

CRÓNICA INFORMAL DE ALGUNOS LIBROS SOBRE MENTE, SUJETO Y TEMAS AFINES

*Chronicle ou some books on mind, subject and similar
issues*

Cirilo FLÓREZ MIGUEL
Universidad de Salamanca (España)

BIBLID [(0213-356) 4, 2002, 197-209]

RESUMEN

Este texto es una crónica de libros sobre mente, sujeto y subjetividad. No pretende ser exhaustiva sino únicamente proporcionar algunas referencias sobre tópicos recogidos en esta monografía. La crónica es un intento de trazar el camino desde la «muerte del sujeto» a su «resurrección al final del último siglo».

Palabras clave: mente, subjetividad, autoconciencia.

ABSTRACT

This text is a «chronicle» on books about the mind, the subject and subjectivity. It is not meant to be exhaustive, but only to provide some references on topics covered in this monograph. The chronicle is an attempt to cover the path from the «death of the subject» to its «resurrection at end of last century».

Key words: mind, subjectivity, self-consciousness.

En la segunda mitad del siglo xx puede observarse en el campo de la filosofía una amplia discusión acerca de la teoría de la mente, el sujeto y la subjetividad, que fue un tema central de la modernidad que a principios del siglo xx se cuestionó con dureza hasta llegar a los años sesenta en los que se habla de la «muerte del sujeto», como algo paralelo y consiguiente a la «muerte de Dios» de la que hablara Nietzsche. En esta breve crónica de libros vamos a referirnos a algunos hitos importantes de esa discusión tomando como punto de partida un libro de nuestro ámbito español publicado en 1996 y que lleva como título: *Tiempo de subjetividad*. Está dividido en tres partes con temas muy diversificados entre sí; pero que puede servirnos como hilo conductor de nuestra crónica. En la primera parte se deja ver la complejidad del tema que nos ocupa que es tratado en ámbitos muy diversos como son el sociológico, el antropológico, el ético, el psíquico y el propiamente filosófico, que es en el que se centra la segunda parte, que podemos entender como una metarreflexión sobre los temas enunciados en la primera. Esa metarreflexión se organiza en cinco apartados en cada uno de los cuales se atribuye un calificativo al concepto de sujeto; y así se habla de sujeto escindido, inevitable, enunciado, imposible y construido.

LA SOCIOLOGÍA Y EL TEMA MODERNO DEL YO

Una de las ideas a la que se alude ya en la presentación del texto por el compilador del mismo es la importancia que en estos temas ha tenido la reflexión sociológica refiriéndose al libro de Giddens: *Modernidad e identidad del yo*. Es una idea importante que vamos a subrayar en esta crónica aludiendo al texto de A. Touraine: *Crítica de la modernidad*. Este autor defiende que el proceso de modernización es paralelo a un proceso de transparencia del individuo. A medida que la sociedad va modernizándose el individuo va haciéndose más y más transparente, recogiendo en su conciencia el progreso social y el conocimiento racional. Progreso (acción) y conocimiento (teoría) quedan sintetizados en el individuo, que llega a ser el gran efecto de la modernidad. Ésta ha puesto como los dos motores fundamentales de la historia la razón y el sujeto, la racionalización y la subjetivación. Por eso podemos afirmar que el individualismo es un componente fundamental de la modernidad tanto en la línea de la racionalización (individualismo posesivo) como en la de la subjetivación (sujeto moderno de la filosofía). Descartes va a lograr aunar las dos caras de la modernidad en una teoría del hombre articulada en torno a la idea del yo (o la mente) como fundador del sujeto. La razón cartesiana no es una razón impersonal, sino que está formalizada en la idea del sujeto pensante, que se constituye como punto de partida del pensar en la duda y de la acción en su voluntad de verdad. El sujeto cartesiano va a constituirse en el modelo de la subjetivación que caracteriza a la modernidad; y como tal modelo va a ser el objeto fundamental de defensores y críticos en las reflexiones filosóficas acerca del yo, la mente, la conciencia, la identidad, etc. Algunos de estos aspectos

son los que vamos a ir destacando en nuestra crónica. Y para ello vamos a partir de un crítico del cartesianismo, que en la segunda mitad del siglo xx ha dado lugar a una de las tradiciones más importantes de reflexión filosófica sobre los temas anteriormente apuntados. Ese crítico es el filósofo inglés Strawson.

