta la fecha se haya probado que una máquina tenga sentimientos. También la podemos leer en cualquier libro de la literatura universal de un sujeto ficticio, sin que por ello la frase en cuestión garantice su existencia.

Tal vez, nuestro concepto de «subjetividad» sea tan engañoso como el término «pez», que aplicamos tanto para referirnos a las sardinas como a los delfines sólo porque ambos nadan en el agua, pero que están muy lejos de pertenecer a la misma ontología de los seres vivos. Acaso nuestro concepto de «subjetividad» se asienta únicamente en una convención histórica, que podría alterarse en cualquier momento. Quizás, también se base en la errónea suposición de que tiene que haber algo unificador cuando cada hablante usa el pronombre personal en primera persona de manera dispar. Pero, ¿es realmente así?

Consideremos por un momento el miedo que nos produciría un tigre si se escapase de su jaula en el zoológico y se abalanzara sobre nosotros, o la irritación que nos produce que en tiempos de crisis los gerentes y los directores de los bancos se repartan dividendos millonarios mientras que el mismo banco desahucia a familias y las deja en la calle.

El miedo que me provocaría el tigre es una reacción inducida por los estímulos sensoriales; sin embargo, la irritación que produce el enriquecimiento injusto es el resultado de una actitud ética. Ciertamente, si comparo ambas situaciones podría comprobar que incluso una gacela al ser atacada por un tigre tiene el mismo miedo que yo en una situación semejante; sin embargo, no existen pruebas que indiquen que la gacela sea capaz de irritarse. Tampoco entre los humanos compartimos el mismo grado de irritación, pues el director del banco justificará su enriquecimiento con múltiples argucias argumentativas y considerará justificado lo que a mí me puede indignar. ¿Por qué el pronombre personal se adscribe a dos rasgos distintos que, curiosamente, en un caso se adscribe a diferentes clases de seres; y, en el otro, no comparten los seres de una misma clase? Tal vez, la subjetividad debería clasificar el miedo con las sensaciones sensibles y la irritación con los planteamientos éticos, de modo que la subjetividad se distinguiría totalmente del comportamiento que apreciamos en los animales, si bien algunos hombres tampoco parece que hayan asimilado determinados principios éticos, ya que en la crisis actúan de manera inmoral. En cualquier caso, se requiere una explicación de por qué, cuando tratamos asuntos vinculados con la subjetividad, encontramos una mezcla heterogénea de adscripciones revueltas como en un cajón de sastre. Tal vez, el problema de la subjetividad moderna radique en que para muchas personas el enriquecimiento ilícito sea una fuente de personalidad cuando nos encontramos ante estructuras groseras y primitivas de lucro injusto, más cercano a los instintos más bajos que se adscriben exclusivamente al reino animal.

Esto nos conduce inmediatamente a una segunda dificultad que podríamos denominar el problema estructural de la subje-

tividad. Incluso si admitiésemos que podemos utilizar con todo derecho un solo término que integre fenómenos distintos, surgiría entonces la cuestión de cómo se pueden singularizar. ¿Cómo podríamos determinar la particularidad estructural de cada individuo, que nos permita distinguir, por caso, los procesos mentales de las emociones que experimenta y el modo de reaccionar ante éstas? Se han sugerido varias respuestas a esta cuestión. Insistentemente se argumenta que el lenguaje y las acciones humanas se caracterizan por la intencionalidad, es decir, por la direccionalidad de nuestras acciones hacia los objetos o la tendencia a actuar de una manera específica en ciertas situaciones.³ Un sujeto espera siempre algo, tiene miedo a algo, se alegra de algo, etc., si bien todas estas características se encuentran también en otros procesos mentales. Algunos, incluso, afirman que es simplemente la característica de estos fenómenos mentales, por lo que las creencias, las percepciones, los deseos, etc. son intencionales. Si describimos a un sujeto tenemos pues que aclarar la estructura intencional que aplica en todos los fenómenos descritos.

