

Bajo Palabra



Monográfico

*Sujetos, personas e individuos:
estudios sobre la individualidad*

Bajo Palabra

Revista de Filosofía

Monográfico

*Sujetos, personas e individuos:
estudios sobre la individualidad*

ISSN ed. impresa: 1576-3935
ISSN ed. electrónica: 1887-505X
<http://www.bajopalabra.es>
Depósito Legal: M-4343-2008
doi:10.15366/bajopalabra
Imagen de cubierta: Skeeze

Dirigida y coordinada por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)
Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Sala 101, Módulo IV-BIS, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>
Editora invitada: Isabel G. Gamero Cabrera

Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma
de Madrid a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes
Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales
Departamento de Antropología Social y
Pensamiento Filosófico Español
Departamento de Filosofía
Instituto Universitario de Ciencias de la Educación (IUCE)

University Institute of Education Sciences (IUCE)
Edited and coordinated by the Bajo Palabra Philosophical Association (AFBP)
Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Office 101, Mod. IV-BIS. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: <http://www.bajopalabra.es>
Guest Editor: Isabel G. Gamero Cabrera

A publication sponsored by the Autonomous University of
Madrid in collaboration with the following institutional bodies:

Vice-chancellor of Students
Associate Dean of Students and Cultural Activities
Department of Social Anthropology and
Spanish Philosophical Thought
Department of Philosophy

Print ISSN: 1576-3935
Electronic ISSN: 1887-505X
<http://www.bajopalabra.es>
Depósito Legal: M-4343-2008
doi:10.15366/bajopalabra
Cover image: Skeeze

Special Issue

*Subjects, persons and individuals:
studies about individuality*

Bajo Palabra
Journal of Philosophy

La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Portal de Revistas electrónicas de la UAM: <https://revistas.uam.es/bajopalabra> y de Biblos-e Archivo - Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

Bases de datos de citas:

ESCI. Emerging Sources Citation Index de Clarivate Analytics (formerly Thomson Reuters') Web of Science

GOOGLE SCHOLAR (Google Académico)

SCOPUS | The largest database of peer-reviewed literature | Elsevier

SJR | The SCImago Journal Rank

Bases de datos especializadas:

THE PHILOSOPHER'S INDEX (EBSCO)

Sumarios ISOC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades (CSIC)

Bases de datos multidisciplinares, que facilitan difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:

DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana

FUENTE ACADÉMICA PLUS

Journal Index

Sistemas de evaluación:

ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva.

CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas

DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)

IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas

LATINDEX Catálogo. Revista Impresa. Características cumplidas: 33. No cumplidas: 0.

LATINDEX Catálogo. Revista online, edición electrónica. Características cumplidas: 36. Características no cumplidas: 0. Clasificación Decimal Universal: 821.134

MIAR. Matriz de Información para el Análisis de Revistas
I2OR. International Institute of Organized Research
ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca)
RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

Repositorios y agregadores de contenido:

BIBLOS-E ARCHIVO, Repositorio institucional de la UAM
REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
HISPANA. Portal de acceso a la cultura digital y el agregador nacional de contenidos a Europeana que reúne las colecciones digitales de archivos, bibliotecas y museos españoles.
Biblioteca digital OEI
CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos
IRESIE. Base de datos sobre Educación - IISUE, UNAM
AE Global Index
BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS (Universidad de Chile)
ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)
E-CIENCIA Repositorio Institucional (Comunidad de Madrid- Consorcio Madroño)
RECOLECTA (FECYT-REBIUN)

Directorios:

EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek) (Alemania)
Ulrich's Periodicals Directory
DRJI. Directory of Research Journals Indexing
CITEFACTOR

Catálogos colectivos y de grandes bibliotecas:

BNE. Biblioteca Nacional de España
REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
Catálogo SUDOC (Francia)
OCLC WorldCat (mundial)
COPAC (Irlanda)

Gracias al excelente servicio de canje de revistas realizado por la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas; en centros o instituciones culturales como el Instituto de Filosofía, Casa de América, Casa de España, Ilustre Colegio de Licenciados de Filosofía...; y en Bibliotecas internacionales como la Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca de la Universidad Distrital de Bogotá, Biblioteca de la Sorbona de París y de París VII... y se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas. Más información sobre canje de la revista en:

<http://www.bajopalabra.es/revista/canje-de-la-revista>

NOVEDAD: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida recientemente en: ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca), en el Área de Filosofía (11/C) y Sociología (14).

Actualmente se ha solicitado su inclusión en CARHUS y en *Arts and Humanities Citation Index* (Clarivate Analytics).

Más información sobre sistemas de evaluación e Índices de valoración de calidad científica y editorial en el Portal de Revistas electrónicas UAM:

<https://revistas.uam.es/bajopalabra>

Y en el sitio web de la revista:

<http://www.bajopalabra.es/revista/indexacion>



Este obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Copyright (c) 2005 Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Asociación de Filosofía Bajo Palabra

Edif. Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Consejo de Redacción / *Editorial Board*

Directora / *Editor in Chief*

DELIA MANZANERO (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Director Adjunto / *Assistant Editor in Chief*

DAVID DÍAZ SOTO (Universidad de La Laguna)

Secretaria de redacción / *Secretary of Redaction*

ELENA TRAPANESE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Responsable edición inglés / *Responsible*

DIANA RICHARDS (University College London, U.K.)

DONALD EMERSON BELLO HUTT (Universidad de Valladolid)

Editores invitados / *Guest Editors*

ISABEL G. GAMERO CABRERA. (Universidad Complutense de Madrid)

Maquetación y Diseño de Cubierta / *Graphic designer & Covert Design*

JOSÉ MARTÍNEZ ZÁRATE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Secretarios técnicos / *Technical Secretaries*

Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Carlos Rivas Mangas, (Universidad Complutense de Madrid, España), Carlos Javier González Serrano (Universidad Complutense de Madrid, España), Diego Fernández Peychaux (Instituto de Investigaciones Gino Germani FSOC-UBA, CONICET, Argentina), Marcos Alonso (Universidad de Investigación de Tecnología Experimental Yachay, Ecuador), Marta Nogueroles Jové (Universidad Autónoma de Madrid, España), Niklas Schmich (Universidad Autónoma de Madrid, España), Cristina Hermida del Llano (Universidad Rey Juan Carlos, España), Antony Shipman (Bennington College, Vermont, USA)

Comité Científico / *Scientific Board*

Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Borrás Ruiz, Alejandro (Universidad Rey Juan Carlos), Cabrerizo Romero, Sergio (Universidad Carlos III Madrid, España), Esteban Enguita, José Emilio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), González Soriano, José Miguel (Universidad Complutense de Madrid, España), Rivara Kamají, Greta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), Velasco Arias, Gonzalo (Universidad Camilo José Cela, España), María Cifuentes, Luis (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Martínez Botija, Sergio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Lázaro Pulido, Manuel (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España), Liendo Tagle, Fernando (Universidad de Huelva / Carlos III de Madrid, España), López Forjas, Manuel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Ramos Higuera, Juan Manuel (Universidad Rey Juan Carlos), Rouyet, Ignacio (Quint Wellington Redwood, España), Sanles Olivares, Manuel (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Santamaría Pérez, Adrián (Universidad Autónoma de Madrid), Sheng, Yifan (Universidad de Heilongjiang, China), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Thoilliez, Bianca (Universidad Autónoma de Madrid, España), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China)