LA CRÍTICA ANALÍTICA DEL CARTESIANISMO

La teoría de Strawson acerca de la persona como particular básico expuesta en su obra *Individuos* se va a constituir en una de las teorías fundamentales de referencia a partir de los años 60 para la discusión de la problemática de la mente y la correspondiente teoría de la subjetividad. La teoría de Strawson considera que el yo se nos da como objeto de intuición al pensarnos como objeto físico en el mundo. En este sentido se distingue del cartesianismo que considera que el yo se nos da como un objeto de pensamiento con total autonomía con respecto al cuerpo. También se distingue de la tesis conceptual de los wittgensteinianos, que consideran que se nos da como creencia.

El año 1977 Popper publica: *El yo y su cerebro* en el que polemiza con Strawson. Está de acuerdo con él en el hecho de que la experiencia de nosotros mismos como personas es anterior a la distinción cerebro-pensamiento, pero disiente de Strawson a propósito de que la experiencia de nuestra corporeidad sea la experiencia básica en torno a la cual emerja la individuación. La individuación es más bien, en opinión de Popper, la experiencia de nosotros mismos como seres activos; estando la base de dicha actividad en el yo, que no debe ser entendido ni como «sustancia pensante» en el sentido cartesiano del término, ni como sujeto en el sentido idealista, sino como actividad originaria, como centro resolutor de problemas. La interpretación de Popper insiste en la interacción del yo con el cuerpo por mediación del cerebro y entiende al yo como una «actividad pura» emergente, aplicando a la misma su teoría evolucionista del conocimiento y su conocida ontología de los tres mundos. Para Popper, lo mismo que para Strawson, el concepto de yo es derivado con respecto al de persona; pero la diferencia entre uno y otro está en que para Strawson la experiencia de la autoidentidad se nos da intuitivamente en la experiencia de nosotros mismos como un objeto en el mundo; mientras que Popper considera al yo como el piloto del cuerpo a través del cerebro y habla de dos tipos de «yoes»: uno disposicional y relacionado con la vida; y otro reflexivo capaz de volver sobre sí mismo y cuya entidad es espiritual, aunque no sea sustancia. Para Popper aprendemos a ser un yo; y ese proceso de aprendizaje tiene tres etapas: la fase del espejo, la fase del lenguaje: (yo soy yo) y la fase autobiográfica, que puede darse de un modo más o menos formal.

La tesis intuicionista de Strawson va a ser reformulada por G. Evans en su libro de 1982: *The Varieties of Reference*. Evans, siguiendo la teoría strawsoniana de la identificación, distingue tres tipos de identificación a los que corresponden tres tipos de pensamientos: pensamientos de *re*, referidos a cosas, pensamientos *de*

dicto, referidos a juicios, y pensamientos *de se*, referidos al Yo. Este tercer tipo de pensamientos tienen que ver con la identificación de una persona, para lo cual uno tiene que pensarse como un elemento en un mundo objetivo; lo cual se cumple cuando uno tiene una idea-Yo adecuada, que es lo mismo que decir que gracias a esa idea-Yo adecuada podemos identificarnos como parte de un mundo de objetos y distinguirnos de otros posibles objetos. Tenemos una idea-Yo adecuada cuando somos capaces de autolocalizarnos en una determinada posición del espacio. Esta teoría de Evans de la autoidentificación se atiene al modelo de la identificación demostrativa del «aquí». Esto quiere decir que se trata de una identificación que no se basa en pensamientos dependientes de la información procedente del mundo exterior, sino de la autolocalización práctica en un mundo de objetos, que implica lo siguiente: primero una autoatribución corporal, que supone la capacidad de percepción del propio cuerpo y su consiguiente capacidad de localización y de orientación en el espacio. En segundo lugar la autoatribución de estados mentales tanto en el caso de experiencias propias como de creencias. Y en tercer lugar la autoatribución de estados mentales distendidos en el tiempo tanto hacia atrás (memoria directa), como hacia adelante (anticipación). Esta tercera peculiaridad de la idea-Yo lleva consigo la idea de un sujeto de experiencia que persiste en el tiempo y que es capaz de reconocer la continuidad de movimientos en el espacio y retener (memoria) un tipo de información que hace posibles juicios sobre las posiciones pasadas y presentes. La localización en el espacio sería imposible sin la memoria, que juega un papel fundamental para explicar la relación entre la mente y el mundo. Evans no sigue la línea representacionista moderna, sino que su posición es funcionalista y como tal explica esa relación a partir de la noción de cuerpo orgánico. El cuerpo orgánico del individuo está abierto informacionalmente al mundo y gracias a las informaciones que recibe a través de la sensibilidad se orienta y actúa en el mundo. Esta orientación y actividad primera del organismo no es conceptual, sino funcional. Es decir, que el organismo se adapta al mundo en función de sus necesidades de actuación en el mundo.