Ciertamente, la cuestión acerca de la intencionalidad es fundamental para analizar la tensión que existe entre el consciente o intencionalidad de la experiencia y la intencionalidad considerada como un fenómeno natural. Para ello, es importante tener en cuenta lo que vamos a denominar «intencionalidad fundamental», sin que por ello perdamos de vista los fenómenos vinculados a la intencionalidad derivada que se plasma mediante una teoría adverbial. Primeramente podemos distinguir dos tipos de estados intencionales: la experiencia de estados intencionales y los no intencionales de la experiencia. La experiencia de estados intencionales —que son los únicos con los que se supone que el individuo tiene un contacto introspectivo— constituye la intencionalidad fundamental o no derivada. En dicha intencionalidad se puede observar la formación del concepto de la intencionalidad debido a que se genera

³ Anscombe, 1963, 63 ss.

un modelo de anclaje en el que se forman los conceptos psicológicos. Un estado intencional de la experiencia es un estado que tiene un cierto contenido intencional en virtud de su carácter experimental. Entre los estados intencionales de la experiencia podemos mencionar aquellos de carácter perceptual, emocional, somático, conativo y cognitivos. Toda teoría de la intencionalidad intenta sistematizar los estados intencionales de la experiencia mediante la aclaración de cómo funciona el contenido de las propiedades intencionales. Para ello definimos la experiencia de los estados intencionales en términos de experiencia que contiene propiedades no-relacionales que están dirigidas de algún modo.

Por otro lado, se ha indicado que de la no intencionalidad de la experiencia se puede derivar la intencionalidad de la experiencia. En este campo concurren cuatro teorías diferentes, a saber, potencialismo, inferencialismo, eliminativismo e interpretativismo, que quieren aportar un marco teórico a dichas traslaciones. De acuerdo con la interpretación radical propuesta por Davidson y la actitud intencional de Dennett, el interpretativismo sostiene que los estados intencionales no poseen la experiencia de su contenido en virtud de la atribución consciente a un intérprete ideal en condiciones ideales. Dichas interpretaciones ideales se asientan sobre un principio de caridad. La caridad presupone la existencia de una fuerte asimetría entre la autoatribución de estados intencionales de la experiencia y otras formas disímiles de atribución intencional.

Así pues, podríamos afirmar también, por ejemplo, que las inquietudes constan de un elemento físico. Por caso, temblamos de miedo o sentimos rubor por vergüenza. Sin embargo, resulta curioso que el temblor no sólo sea una manifestación del miedo sino que puede ser debido a que sentimos frío o, simplemente, a que nos encontremos enfermos. Algo parecido ocurre con el rubor. Un médico describiría el rubor como el resultado de la vasocompresión de los capilares sanguíneos que irrigan las zonas de la cara, especialmente de las mejillas. El rubor es considerado en nuestro ámbito cultural como una ex-

presión de vergüenza. En contraposición, en el ámbito cultural alemán el rubor está vinculado al gozo y a la alegría. Existe la expresión «estar ruborizada por la / de alegría», es decir, «*Vor Freude erröten*», lo que puede llevarnos a la conclusión de que ciertos fenómenos fisiológicos son interpretados de modo disímil en diferentes culturas. También podría interpretarse este hecho indicando que las emociones constan de un elemento fenoménico. Podríamos observar que cuando somos felices o estamos enojados sentimos de cierto modo. Sin embargo, estos elementos se encuentran también en los sentimientos sensoriales y en los estados de ánimo. A continuación, podríamos argumentar que las emociones poseen un elemento motivacional. Si tenemos miedo de un tigre que se ha escapado del zoológico, corremos, y cuando estamos enojados por una injusticia, intentamos ayudar inmediatamente. Sin embargo, todas estas reacciones las encontramos en los impulsos, anhelos y deseos, y todos nos motivan a la acción. Finalmente, se podría señalar que las emociones se caracterizan por un elemento evaluativo. Si nos alegramos porque nos traen un presente, entonces consideramos todo regalo como algo bueno, y si tenemos miedo de un tigre, ya que creemos que es un felino peligroso, entonces lo consideramos malo. Sin embargo, este elemento no se encuentra exclusivamente en las emociones y los deseos; sobre todo, observamos que los juicios de valor que emiten los individuos tienen carácter evaluativo. Así pues, podríamos preguntar si existe algo que distinga las emociones propiamente. ¿Se debe la especificidad subjetiva de las emociones de cada individuo a un conjunto de características estructurales similares a los procesos mentales? ¿Cómo se puede explicar la relación entre las emociones y las sensaciones, los estados de ánimo, los deseos, los juicios de valor, etc.? Todas estas cuestiones muestran que no basta con aclarar el concepto de emoción para saber cómo se estructura nuestra subjetividad. Debemos desarrollar una red conceptual que nos permita referirnos puntualmente a esos procesos mentales que hemos presupuesto y descubrir así sus interrelaciones mutuas. Cuando