Consejo Asesor / *Advisory Board*

Aranzueque, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Carrasco Conde, Ana (Universidad Complutense de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander A. (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Autónoma de Madrid, España), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Blanco, Verónica (University of Surrey, Reino Unido), Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rovira Gaspar, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Tillson, John (Institute of Education, Dublin City University, Ireland), Vega Encabo, Jesús (Universidad Autónoma de Madrid, España), Dave Winterton, (University of New South Wales, Australia)

Contenido / Content

Artículos /Articles

Sujetos, personas e individuos: estudios sobre la individualidad. / <i>Subjects, persons and individuals: studies about individuality.</i> ISABEL G. GAMERO CABRERA.....	15
The Physical, the Subjective, and the Social in the Debate on Personal Identity: A Critical and Historical Overview of Neo-Lockean Accounts / <i>Lo físico, lo subjetivo y lo social en el debate sobre la identidad personal: Una visión crítica e histórica de las teorías neolockeanas.</i> ALFONSO MUÑOZ-CORCUERA.....	21
Minimal self y las teorías de la identidad personal en fenomenología / <i>Minimal self and phenomenological identity theories.</i> AGATA JOANNA BĄK	47
Bosquejo de un sujeto mínimo neuroafectivo / <i>Outline of a neuroaffective minimal self.</i> ASIER ARIAS DOMÍNGUEZ.....	61
El uso expresivo de “yo” / <i>The expressive use of “I”.</i> ÁNGEL GARCÍA RODRÍGUEZ.....	81
Me aburro luego existo. La constitución ontológica de la individualidad desde el aburrimiento / <i>I get bored, therefore I am. The ontological constitution of individuality from boredom.</i> JOSEFA ROS VELASCO.....	103
La dimensión generacional en la constitución del carácter individual: ¿Es posible hablar de un habitus de generación? / <i>The generational dimension in the constitution of individual character: Is it possible to speak of a generational habitus?</i> JORGE COSTA DELGADO	135
La individualidad y sus paradojas. Un análisis epistemológico-político y algunos ejemplos / <i>Individuality and its paradoxes. An epistemological-political analysis and some examples.</i> ISABEL G. GAMERO CABRERA	155
Más allá del Uncanny Valley. Forma de lo humano, mimesis y expresión / <i>Beyond the Uncanny Valley. Human Form, Mimesis and Expression.</i> RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR.....	175
Transformarse en médico: narrativas de discontinuidad y argumentos autobiográficos / <i>Transforming into a physician: discontinuity narratives and autobiographical arguments.</i> MARCIA VILLANUEVA LOZANO	199
La identidad online. El proceso de adscripción y detentación identitaria desde los márgenes. Subversión y agenciamiento feminista / <i>Online identity. The process of identity ascription and retention from the margins. Subversion and feminist agency.</i> XANDRA GARZÓN COSTUMERO.....	217

Sujetos, personas e individuos: estudios sobre la individualidad

Subjects, persons and individuals: studies about individuality

Cuando nos concedieron el proyecto de investigación *Institución y Constitución de la Individualidad: Aspectos Ontológicos, Sociales y de Derecho* (PID2020-117413GA-I00 / AEI / 10.13039 / 501100011033), dirigido por Alfonso Muñoz Corcuera, de la Universidad Complutense de Madrid, los miembros del equipo tuvimos una reunión y una suerte de debate filosófico (casi existencial e identitario) sobre cuál era el contenido del proyecto. Nos preguntamos cómo hacer para empezar a trabajar, qué íbamos a investigar, ¿el individuo, la persona, la identidad personal, o las intersecciones y aristas que se dan entre todos estos conceptos? Además, ¿qué quiere, realmente, decir “sujeto”, “individualidad”, “persona” o “identidad”? Dadas todas nuestras diferencias de enfoques o filiaciones filosófico-teóricas (desde marcos analíticos y fenomenológicos, pasando por la filosofía del lenguaje, la sociología de la filosofía, la teoría del derecho, las teorías feministas, la historia de la filosofía moderna y contemporánea, así como enfoques a medio camino entre la filosofía, el derecho, las ciencias políticas y las neurociencias), cada miembro del proyecto parecía entender estos conceptos de forma distinta o, incluso, en el escenario más aciago, de forma distinta, intraducible e inconmensurable. ¿Nos encontrábamos ante un caso de imposibilidad de comunicación y bloqueo de la comprensión?

La crisis, sin embargo, no fue tan crítica como se describe aquí. Desde que empezamos a plantear este proyecto de investigación interdisciplinar éramos conscientes de nuestras diferencias teórico-filosóficas y éste fue uno de los desafíos que nos llevó a plantear este proyecto. Es decir, cuando redactamos la propuesta de investigación, ya señalamos como uno de los objetivos principales la creación de puentes entre nuestras distintas disciplinas y orientaciones filosóficas, buscando puntos de unión en el tema de la individualidad o identidad. También nos propusimos crear un léxico común que permitiera unificar todas nuestras distintas perspectivas para

comenzar un diálogo inter y multidisciplinar y trabajar juntos de forma aplicada y situada. El primer paso de nuestro plan de trabajo fue (y está siendo) aprender cómo se usan los términos mencionados en nuestras distintas corrientes filosóficas, para poder llegar a crear significados comunes y abrir debates entre estos marcos. Este objetivo está guiado por un afán esclarecedor. Una vez aclarados estos términos y creada una comprensión común, en un segundo momento, nos proponemos comprender e iluminar algunas situaciones y circunstancias de nuestro presente gracias a estos distintos marcos teóricos y sus intersecciones.

Nos proponemos la tarea (tan sencilla y tan complicada a la vez) de aclarar nuestros supuestos teóricos, nuestros usos del lenguaje filosófico, y poder entendernos más allá de los marcos y códigos de nuestras propias disciplinas, ramas o corrientes teóricas, para que, en un segundo momento, podamos comprender lo que nos sucede gracias a estos marcos. Así que nos pusimos manos a la obra, y empezamos a escribir textos aclaradores e introductorios para explicar nuestras bases o puntos de partida a la hora de comprender conceptos como “individuo”, “persona”, “generación” o “identidad”. El primer resultado de estos intentos de aclararnos y crear un marco común para comenzar a dialogar en grupo y comprender lo que nos sucede es este monográfico que tiene usted entre sus manos o en su pantalla. Además, este monográfico no es solo una investigación fruto del trabajo interno de un proyecto de investigación, sino que puede servir de guía para quien esté iniciándose en estos debates o tenga interés por aprender el uso y el alcance de algunos estos términos en distintas corrientes filosóficas.

De esta manera, los objetivos mencionados de nuestra investigación (aclaración conceptual, creación de puentes entre disciplinas y comprensión de lo que nos sucede) ya comienzan a tomar forma en este monográfico.