El autoconocimiento de uno mismo como entidad espacial está en contacto informacional con el mundo, lo que le permite confeccionar un mapa espacial del mundo a través del cual puede circular la ruta experiencial de esa conciencia corporal, que gracias a la memoria y a su posibilidad de identificación con respecto a la experiencia pasada puede llegar a tener juicios *de se* tal como hemos dicho anteriormente. Nuestra experiencia perceptiva del mundo tiene contenido espacial egocéntrico gracias a unas determinadas «habilidades del organismo» que hacen que la relación «entrada-salida» cristalice en un determinado tipo de estados del organismo, que son los que conectan sistemáticamente la información de la entrada con la respuesta (conducta) de la salida. Y es en ese tipo de conexiones donde se hace presente el contenido representacional del yo (autoconciencia). Esos estados del organismo se transforman de estados informacionales en experiencias perceptivas gracias a la aplicación de conceptos. ¿Cómo se logra esa aplicación y el correspondiente paso de un sistema informacional a una experiencia perceptiva? Evans

defiende la autonomía de los contenidos no-conceptuales (informativos); pero no lo hace en los términos idealistas del cartesianismo; ni lo hace tampoco en el sentido strawsoniano de la «persona» como un individual básico. En definitiva, la posición de Evans recurre al cuerpo como nodo de conexión entre uno mismo y el mundo. Nodo de conexión que responde inmediatamente a la voluntad del individuo. De manera que la posición de Evans recurre a un planteamiento que podemos calificar de schopenhaueriano al considerar al cuerpo, conectado inmediatamente con la voluntad, como el nodo de conexión que explica que un organismo pueda conectar a su vez el sistema informacional con conceptos.

Esa conexión se apoya en la individualización del contenido de las experiencias perceptivas, que se explica por unas habilidades del propio organismo corporal, que se traducen en una intervención práctica en el mundo gracias a un saber hacer, el cual supone un saber-cómo (funcionalismo). La conciencia corporal tal como la entiende Evans no está ocupada por ningún tipo de *qualia*, sino por un sistema de relaciones espaciales tejidas desde el cuerpo propio experimentado como extenso y situado en un mundo con el que está en conexión a través de las sensaciones.

Brewer, en su artículo «Bodily Awareness and the Self» desarrollando la posición de Evans, explica nuestra incorporación al mundo desde la conciencia corporal como un ponerse a sí mismo como unidad de acciones básicas; unidad que lleva consigo una perspectividad con su correspondiente conciencia perceptiva, que sería una conciencia de primer orden desde la que pasaríamos a otras formas de conciencia. Esta conciencia perceptiva de primer orden puede explicarse negativamente como no identificable con una conciencia autosustantiva con capacidad de autoadscripción de estados mentales. Esta conciencia perceptiva es una conciencia espacial esencialmente dependiente del mundo y de su localización en el mismo. Aquí no se nos da el yo como un objeto entre otros tal como veíamos en el caso de los pensamientos *de se*. Se trata de un sistema egocéntrico de acción en conexión espacial con el mundo, pero carente de representaciones. El sistema de representaciones aparece como resultado de la atención, que, como la memoria, tiene un cierto contenido temporal, que es el que da paso a la representación del yo como objeto en el mundo. La diferencia entre un punto de vista egocéntrico, pero no reflexivo y anclado en la conciencia corporal y una autoconciencia reflexiva con representación de estados mentales y de objetos espaciales pasa, en definitiva, por una determinada experiencia del tiempo ya sea en términos de memoria o de atención. La autoconciencia tiene como un componente fundamental y necesario una experiencia del tiempo.

LA RELACIÓN MENTE-MUNDO EN McDOWELL

McDowell critica el coherentismo de Davidson por un lado y el mito de lo dado por otro y se esfuerza por restaurar un concepto empirista de experiencia dependiente de Kant y de Aristóteles, con el que aspira a explicar la relación entre

la mente y el mundo. Coherente con su posición empirista ligada a Aristóteles y Kant se sirve de metáforas visuales para explicar su relación entre la mente y el mundo. Metáforas que son las que usó Aristóteles en su *De Anima* y las que usa Kant en su lamento acerca de la no existencia de un entendimiento intuitivo capaz de tener una intuición intelectual.