Los primeros cinco artículos presentan estudios más teóricos y analíticos, que parten de distintas perspectivas de la Filosofía, en conexión con otras disciplinas, para comprender y aclarar nociones como sujeto, persona, identidad e individualidad. Así, Alfonso Muñoz Corcuera, de la Universidad Complutense de Madrid, lleva a cabo un recorrido histórico, muy aclarador, sobre distintas teorías de la identidad personal, con interés en la perspectiva neolockeana y la mirada puesta en cómo estas distintas teorías conjugan las distintas dimensiones que componen aquello que somos: lo físico (nuestro cuerpo), lo mental (nuestra mente) y lo social (el hecho de vivir con otros en comunidad). Su objetivo es defender que solo una determinada corriente de las teorías neo-lockeanas, de origen reciente, es capaz de dar cuenta de las tres dimensiones a un tiempo.

En segundo lugar, Agata Bał, de la Universidad Autónoma del Estado de México, explica la noción fenomenológica de identidad a partir del concepto de yo

mínimo o *minimal self*, de Dan Zahavi. Además, en esta conexión entre aclaración conceptual e intentos de comprender distintos fenómenos con los marcos teóricos propios de la tradición en la que trabaja, en un segundo momento de su artículo Bağ también reflexiona sobre la vejez y la enfermedad a partir de su marco teórico. En este caso, la dimensión individual o personal (lo que somos) no es separable de la social (aquellas percepciones o juicios que recibimos del exterior). Por su parte, Asier Arias, de la Universidad Complutense de Madrid, se aproxima a la intersección entre el problema de la identidad (relativo a las condiciones que hacen que seamos lo que somos) y el de la conciencia (relativo a la relación entre el mundo físico y nuestra experiencia subjetiva). Arias ilumina esa intersección desde la reflexión filosófica sobre los resultados empíricos y los marcos teóricos en liza en neurociencia afectiva, separando aquellos segmentos del trabajo en el área que contribuyen a esclarecer esa relación entre subjetividad e individualidad de aquéllos que suman confusión y a tal fin recurre, como Agata Bağ, a la noción de *minimal self*.

En el cuarto artículo de este monográfico, Ángel García Rodríguez, de la Universidad de Murcia, se ubica en la filosofía del lenguaje para dar cuenta teórica de otra forma de comprender nuestra subjetividad e identidad. Argumenta así que el uso expresivo del lenguaje es un requisito para nuestra autoconciencia, esto es, que el reconocimiento de nuestra identidad surge de la expresión de lo que somos. Criticando enfoques más clásicos y referenciales, que entienden la subjetividad como un uso referencial del lenguaje, el autor parte de la obra de Wittgenstein para estudiar diferentes formas de pensamiento y de usos del término “yo” en distintos escenarios para concluir que somos porque nos expresamos. En una línea similar, aunque con aportaciones en la intersección entre filosofía y psicología, Josefa Ros Velasco, de la Universidad Complutense de Madrid, sostiene que somos y nos reconocemos porque nos aburrimos. A partir de un análisis muy detallado de los conceptos de “aburrimiento” y “aburrimiento reactivo”, la autora argumenta que ambos son básicos para la constitución de la identidad, no solo en una dimensión individual, sino también colectiva, en la formación de grupos e identidades grupales en respuesta a una situación de aburrimiento. Todo esto lo ilustra con ejemplos históricos de la noción de personalidad excéntrica y la vida en las grandes ciudades, que conectan con nuestro presente.

Hasta este momento del monográfico se han dado explicaciones teóricas de los conceptos de persona, identidad e individualidad, desde distintas perspectivas filosóficas y en conexión con otras disciplinas, casi todas ellas parten de una idea de “yo” o “individuo” que se vincula (o deja influir) con otros individuos para dar lugar a una noción de identidad grupal o colectiva; por el contrario, en el sexto artículo del monográfico, Jorge Costa, de la Universidad de Alcalá, da la vuelta a

la cuestión y se pregunta en primer lugar por la identidad colectiva. En su texto lleva a cabo un fino análisis del concepto de generación, donde une consideraciones filosóficas, sociológicas e históricas. Se pregunta así si la dimensión generacional es (o puede ser) constitutiva de la individualidad y responde a esta cuestión por medio del concepto de *habitus* de generación, siguiendo las obras de Mauger y Mannheim.

Los cuatro restantes artículos no abandonan el análisis conceptual e interdisciplinar presente en todo el monográfico, pero inciden más en la puesta en práctica de estas nociones y formulan reflexiones aplicadas y críticas sobre conceptos como individualidad, subjetividad e identidad; atendiendo a sus usos, sus vivencias, sus genealogías y sus límites. De esta forma, Isabel G. Gamero, de la Universidad Complutense de Madrid, hace una genealogía del concepto de “individuo” en conexión con la tradición republicana francesa y la posibilidad de ser sujeto de derecho. Se pregunta quién ha sido históricamente reconocido como individuo y, por tanto, como sujeto de derecho y quién ha quedado fuera de esta comprensión, abriendo así una crítica feminista, antirracista y decolonial del concepto de individualidad.

Por su parte, Ricardo Gutiérrez Aguilar, de la Universidad de Alcalá, cifra el reconocimiento de la identidad en la semejanza con lo humano, destacando la existencia de un límite a este reconocimiento en lo que denomina *uncanny valley* o valle ignoto, esto es, el rechazo instintivo que sentimos hacia los androides que resultan demasiado semejantes a los seres humanos. En este texto, y de modo similar al artículo de Ángel García, la expresividad vuelve a considerarse clave para el reconocimiento de la identidad, solo que en el de García esta idea venía formulada de forma positiva: somos porque expresamos; mientras que Gutiérrez se adentra en el reverso oscuro y siniestro de esta explicación, al centrar su atención en todo aquello que no expresa y que, por mucho que se parezca a lo que somos, no es. A continuación, partiendo de un análisis narrativo de la identidad (que se vincula, a su vez, al primer artículo de este monográfico), Marcia Villanueva, de la Universidad Nacional Autónoma de México, se plantea el problema de la persistencia de la identidad a lo largo del tiempo, esto es, ¿cuáles son las condiciones que permiten que sigamos siendo lo que somos, pese a todo lo que cambiamos? Responde a esta cuestión no solo con explicaciones teórico-filosóficas, sino con un análisis de testimonios de estudiantes y trabajadores del ámbito de la medicina que tratan de explicar cómo se convirtieron en médicos. Por último, Xandra Garzón Costumero, del Instituto de Filosofía del CSIC, traslada el debate de la identidad, el reconocimiento como sujeto de derecho (en línea con lo argumentado por Isabel G. Gamero en este mismo monográfico) y las posibilidades de acción que se derivan de tal reconocimiento, al mundo de la realidad virtual, los videojuegos e Internet; en la apertura de una interesante reflexión crítica sobre el papel que juegan los estereotipos y las normas

de género para la definición de nuestra identidad, tanto en nuestra vida real como en la virtual, que no son tan distintas como pudiera parecer.

No queríamos acabar esta introducción sin agradecer a Delia Manzanero y al equipo editorial de *Bajo Palabra*, por su apoyo en la elaboración de este monográfico y por posibilitar este primer paso de una investigación interdisciplinar y grupal (coral, cabría decir) sobre el concepto de individuo en todas sus facetas y dimensiones.