Para explicar la relación entre la mente y el mundo McDowell sigue dentro del esquema de la modernidad y nos habla del espacio de la naturaleza, que él entiende como el ámbito de la ley; y el espacio de las razones que es el ámbito de los conceptos. En el espacio puro de la naturaleza domina la determinación y en el ámbito puro de la mente la espontaneidad. Entre esos dos espacios McDowell coloca la experiencia que sería un ámbito mixto en el que se mezcla la determinación de la naturaleza y la espontaneidad de la mente. Y la gran tarea del libro de McDowell *Mind and World* es precisamente la de explicar la experiencia, que tiene la peculiaridad de la subjetividad, y que podemos entender como el ámbito de lo pensable. La subjetividad de la experiencia está conectada con la función sintetizadora del sujeto, que es el productor del sistema de conceptos de la experiencia.

Para precisar su posición entra en discusión con Evans y la tesis de éste de que la experiencia perceptual solamente tiene contenido informacional, pero carece de contenidos conceptuales. Para McDowell, en cambio, el juicio perceptivo tiene ya contenidos conceptuales, porque si no fuera así no podríamos explicar cómo se pasa de un sistema informacional a un sistema conceptual. La tesis de McDowell en este punto es kantiana, ya que nos dice que las percepciones sin conceptos son ciegas; mientras que los conceptos sin contenido empírico son vacíos. La posición de McDowell supone en definitiva que el sujeto de conocimiento está constituido como tal en el momento de juzgar. Esa constitución del sujeto explicaría el alcance de la noción de espontaneidad tal como la usa McDowell. Su noción de experiencia supone un sujeto epistemológico constituido.

Frente a esta posición tenemos la de Davidson por un lado y la de Evans por otro que no admiten un sujeto constituido. Davidson considera que es el medio lingüístico poblado de creencias el que permite al individuo moverse en un espacio de razones, que están conectadas causalmente con la mente. Es decir, que el medio influye causalmente en la mente del individuo, que forma sus creencias de una forma no inferencial. Evans, en lugar de cargar el acento en el medio, lo carga en el organismo y nos habla de un sistema informacional asentado sobre un fondo de habilidades del mismo, que permite a éste una conducta adecuada en el medio gracias a un mecanismo de información, que carece de contenido conceptual, pero le permite una conducta apropiada. Este mecanismo de información no es necesariamente consciente, pero puede transformarse en tal gracias a que el sistema informacional está conectado con el sistema de razonamientos y permite al individuo pasar del uno al otro gracias a la memoria, que con su apreciación del tiempo posibilita el surgimiento del sujeto y la transformación del sistema informacional en sistema conceptual.

La posición de McDowell es claramente kantiana. Supone una naturaleza constituida y regida por leyes, que son las que nos proporcionan la inteligibilidad de los acontecimientos. Y lo mismo que la ley es la «forma» de la naturaleza que hace inteligible la diversidad de los acontecimientos, el sujeto epistemológico es la «forma» de la mente que nos hace comprensible el mundo. A ese sujeto epistemológico McDowell lo denomina «segunda naturaleza» y se sirve de Aristóteles para explicar este concepto. «Los seres humanos adquieren una segunda naturaleza en parte mediante su iniciación en unas capacidades conceptuales cuyas interrelaciones pertenecen al espacio lógico de las razones». Eso que McDowell llama «espacio lógico» tanto en el caso de la naturaleza como en el caso del hombre es precisamente el «sujeto constituido» que hace posible la inteligibilidad. Un sujeto que se manifiesta como «ley» en la naturaleza y como «segunda naturaleza» en el hombre. El hombre adquiere la capacidad de tener experiencias perceptivas como resultado de un proceso de formación (*Bildung*). Una vez adquirida esa segunda naturaleza el hombre está abierto al mundo, que le ofrece hechos inteligibles porque pueden ser encajados en leyes. McDowell critica a aquellos que defienden que la inteligibilidad es «causada» por el mundo. Nuestras impresiones del mundo son ingredientes de la segunda naturaleza, que nos abren a un mundo inteligible en cuanto regido por leyes. Para entender adecuadamente la posición de McDowell hay que admitir una especie de paradigma kantiano que está inconscientemente asumido por muchos intérpretes de la modernidad. Y ese paradigma es que el hombre está dotado de una mente y situado en medio de una naturaleza «legalmente ordenada» y por lo tanto inteligible. La naturaleza es la totalidad de lo posible; y la tarea de la mente humana es ir haciendo realidad aquello que es posible dentro de la naturaleza, pero sin salir nunca de esa totalidad. El arte mismo es interpretado como «imitación» de la naturaleza en cuanto que lo más a que puede llegar es a lograr descubrir alguna de las formas ocultas de la naturaleza y traerla a presencia. Hacer visible lo invisible interpretado en términos naturalistas y secularizados; y no en términos religiosos y trascendentes. La posición de McDowell y su concepto de segunda naturaleza se aclara si insertamos todo su pensamiento dentro del concepto de naturaleza como la totalidad de lo posible. En el fondo la posición de McDowell sigue la tesis aristotélica de la identificación de la naturaleza con el ser. En esa identificación de la naturaleza con el ser está contenido el concepto aristotélico de potencia entendida como posibilidad de pasar a la realidad, que es precisamente lo que hace el arte, que de acuerdo con la concepción aristotélica completa la naturaleza. La clave de todas estas cuestiones está en definitiva en el concepto de potencia, que aquí ahora no vamos a considerar; aunque sí conviene indicarlo.