ISABEL G. GAMERO CABRERA
Madrid, 13 de octubre de 2021

*The Physical, the Subjective, and the Social
in the Debate on Personal Identity:
A Critical and Historical Overview
of Neo-Lockean Accounts*

*Lo físico, lo subjetivo y lo social en el debate
sobre la identidad personal: Una visión crítica e
histórica de las teorías neolockeanas*

ALFONSO MUÑOZ-CORCUERA

Complutense University of Madrid, Spain
alfonso.m.corcuera@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.001>
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 21-46
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0098-1489>



Recibido: 30/09/2021

Aceptado: 12/11/2021

This research was funded by the Ministry of Science and Innovation of the Spanish Government through the Research Project “Institution and Constitution of Individuality: Ontological, Social and Legal Aspects” (PID2020-117413GA-I00 / AEI / 10.13039/501100011033).



Abstract

There are, at least, three fundamental dimensions in what we all are: a physical, a mental and a social dimension. In this paper I will focus in how, in the history of the debate about personal identity, different neo-Lockean theories have tried to account for these dimensions. The main goal will be to show that the only neo-Lockean theory that can account for these dimensions is what I call the New Narrative Approach, that establishes a distinction between three entities that we are: human beings, selves, and persons.

Keywords: Personal identity, neo-Lockean theories, History, Narrativism.

Resumen

Existen al menos tres dimensiones fundamentales en aquello que todos nosotros somos: una dimensión física, una mental y otra social. En este artículo me centraré en cómo, en la historia del debate sobre la identidad personal desde una postura neo-lockeana, se ha tratado de dar cuenta de las tres dimensiones. El objetivo será demostrar que la única teoría neolockeana que ha sido capaz de hacerlo es lo que denomino la Nueva Perspectiva Narrativa, caracterizada por establecer una distinción entre tres entidades que somos: seres humanos, yoes y personas.

Keywords: Identidad personal, teorías neolockeanas, historia, narrativismo.

1. Introduction

We are material beings. Or so it seems. The debate on personal identity mostly abandoned long ago the question of whether our identity depends on the existence of an immaterial soul or not. As early as the 17th century, Locke held that even if we had a soul, it would not determine our identity by itself, since what constitutes ourselves as a person (or a self)¹—that is, as “a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places” (Locke, 1975:335)—is our consciousness. If the same soul participated in the lives of two human beings, for example Socrates and your neighbour, but it did not carry with it Socrates’ consciousness to the body of the latter, then we would be dealing with two different persons. If on the other side, our soul were replaced by someone else’s soul while we are still alive, but our consciousness remained unaffected, then we would still be the same person (Locke, 1975:337-40).

Locke’s position has been very influential in the development of the debate on personal identity within analytical philosophy. Not only because of the refusal of the importance of the soul. But also because of the way the debate was framed. According to Flew, Locke’s contribution to the problem of personal identity was fourfold: first, he stressed the importance of the problem, linking it to questions of moral responsibility; second, he noted that thought experiments were relevant to the discussion; third, he specifically highlighted the fact that the identity of persons posits special problems, since contrary to what happens with material or immaterial objects, it does not depend on the unity of substance; and fourth and most important, he proposed his own account of the problem, which was the starting point of the debate within analytical philosophy (Flew, 1951:53). Not in vain all the accounts of the problem of personal identity that I will be dealing with in the following pages can be labelled as “neo-Lockean”, since all of them try to stand for one of the most basic of Locke’s intuitions:

- (1) We have to distinguish between at least two kinds of entities that we are, mental selves (or persons) and biological human beings, the former being understood not as pure egos but as series of interrelated mental events which are part of the same consciousness.

¹ Note that both terms were used as synonyms by Locke and most of neo-Lockeans.

Besides that, neo-Lockean theorists would also like to agree with Locke in two more points:

(2) that the identity of selves (or persons) is what matters to us when we care about survival and moral responsibility; and

(3) that the identity of selves (or persons) is determinate. That is, that there must always be a yes or no answer to questions regarding our identity as selves (or persons).

However, sometimes neo-Lockeans have found impossible to hold these two latter claims and they have given up one of them, or even both. But more on that later.

What I will present in this article is a history of the debate on personal identity within analytical philosophy since the mid-twentieth century to the present. Although obviously, as any historical account, it will be partial and slightly biased. First, because as I have just said, I will focus specifically on the neo-Lockean accounts of the problem, leaving aside other approaches as for example animalism (see Olson, 1997). Second, because it will be a simplified explanation which will ignore some of its details in favour of clarity and brevity. And third, because I write this history from a certain present point of view: I endorse a new branch of narrative theories of personal identity which holds that establishing a distinction between three entities that we are—human beings, selves, and persons—is the best way to give a full account of the problem of personal identity from a neo-Lockean perspective. In this sense, my presentation of the historical development of the problem is intended to prove that this new narrative approach is the one that makes more justice to Locke's original statements regarding the three claims stated above. To do this I will pay special attention to how the physical, subjective, and social dimensions of our existence fit together in the different accounts of what we are that have been offered from a neo-Lockean perspective once we have ruled out the importance of the soul.

Getting down to business, I will divide the history of the debate on personal identity within analytical philosophy into three stages. Taking some works as milestones, it can be said that the first stage, which I call "Objective Approach" (OA), started with Grice's discussion on Locke's theory in "Personal Identity" (Grice, 1941) and finished with the publication of Parfit's *Reasons and Persons* (1984). Regarding the second stage, which I call "Classic Narrative Approach" (CNA), I will assume that it started with MacIntyre's *After Virtue* (MacIntyre, 2007) and finished with Strawson's harsh criticisms in "Against Narrativity" (Strawson, 2008). And finally, with regard to the third stage, which I call "New Narrative Approach"

(NNA), we can consider that it started with Schechtman's reply to Strawson in "Stories, Lives and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View" (Schechtman, 2007) and is still being developed.

Obviously, the distinction between these three stages is very rough, and both the distinction and the milestones could be the subject of many criticisms. Specially, the setting of definite endpoints to the first two stages is much controversial, since there are philosophers who are still working within the OA and the CNA. However, I consider that doing so after the publication of Parfit's and Strawson's works respectively is either redundant or it implies not having understood well the importance of these works, as I will try to show in the next sections.

2. The Objective Approach

Given that the accounts of the problem of personal identity I will be dealing with depart from Locke's theory, it will be worth saying a few things about it and the way it was interpreted by the first proponents of the OA. As I noted in the introduction, Locke held that personal identity depends on the continuity of *consciousness*. However, he was not completely clear about what he meant with this word, and so his view is subject to very different interpretations. For example, Flew notes that sometimes Locke seems to use "consciousness" as a synonym of "self-consciousness", while in other places he seems to be referring to "self-awareness". But in the end, he comes to the conclusion—and we can take Flew's interpretation as representative of the OA in this regard (see e.g. Grice, 1941:341; Williams, 1957:233)—that in his main statements Locke used "consciousness" as equivalent to "memory" (Flew, 1951:55). Locke indeed made emphasis on the importance of memory regarding identity statements, and in this sense, we can understand Flew's interpretation. For example, according to Locke, if a man loses the memory of some actions he did in the past, he would not be the same person who did those actions, even if he is the same human being (Locke, 1975:343-4). And although it could be interpreted that in this example Locke was taking memory only as an evidence of the continuity of consciousness and not as consciousness itself, or as being constitutive of its continuity, this interpretation was widely accepted within the OA.

We should note that none of the OA proponents were original in interpreting Locke in this way. Already in the 18th century Locke's theory was criticized in ways that imply the same kind of interpretation. For example, Butler stressed what is known as the *circularity problem*, that is, the fact that memory cannot constitute personal identity since remembering our past actions already presupposes our past

existence and thus personal identity (Butler, 2008:100). For his part Reid highlighted the *transitivity problem*, that is, the fact that transitivity is a property of the identity relation (if person A is the same as person B, and person B is the same as person C, then person A is necessarily the same as person C) but not of memory (if person A remembers himself doing what person B did, and person B remembers himself doing what person C did, it is not necessarily true that person A remembers himself doing what person C did) (Reid, 2008:114-5).

In any case, what is important for present purposes is that this interpretation of Locke's theory had two consequences for OA proponents. The first one is that they had a reputed philosopher holding an obviously wrong theory that they could amend and discuss. The second one is that in amending their memory interpretation of Locke's theory, they could ignore the subjective dimension of consciousness, since they understood memories as objective and isolated phenomena, just as the neural connections which encoded them. In this sense they understood memory (or psychological) continuity as an objective criterion of personal identity which they could oppose to another objective criterion, bodily continuity. Thus, we can see why I label this approach as the Objective Approach.

This objectivization of memories and other mental processes is the result of OA's endorsement of a wider ontological framework: *reductionism*. Parfit defines reductionism from the idea that someone is a reductionist if he believes that "a person's existence just consists in the existence of a brain and body, and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events" (Parfit, 1984:211). But here it is important to note that, according to reductionism, these physical and mental events can be described in an *impersonal* way, that is, without claiming that they belong to, or are experienced by, a person (Parfit, 1984:210). Against this, Parfit thinks that non-reductionists have two options left: either considering that (a) we are separately existing entities, distinct from our brain and body, like for example Cartesian pure egos; or (b) that although we are not separately existing entities, personal identity consists in a further fact besides physical and/or psychological continuity (Parfit, 1984:210). However, later Parfit notes that one cannot coherently hold that personal identity consists in a further fact unless one also believes that we are separately existing entities (Parfit, 1984:240). In this sense, he presents reductionism as if it were just an innocent denial of Cartesian dualism, as it has been pointed out by Ricoeur (1994:131-2), McDowell (1997:244) and Shoemaker (1997:135), among others. But although Parfit does not explicitly say it, this kind of reductionism has further consequences. For example, the claim that we can describe persons' experiences in an impersonal way seems to imply a reduction of mentality to physical or functional terms as well, thus ignoring the subjective

dimension of experience, as I have already noted (Ricoeur, 1994:133; Shoemaker, 1997:139). It also seems to deny the relevance of the social aspects of our life, thus making it difficult to maintain that personal identity is still relevant to moral responsibility. In any case I will come back later to this.

Since OA proponents generally accepted reductionism—although perhaps not all of them in Parfit’s extreme form—they all thought about it as completely consistent with Locke’s account of personal identity. So, we can understand OA as the attempt to hold the three claims stated in the introduction along with a fourth claim:

(4) Reductionism is true, so that the interrelated physical and mental events which constitute our personal identity can be described in an impersonal way, that is, without presupposing that they belong to, or are experienced by, a person.

Evidently, OA proponents differed in their opinions about the interrelations between the physical and mental events taking place in our body and brain which were necessary for personal identity. Nevertheless, most of them amended Locke’s theory in similar ways, so that their proposals were not subject to the problems raised by Butler and Reid. For example, most of OA proponents accepted Shoemaker’s concept of quasi-memory to avoid the circularity problem (Shoemaker, 1970:271).² And most of them also introduced in their accounts more psychological events besides memory (like beliefs and character traits) to avoid the transitivity problem as well (Parfit, 1984:204-5). In this sense, the main position within OA was that personal identity consisted in psychological continuity, this understood as an objective phenomenon. In any case, I will not say anything else about the different existing accounts of the problem of personal identity within the OA. Instead, I will present what we can label as the “*inconsistency problem*”, which affects all these accounts and thus can be considered as the main reason why OA failed to give an acceptable account of the problem: if reductionism is true, then personal identity is either indeterminate or unimportant, so that claim (4) is inconsistent with claims (2) and (3) at the same time.

² As Butler (2008) noted, if we have a memory of a past event it implies that we already existed when that event took place and that we were there to experience it. Shoemaker proposes the concept of quasi-memory to refer to past events independently of the person who experienced that event in the first place (Shoemaker, 1970:271). If the person who experienced that event is the same as the person remembering it, then we can talk of memories. But it could be possible that someone remembers an event which was experienced in the first place by someone else—think about *Blade Runner* or *Memento* (see Muñoz Corcuera, 2009). This person would not be remembering, but quasi-remembering a past event which was not experienced by himself. Thus, if we talk of quasi-memories instead of memories, we will be avoiding the circularity problem.

As it is well-known, thought experiments were the main methodological tool for OA proponents. The hypothetical cases which put their basic intuitions about personal identity to the test—brain transplants, mind transfers, complicated surgeries, teleportations, and so on—were highly influential. And as Parfit forcefully defended throughout his *Reasons and Persons*, if we hold reductionism then there will always be logically possible situations in which there would be no significant facts which would let us give an answer to questions about personal identity. No matter which version of the OA we hold. Perhaps the most famous cases among this kind of thought experiments are those involving the duplication of persons. That is, cases in which we have two future persons who seem to be right in claiming the identity of a single past person according to our identity criterion. That would be the case, for example, we could split somehow into two beings like an amoeba, so that each of these had the same physical and mental properties that we have at the moment, but only half of our original brain and body. In cases like this, in principle it would be impossible to say which of the future beings, if any, is identical with ourselves. Both of them would be physically and psychologically continuous with us, and so both could claim our identity. However, they would not be identical with one another, and since identity is a transitive relation, both could not be right.³ Thus, given that there are no significant facts that could let us give an answer to questions about personal identity in this kind of cases, then in principle we must accept that personal identity is indeterminate. So, if we accept reductionism, we seem to be forced to give up claim (3) and accept that in some cases it will be impossible to say if we would survive or not.