SEMIOSIS FRENTE A COGNITIVISMO: UNA FORMA DE SUJETO IMPOSIBLE

La tradición a la que acabamos de referirnos es claramente cognitivista y en su interpretación del conocimiento supone una teoría de la mente previa a cualquier proceso de conocimiento. La mente, como autoconciencia, está en la base de cualquier tipo de conocimiento. Y lo que esa tradición intenta explicar es cómo concebir la autoconciencia en su origen mismo. Frente a esta tradición tenemos la de la semiosis que podemos ejemplificar en Umberto Eco, que el año 1997 publica un texto con el título: *Kant y el ornitorrinco*. En este texto matiza y corrige el *Tratado de semiótica general* publicado treinta años antes. La corrección de su teoría de la semiosis le lleva a recurrir a una teoría del Ser; pero lo que no toca para nada es la referencia a una teoría de la mente o de la subjetividad. Plantea el conocimiento en términos de comunicación sin cuestionarse para nada si para ello es necesario o no una teoría de la mente. Él da por sentado que no es necesaria ninguna teoría de la mente y para explicar todo el proceso de conocimiento se sirve de una teoría del iconismo siguiendo a Charles Sanders Peirce, a quien intenta conjugar con Kant en una interpretación un tanto pragmática de este último. Por eso su segundo capítulo que titula: «Kant, Peirce y el ornitorrinco» se centra en explicar el modo como dentro de lo que Wittgenstein decía acerca de que «los límites de mi lenguaje representan los límites de mi mundo» construimos los signos que nos permiten interpretar la realidad y que van configurando a ésta como una textura semiótica.

La revisión que lleva a cabo en este texto de su *Tratado de semiótica general* tiene mucho que ver con las discusiones que han tenido lugar en los años finales del siglo xx. La autorrevisión de Eco se centra en el reconocimiento de la existencia de líneas de resistencia en el *continuum* del Ser, que se manifiestan en el hecho de que una de las experiencias fundamentales del ser-ahí es la experiencia del «límite», que nos indica que en el magma de lo continuo hay líneas de resistencia y posibilidades de flujo que vienen dadas por los *sentidos* de la realidad. Esto quiere decir que en la realidad nos encontramos con *sentidos prohibidos* que ninguna hermenéutica puede olvidar en su trabajo de interpretación. Y ahí es donde reside lo que en uno de sus libros anteriores ha llamado «los límites de la interpretación». Estos límites de la interpretación tienen que atenerse al Ser, que es de lo que trata el primero de los capítulos del libro, pero teniendo en cuenta la afirmación de Aristóteles acerca de que el ser puede decirse de muchas maneras. En la autorrevisión que hace de su teoría semiótica opta por una interpretación pragmática de la referencia proponiendo una teoría del conocimiento que en la introducción del libro califica como «realismo contractual»; y que en realidad lo que supone es la historia de una negociación entre los comunicantes dentro de esos límites que denomina «sentidos prohibidos», entendiendo la palabra sentido como dirección, tal como se manifiesta en la expresión: *calle de doble sentido*. Umberto Eco ignora tanto la idea de sujeto como de subjetividad y se atiene a una semántica de sentido pragmático «basada en una noción contractual tanto de nuestros esquemas cognitivos como del significado y de la referencia».

EL SUJETO DE LA PRECARIEDAD DE LYOTARD COMO OTRA FORMA DE SUJETO IMPOSIBLE

El uso que Lyotard hace de la filosofía de Kant desemboca, en definitiva, en la constatación de la disolución del sujeto moderno y de la imposibilidad de encontrar algún tipo de objeto que haga presente a nuestra mirada la presencia de ese sujeto moderno, ya sea como yo, ya sea como sustancia o incluso como identidad. El único tipo de presentación que es posible en nuestro mundo de las ideas filosóficas que estamos tratando es el de una presentación negativa al estilo de la teoría kantiana de lo sublime. En la ontología negativa de Lyotard no hay ningún absoluto que pueda pensarse negativamente en el presente y cuya negatividad aluda a algún tipo de utopía. Lo único que nos queda a los individuos en la época de la postmodernidad es pensarnos como un sujeto de la precariedad. Lyotard opta por la finitud y lo hace además en términos de lenguaje abandonando la teoría kantiana de las facultades. Esto lo podemos entender diciendo que no parte de un sujeto constituido, sino de un sujeto de la precariedad que tiene como una de sus tareas fundamentales la de constituirse como tal sujeto en el tiempo, que es finito y que como dice Hölderlin no rima con el Ser. Un tiempo que no entiende en términos acumulativos como lo entendió la modernidad, sino como tiempo recobrado por medio de la escritura, que se convierte en el gran dispositivo de la filosofía de Lyotard. Ésta es la tarea que lleva a cabo Lyotard en su texto autobiográfico: *Peregrinaciones*, escrito en 1986.

EL SUJETO Y EL ESPACIO MORAL

Charles Taylor en su excelente libro *Fuentes del yo* ha estudiado con minuciosidad la relación de la modernidad con la formación del sí mismo y con la importancia que para esto ha tenido la afirmación del hombre interior. En el desarrollo de su tesis critica en primer lugar a los que él califica como naturalistas que hacen del yo como un lugar «neutro» entre los deseos y los intereses. Y al mismo tiempo ha criticado a los que él agrupa bajo la expresión de «ilustración radical» por haber ignorado la importancia de los sentimientos morales en la construcción de la identidad moderna. Este autor defiende que la moralidad moderna está integrada por tres principios fundamentales que para él son convergentes: los derechos del hombre, la noción de vida completa y autónoma, y la dignidad de cada uno en la vida pública. Ésta es la tesis central de su libro, que tiene una visión muy optimista de la modernidad, en la cual el sí mismo se ha ido separando cada vez más del yo hasta producir lo que el libro que tratábamos al principio, *Tiempo de subjetividad*, califica como sujeto escindido. Frente a esta noción de sujeto escindido Taylor defiende la posibilidad de un sujeto moral fuerte si tenemos en cuenta las últimas palabras con las que concluye el libro; aunque en ellas él formula su tesis más como una esperanza (¿utopía?), que como algo que por el momento pueda demostrar.

EL SUJETO CONSTRUIDO

Vamos a referirnos ahora a la reflexión de Ricoeur sobre los temas aquí aludidos, a sus libros: *Tiempo y Relato*, y *Sí mismo como un Otro*. El concepto central de Ricoeur sobre todos estos temas es el de «identidad narrativa», que incorpora la temporalidad como un componente fundamental de la identidad. La identidad narrativa articula aquello que viene por la línea de lo que él llama *idem* (carácter) y lo que viene por la línea de lo que él llama *ipse* (proyecto). En esta interpretación el individuo tiene una doble dimensión que siempre le acompaña: aquella dimensión en la que nos aparece como una entidad biológica, psicológica y presocial; y aquella otra en la que el individuo aparece como actor-personaje, que es el individuo en interacción con otros individuos dentro de un determinado entorno social. Nuestras relaciones con los otros están siempre organizadas como una escena; de manera que es impensable cualquier interacción sin la tramoya del escenario y la representación. Sirviéndonos de una imagen que Charles Taylor aplica a su crítica del naturalismo podríamos afirmar que el yo es como un navegante que busca su camino entre las presiones naturalistas del *idem* y las presiones sociales del *ipse*. Lo peligroso para este caminante es que ese camino no es de dirección única, sino de múltiples derivas entre las que podemos citar las siguientes: el yo de la persona como particular de base, el yo del lenguaje como sujeto de la enunciación, el yo del actor como sujeto de la interacción, el yo de la moral como sujeto de la imputación, etc. Pues bien, la tarea del sujeto de la narración es la de articular como personaje único (identidad narrativa) a todos estos «yoes» que en distintos momentos van aflorando en la historia de una vida.