On the other hand, there is an alternative to giving up claim (3). As Parfit notes, whenever our criterion of personal identity is unable to provide an answer to a certain case, we can extend our criterion so that we can give one (Parfit, 1984, p. 241). However, given that in the kind of cases we are dealing with there are no significant facts which we could consider to take a decision, any answer we could give would have to be based on trivial or external facts. For example, we could solve duplication cases by stating that whenever there is a duplication, the resulting being who is closer to a certain point will keep the identity of the original person, while the other one will not (*cfr.* Williams, 1957: 239). Or, as some OA proponents did, we can hold that personal identity consists in psychological continuity, except in the cases in which there are more than one person

³ In this regard, Schechtman (1996:30) considers that duplication cases are just a particular case of the transitivity problem.

who is psychologically continuous with a past person, in which case none of them is the same as the past person (see Nozick, 1981:32-40). However, although this would let us keep claim (3), it would force us to abandon claim (2) in exchange, since whatever trivial or external fact we take as decisive in this regard, it will be unable to bear the importance we attribute to personal identity when we care about survival or moral responsibility⁴ (Williams, 1970:178). Think about what I have labelled elsewhere as the “we-might-all-be-dead problem” (Muñoz-Corcua, 2021b:82): if personal identity consists in psychological continuity, and duplication eliminates personal identity, maybe none of us is the same person who was yesterday because there is a mad scientist in Mars who has built exact replicas of ourselves who are psychologically continuous with our past existence; but if our personal identity has been eliminated just because of that, then personal identity cannot be what matters to us when we care about our survival, since we would not think that we have died just because there is a replica of ourselves somewhere in Mars.

Evidently the inconsistency problem does not force us to abandon the OA. Claims (2) and (3) are not undeniably true. Neo-Lockeans would like to hold them because they are intuitions that most of us have regarding our existence. But they are just that, intuitions. We tend to think that personal identity is what matters in survival because we think that what matters to us when we care for our future is whether *we* will be there in the future, living our lives and experiencing our experiences. In the same way, we tend to think that personal identity has to be determinate because it is difficult to imagine that, given a future situation in which a person will be tortured, sometimes it will be indeterminate whether we should be afraid of that situation because it is indeterminate whether we will be that person or not. But we could be wrong in both cases. And if one holds reductionism—and remember that only Cartesian dualists would dare not to do so!—that is the obvious choice. However, I find this conclusion highly unsatisfactory. First, because it seems to me that our intuitions in this regard are to be taken seriously. Who else, if not ourselves, can tell us what matters to us when we care about our survival? And second, because I do not see why we should accept reductionism. Parfit’s presentation is highly tendentious, as we have already seen. But if reductionism implies the denial of the subjective dimension of consciousness, we should consider that eliminativism is far from being the most popular position within contemporary philosophy of mind.

⁴ This was Parfit’s choice, since he preferred to avoid the indeterminacy of personal identity. Thus, we can understand how he came to his famous claim that personal identity is not what matters.

3. The Classic Narrative Approach: Origins

Throughout the 80's of the past century, the terms of the debate on personal identity within the OA began to be considered futile. Parfit's argument was incredibly forceful for those who accepted reductionism, but his conclusions were not so welcome. In this sense, it was inevitable that the focus of the debate shifted to a new approach that proved to be more productive. And this new approach was the CNA, which began to be developed after the publication of MacIntyre's *After Virtue* (2007). Nevertheless, we must consider that MacIntyre's work was not the cause of the rise of narrative approaches, but rather the contrary. Narrativism, as a broader trend within the humanities which interprets all human knowledge in narrative terms, gained strength in general in the early eighties (see Bruner, 1991:5). In this sense we should consider MacIntyre's theory more as a result of this trend than as a completely groundbreaking approach. Not in vain, Dennett published the first version of his theory of the narrative self in the same year as MacIntyre (Hofstadter & Dennett, 1981:348-52). In any case, as it happened with the OA, my interest does not lie in the different theories that were developed within the CNA. Instead, I will focus on the CNA at a higher level of abstraction, trying to stress its main theses and how they should be interpreted.

To begin with, there is a couple of things that we must consider regarding my reconstruction of the debate. The first one is that, according to my view, the CNA attempted to give an account of the problem of personal identity from a neo-Lockean perspective. Thus, in principle I will consider that CNA proponents were interested in holding the three claims stated in the introduction. This is not a trivial point, since contrary to what it may seem, not all of CNA proponents were specifically interested in this aspect. Some of them held these claims in a more or less explicit way (MacIntyre, 2007:217), and others even linked their positions to the previous debate (Schechtman, 1996:7-70). However, there were others who blithely accepted, for example, that personal identity is indeterminate (Dennett, 1991:422-3). In this sense my reconstruction of the debate will be a bit idealistic.

The second thing we must take into consideration is that an aspect common to most of CNA accounts was their rejection of reductionism and thus of claim (4). In this sense, I interpret that CNA's attempt to hold the three claims stated in the introduction departed from the intention to be true to our intuitions regarding the problem of personal identity, as they are stated in claims (2) and (3), without resorting to dualism, as Parfit had suggested.

Finally, an important feature of CNA is that most of its proponents did not only reject reductionism, but also the relevance of thought experiments to ques-

tions about personal identity. In this sense, most of them did not really put their accounts to the test, and so it is difficult to know if they succeeded in holding the three claims. Obviously, I take it that they did not, as I will show below. In any case it is impossible to know what some of them would have said about certain puzzle cases.

Having all this in mind, I will start my presentation of the CNA with two criticisms which its proponents made against reductionism. Then I will link each of these criticisms to the two main theses the CNA holds: those which Strawson labelled as the “*psychological Narrativity thesis*” and the “*ethical Narrativity thesis*” (see Strawson, 2008). The first criticism is based on the aforementioned objectivation of persons that reductionism implies, and which made OA proponents consider mental states as impersonal units that might be isolated from the rest of the mind to be removed, altered or transplanted from one mind to another without major complications. In response to this problem, the CNA proposes a more subjective approach to our consciousness. This approach takes into consideration that our experiences cannot be understood independently of the context in which they occur, since our brain organizes our mental life in narrative form. Thus, this response will take the CNA to the formulation of the psychological Narrativity thesis. The second criticism that I will consider concerns the fact that moral issues implied by the notion of personal identity never make sense out of the social context in which they arise. So, for example, questions about moral responsibility are meaningless when persons are removed from their environment. One cannot speak of moral responsibility if one does not take into consideration the other to which one must respond, and the only way to do so is through a narrative understanding of human life. This thought will crystallize in the ethical Narrativity thesis.

3.1. *The subjective dimension of experience and the psychological Narrativity thesis*

Perhaps the best way to understand the criticism regarding the loss that involves the objectivation of persons when giving an account of the problem of personal identity is the one Ricoeur presents when making his famous distinction between identity as sameness (*idem*) and identity as selfhood (*ipse*). That is, between identity understood as a response to the question “what am I?” and identity understood as a response to the question “who am I?” (Ricoeur, 1994:118). In proposing objective criteria of personal identity, OA supporters merely tried to find an answer to *what* we are, since the question about the “*who*” necessarily requires an approach to our existence that can account for our subjectivity. As we saw in the previous section,

all research on the topic of personal identity within the OA was done from the assumption that it was possible to make an *impersonal* description of persons. That is, that it was possible to say *who* we are after removing the “who”, since objectivity means ignoring, both in regard to our bodies and to our minds, the phenomenical quality of “being ours” that they have. The concept of quasi-memory, developed by Shoemaker and which is central to the OA (see note 2 above), is the best example of this depersonalization. The memory that belongs to no one cannot account for a “who” since it is precisely the “who” that we remove when *quasifying* it. To paraphrase Ricoeur, one’s own memories cannot be a particular case of quasi-memories since it seems incomprehensible how what is one’s own can be a particular case of the impersonal (Ricoeur, 1994:133).