Cada historia de una vida puede tener su identidad narrativa, lo que nos lleva a la idea de la permanencia en el tiempo; lo cual es lo que a su vez obliga a hablar de dos conceptos diferentes de identidad: la identidad numérica unida a la permanencia de una estructura material (el cuerpo); y el de la identidad narrativa unida a la idea de la permanencia de una «figura» en el tiempo. Este segundo concepto de identidad narrativa podemos interpretarlo como la identidad trascendental de la identidad numérica. Esta identidad trascendental se ha ido logrando históricamente debido a un proceso de historización de la identidad numérica, que se inicia con la historización del carácter gracias al cual, y como resultado de ese proceso de historización, se ha ido desarrollando un fondo efectivo y potente dando lugar a identificaciones adquiridas, que nos permiten reconocernos como idénticos. A esa identidad Ricoeur le atribuye un sentido ontológico y nos habla de existencia. Una existencia que es en el mundo; en un mundo que nos es dado como un conjunto ordenado y compartido intersubjetivamente con otros existentes. Y dentro del cual la relación entre la existencia y el mundo no viene explicada por la idea de presencia como en Heidegger, sino por la de potencia entendida en el sentido de Spinoza: como un *conatus* que se entiende como el deseo de permanecer en la existencia. Pero además de esa potencia que constituye la esencia de la existencia, otro componente fundamental de la misma es la pasividad y por eso podemos

afirmar de esa existencia de la que nos habla Ricoeur que no tiene la consistencia de la sustancia moderna, sino que está traspasada por tres «pasividades» constitutivas: la del propio cuerpo, la de la alteridad del otro y la de la conciencia, lo que hace que la ontología con la que cierra su obra *Sí mismo como un Otro* se nos aparezca como una ontología cuando menos ambigua.

DE LA MUERTE DEL SUJETO A LA SUBJETIVIDAD

En el libro de Chirsta Bürger y Peter Bürger titulado *La desaparición del sujeto* y traducido en 2001 al castellano se hace una historia de la subjetividad moderna apoyándose en la tradición de la filosofía francesa e incorporando una reflexión sobre lo que supone para dicha historia la incorporación del «punto de vista» de mujeres, que se va analizando entretejidamente con la reflexión sobre la subjetividad de Montaigne a Blanchot. El interés de este texto para los temas que aquí nos ocupan es triple: en primer lugar por el análisis que hace de Montaigne, Descartes y Pascal en el que podemos ver el yo-cuerpo (Montaigne), el yo-pensamiento (Descartes) y la «brecha» que se abre en el yo como consecuencia del tedio (Pascal) o de la angustia (Kierkegaard). A esa «brecha» los autores de este libro la denominan «campo de la subjetividad moderna», metáfora que según ellos quiere llamar la atención sobre las «posibilidades» que al sujeto se le abren dentro de ese campo, al mismo tiempo que las «fronteras» que se le imponen. De manera que el sujeto no es un punto fijo, sino un navegante, como hemos dicho antes, o un paseante dentro de ese «campo de la subjetividad». Lo que ocurre es que este «paseante» que puede ocupar distintas posiciones, como también era el caso de Ricoeur, sólo puede construir su identidad por medio de la escritura. Y para ello elijen el ejemplo de Rousseau y la importancia que la autobiografía va a adquirir dentro de ese «campo de la subjetividad moderna».

REGRESO AL SUJETO

En un texto reciente titulado: *Un siècle de philosophie. 1900-2000* John Searle afirma que la filosofía del siglo xx ha estado obsesionada por una pareja de conceptos: el lenguaje y la mente. Él partió del lenguaje con su libro: *Actos de habla* y ha ido acercándose más y más a la mente. Su libro *Intentionality* llevaba como subtítulo: *Un ensayo sobre la filosofía de la mente*. Y recientemente ha aparecido en castellano su libro: *Razones para actuar* (2000) en el que defiende una tesis fuerte acerca del yo. Para fundamentar esta tesis usa la metáfora de la «brecha», a la que hemos aludido anteriormente, para decirnos que entre las creencias y deseos por una parte y la acción resultante por otra se abre una «brecha» que exige un yo fuerte para poder explicar con fundamento la racionalidad de la acción; y que además hay que presuponer ciertas relaciones entre el yo y el tiempo.

El primero de los capítulos lo dedica a criticar el modelo clásico de racionalidad basado en la relación medios-fines. En el segundo sintetiza su teoría de la intencionalidad. Y en el tercero, que es el que más interesa para nuestra crónica, analiza el fenómeno de la brecha y su relación con el tiempo y el yo. Después de exponer detenidamente el fenómeno de la brecha pasa al tema del yo y ya desde el principio afirma que «la inteligibilidad de nuestro operar en el fenómeno de la brecha exige una noción sustancial de yo». Esta entidad del yo que se exige para explicar la acción no se exige para la percepción. Critica luego la posición humeana sobre el yo y argumenta a favor de una posición no humeana del mismo. El agente, que tiene «intención» de hacer algo exige un yo. Éste es el que permite explicar que los agentes puedan actuar racionalmente. La tesis fuerte del libro es que una «razón» para actuar sólo puede ser algo atribuible a un yo; y esto explica también que sea en él donde se localiza la responsabilidad. Y si además introducimos la noción de tiempo nos damos cuenta que se exige un sujeto de planificación de acciones futuras y ése es el yo. Searle mantiene una tesis acerca del yo intermedia entre aquellos que reducen el yo al nombre de una experiencia; y la posición ingenua que hace del yo un objeto. Para él el tema de la racionalidad no es una cuestión de argumentos, sino de «yoes» participando en el proceso de razonar. Todo esto le lleva a explicar el tema de las razones y a una conclusión interesante para los objetivos de nuestra crónica: que ningún punto de vista externo o de tercera persona puede explicar la actuación racional de un agente libre creando razones que le vinculan con el futuro.

PUNTO FINAL

Podemos cerrar esta crónica de libros refiriéndonos a un reciente libro publicado en español: *Mente, Conciencia y Conocimiento*. En él se analizan algunos de los temas a los que nos hemos referido en esta crónica. Los artículos de Acero y García-Carpintero discuten tesis de Dennett, que abordan directamente los problemas anteriormente reseñados. Cabe destacar también el artículo de Álvarez Gómez sobre la mente en Nicolas de Cusa, que ilumina históricamente un concepto fundamental de esta crónica. Se aborda también el tema de la conciencia en la fenomenología de Husserl (Paredes Martín); así como otros temas que inciden de alguna forma en los aquí reseñados.

BIBLIOGRAFÍA

- BÜRGER, Ch. y BÜRGER, P. (2001), *La desaparición del sujeto*, trad. A. González, Madrid, Akal.
- CRUZ, M. (ed.) (1996), *Tiempo de subjetividad*, Barcelona, Paidós.
- ECO, U. (1999), *Kant y el ornitorrinco*, trad. H. Lozano, Barcelona, Lumen.
- EVANS, G. (1985), *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press.
- LYOTARD, J.-F. (1992), *Peregrinaciones*, trad. M. Coy, Cátedra.
- McDOWELL, J. (1996), *Mind and World*, Cambridge, Harvard U. Press.
- PAREDES MARTÍN, M^a. del C., (ed.) (2001), *Mente, Conciencia y Conocimiento*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- POPPER, K. R. y ECCLES, J. C. (1980), *El yo y su cerebro*, trad. C. Solís, Barcelona, Labor.
- RICOEUR, P. (1987), *Tiempo y Relato*, Madrid, Cristiandad.
- (1996). *Sí mismo como Otro*, Madrid, Siglo XXI.
- SEARLE, J. R. (2000), *Razones para actuar*, trad. L. M. Valdés, Barcelona, E. Nobel y Círculo de Lectores.
- STRAWSON, P. F. (1989), *Individuos*, trad. A. García y L. M. Valdés, Madrid, Taurus.
- TAYLOR, Ch. (1996), *Fuentes del yo*, trad. A. Lizón, Barcelona, Paidós.
- TOURAINE, A. (1993), *Crítica de la modernidad*, trad. M. Armiño, Madrid, Temas de Hoy.