According to CNA proponents, this was one of the reasons why the OA could not give a satisfactory solution to the problem, since what matters to us in personal identity is precisely the “who” question. “Who am I?” is a question directed to what subjectively characterizes me, what makes me different from others and makes me the person I am (Gutiérrez Aguilar, 2019). In this sense what matters to us is the identity that lies behind what we call an “identity crisis” (Taylor, 2001:27). The self only exists within a framework of subjective assessments and that is where one has to look for it. In Schechtman’s words, the problem with the OA was that it mixed what she calls the reidentification question and the characterization question, as questions about the logical conditions used to identify a person over time cannot provide answers to what matters to us when we wonder what makes us who we are (Schechtman, 1996:1-2).

Thus, the search for a way to get closer to our experience of the world that did not betray it by objectivizing it had to start from introspection, from an analysis of how we subjectively perceive reality. And the answer came almost simultaneously from two different sources: MacIntyre and Ricoeur said that we experience the world in narrative form, so if we consider our experiences as part of our narratives about our own lives, we will be taking into consideration the subjective perspective which had hitherto been ignored.

MacIntyre’s point is easy to understand and is based on the fact that to comprehend the behaviour of a person we must connect it with a variety of aspects that surround it, such as the reasons that led the person to perform that action and the context in which it takes place (MacIntyre, 2007:206). He explains it from a simple example. We can imagine a situation where a person is involved. To the question “what is he doing?” we can say truthfully: “digging”, “gardening”, “taking exercise”, “preparing for winter” or “pleasing his wife”. All these answers could be equally true and appropriate descriptions of the same situation, but

nevertheless to choose between these options and decide how we are going to describe it, we need to take into account the intentions of the person involved, because the action is not the same if the main reason that has led the man to the garden with a shovel is exercising or avoiding a quarrel with his wife, since they are enshrined in different contexts. Thus, we find it necessary to accept that every situation is immersed in a sequence in our mind, a narrative that connects it with all the aspects which are necessary for its understanding, and that without such a narrative the situation is unintelligible. It is therefore impossible to individuate mental states in the way that supporters of psychological criteria did when talking about memory implants and the like, but we have to consider complete narrative sequences.

For its part Ricoeur's thesis, which can be considered as complementary to that of MacIntyre, comes from his analysis of temporality. It reaches its greatest expression in the three volumes of his work *Time and Narrative*. There Ricoeur analyses the human experience of temporality and its relation to the activity of narrating, and he says that:

[...] between the activity of narrating a story and the temporal character of human experience there exists a correlation that is not merely accidental, but that presents a transcultural form of necessity. To put it in another way: *time becomes human to the extent that it is articulated through a narrative mode, and narrative attains its full meaning when it becomes a condition of temporal existence.* (Ricoeur, 1984, p. 52)

This is because, as MacIntyre said, the understanding of an action requires its disposition in a plot, which ultimately—and to avoid a problem of circularity in his theory of the three stages of mimesis (Ricoeur, 1984:71-6)—implies that there must be a pre-narrative structure of temporal experience (Ricoeur, 1984, pp. 59–60). That is, it is necessary to postulate an original temporal experience, shared by all human beings, which demands a narrative development (Ricoeur, 1984:74).

The narrative claim made by MacIntyre and Ricoeur was accepted willingly by cognitive psychologists, among which we can highlight Bruner, who in his *Actual Minds, Possible Worlds* references the French philosopher as he defends the existence of two primitive modes of thought: the paradigmatic—or logico-scientific—which is the one we use to understand the physical world and that leads to science; and the narrative—or intentional—which is the one we use to understand human behaviour (Bruner, 1986:11-43). Thus, according to Bruner, by explaining our lives in terms of desires, beliefs or intentions, we are necessarily situating ourselves as the characters in a narrative, and our identity is defined as we are the main character of a particular story: our autobiography (Bruner, 1987:15).

Throughout the eighties and until recently, due to both the influence of the work of these authors and to the peak of narrativism in general, the belief that persons necessarily understand their lives in narrative form has become a cliché that needs no further demonstration. In this sense, one of the main features of the CNA is its endorsement of what Strawson called the “psychological Narrativity thesis” (Strawson, 2008:189). Thus, we can say that CNA proponents hold a fifth claim besides the three claims stated in the introduction:

(5) Selves (or persons) subjectively experience and understand their lives in narrative form, so that their whole mental life, their consciousness, is unified through this narrative self-understanding.

3.2. *The social dimension of our existence and the ethical Narrativity thesis*

The second criticism that CNA supporters launched against the OA begins with the importance that the problem of personal identity has for moral issues. Indeed, it seems clear that in order to explain why and under what conditions a person is responsible for what he did in the past, despite any changes he may have experienced since then, we need to respond first to the question about the identity of that person, since one can only be responsible for one’s own actions. Thus, moral issues demand that we have a criterion of identity that considers the lives of persons as a unit with long-term existence while ensuring that their identity will always be determinate (see Schechtman, 1996:149). Since OA is not able to provide such a criterion, we should develop a different approach to the problem. Moreover, even if it were possible to develop a criterion of personal identity that would meet these requirements from the OA, which it is not, we must also consider that moral issues are meaningful only in the social space where they arise, so our criterion of identity must also consider that the lives of persons always happen within a community. As MacIntyre puts it, persons must always be able to respond to the imputation of strict identity because “I am forever whatever I have been at any time for others—and I may at any time be called upon to answer for it—no matter how changed I may be now” (MacIntyre, 2007:217). It is this social aspect of our existence that makes and demands our identity be determinate. Consequently, physical or psychological continuity will never be able to account for this fact since the unity of the life of persons does not depend solely on themselves. Following Ricoeur, only if we understand persons as characters in a narrative which is embedded in a social context, we can give them the required unity (Ricoeur, 1994:158).

But, once we have accepted the psychological Narrativity thesis, the problem we now have to face is not whether persons experience their life in narrative form, as this has been presupposed as a necessity, but which conditions should fulfil this narrative to shape a moral life. The first requirement, we have already said, is that the life of a person has to be gathered into a single narrative. The second requirement is that the narrative must somehow be open to accommodate the social dimension of persons. In fact, as we have seen, the first requirement is subject to the second, as the need for all our life to be gathered into a single narrative comes from the imputation of strict identity that our social existence demands. However, this has not been previously pointed out with appropriate strength, which has sometimes resulted in a misunderstanding of the CNA. In any case I will come back to this later. For now, I will focus on saying a little more about each of the two requirements as they were understood by the supporters of the CNA.

As to the first requirement, that our lives have to be gathered into a single narrative, it brings a problem, and it is that of the intelligibility of that narrative. It could be that our life has been so eventful that we are unable to tell an understandable narrative of it. This is precisely what happens when we say that our life is meaningless (MacIntyre, 2007:217) or that we have an identity crisis (Taylor, 2001:27). In such a case what happens is that we are unable to value who we are and what is important to us because our narrative is incomprehensible—that is, we lack an objective, a goal for our lives, which is a necessary condition to make a narrative intelligible. Thus, the way to give narrative unity to our existence must be to direct it toward a climax or *telos*. A road map which points out what we want to achieve will allow us to judge the situations in which we find ourselves and to act in the best possible way to achieve our goal. Only then our lives will acquire meaning, although obviously this meaning will only be understandable as the narrative's climax. And what better way to run our life than doing what is good for us, thus giving our existence the shape of a quest for the good (Taylor, 2001:51-2).

However, here the second requirement comes into play. Although the self is constituted in part by its own narrative self-interpretation, that interpretation is done by using a particular language. And since there cannot exist a private language, the idea of an isolated self makes no sense, for one is a self only among other selves constituted in the same linguistic context (Taylor, 2001:34-5). Thus, the language in which the selves are articulated implicitly carries the moral valuations of the society in which they exist, clearing the way for the introduction of the social dimension of persons in the CNA. This will be completed by MacIntyre, who moves from the linguistic level to the narrative.

MacIntyre points out that we become part of a narrative from the moment we are born. However, we do not do it in a scenario that we have chosen. Nor is the action in which we take part in of our authorship, as it is not in our own narrative in which we begin to exist, but in the narratives of others. We do not learn to speak until several months after birth, though it would be absurd to argue that we do not exist before that. Our parents give us a name and begin to tell stories about us, to interpret our behaviour and how it affects their lives from the moment we are born. From this perspective our own personal drama is constrained by and constrains other dramas of which we are also part, although our participation in them may be minimal. So, while we are the main character of our own narrative, we play only a supporting role in that of our parents, and just that of an extra in the narrative of the doctor who helped us to be born. However, although our role may be less important in others' narratives, we do not bow down to the script that others have written for us in their lives, but we can act on them of our own free will. Likewise, the other characters in our own drama write their lines themselves, so we must admit that we are never more than the co-authors of our own narrative (MacIntyre, 2007:213).

At this point it is important to note that since the psychological Narrativity thesis does not imply the need to have such a structured narrative of our own life, it is always possible that our narrative may not meet these requirements. We can recall with no surprise the main character of the novel by Max Frisch, *I'm Not Stiller* (2006), who after fleeing the country and attempting suicide refuses to accept both the name and the responsibilities of his previous life. In such a case, and since as we have seen our narrative is affected by the other narratives in which we participate, society may try to force that person to recognize his identity, as in the case of the main character of the novel, who is taken to court by the state of Switzerland and forced to accept his legal responsibilities. If this is the case, and as it happens in the novel the person involved finally recognizes its responsibility, we would be just talking about an unethical person who ought to restructure his life. However, it is possible that someone with a severe mental disorder refuses to accept the role that the rest of society imposes on him, or that some person is unable to offer a minimally structured narrative of his entire life. Considering these situations where a person is unable to provide a single, coherent narrative of his own life because of a mental illness, Schechtman says that although it is not necessary that all human beings have a narrative perspective on their own lives with the requirements we are discussing, it is necessary to achieve full personhood, so that ultimately not all human beings are persons (Schechtman, 1996:119).

Such considerations led CNA proponents to the endorsement of a sixth claim, which is equivalent to what Strawson called the “ethical Narrativity thesis” (Strawson, 2008:189):

(6) Narrative self-understanding is a necessary condition for moral existence, so that selves (or persons) are moral beings, and thus achieve full personhood, in virtue on their ability to understand their social lives in a narrative way.

However, we should note that there is a common misunderstanding regarding this claim. As I have tried to stress throughout this section, the main reason that led CNA theorists to hold this claim was the need to accommodate the social dimension of our existence, an aspect which the OA ignored. The claims made by MacIntyre, Taylor and Ricoeur regarding the importance of having a highly structured narrative of our own life oriented towards a defined goal were not an aim in themselves, but only a way to account for our social life.

4. The Classic Narrative Approach: Crisis

Despite of its superiority with regard to the OA, in recent years there have been several criticisms against the CNA. Here I would like to focus precisely on those related to the way in which it accounts for the subjective and the social aspects of our existence. Specially, through Strawson’s criticisms in his “Against Narrativity”.

In this famous article, after identifying and describing both Narrativity theses, Strawson criticizes them harshly. To do so, he departs from a differentiation between two ways in which persons experience their being in time, which he takes to have a genetic basis, and which thus gives rise to two types of persons: Diachronics and Episodics (Strawson, 2008:190-1). Diachronics naturally figure themselves, when they consider them as selves, as entities that existed in the further past and will still exist in the further future, while Episodics, on the contrary, lack this sense. Although an Episodic can remember a past event and concede that it is an experience which was felt by him as a human being, he does not feel that such experience belongs to him as a self. He feels it alien to himself to the extent that he considers that it was experienced by a different self. This feeling could be interpreted as a failure of his self-perception, as Diachronics tend to do when faced with an Episodic. However, with the same authority we can assume that it is a reflection of a fact about what a self is, since we have no reason to doubt the reliability of his subjective feelings.

The question then is what the relationship between Diachronicity and Episodicity, as ways of experiencing our being in time, and Narrativity, as a way of understanding our life, is. And here Strawson distinguishes between two possible meanings of “narrative” and “Narrativity”. On the one hand, he admits that there is a sense in which certainly all of us understand ourselves in a narrative way. If we hold that making coffee involves narrative thinking because we have to think ahead, do things in the right order, and so on, then he is glad to admit that narrative thinking is a feature of every normal human being (Strawson, 2008, p. 198). However, he considers that this is a trivial claim, and that CNA cannot hold that what matters in survival and moral responsibility depends on this kind of narrative thinking. Even an Episodic can agree that it is possible to tell a narrative of his whole life as a human being, but that does not mean that he cares about his past existence as if it were *his* past. Consequently, if CNA proponents want to make a distinctive and non-trivial claim in this regard, they have to rely on a stronger sense of what “narrative” means. For example, they can hold that for something to be a narrative it must have the formal structure of classic stories which gives literary narratives the unity and coherence which trivial narratives lack (see Vice, 2003). If CNA holds that we understand ourselves in narrative form in this non-trivial sense, then they can claim that the narrative of our own life determines what matters to us in survival and moral responsibility. However, if they understand the term “narrative” in this non-trivial sense, then they have to admit that not all people understand themselves in narrative form. For example, Episodics do not have a narrative of their whole life which gives it the required unity and coherence. Neither do some Diachronics, who can accept that their past is theirs without positively grasping their life as a unity in a narrative sense (Strawson, 2008:200-1).

But although it is not true that everyone naturally experiences his own life as a narrative, it could still be argued that trying to do so should be taken as a moral duty, since according to the ethical Narrativity thesis that is the only way we can be moral beings and thus achieve full personhood. However, as Strawson notes, our moral qualities are not affected by our experience of time. According to Strawson, the idea that beats deep down in the ethical Narrativity thesis is that it is necessary to have a profound understanding of oneself in order to act in an ethical manner, and that this self-understanding can only occur in a narrative form. However, although we can concede that a certain degree of self-understanding is necessary to have a good life, it can happen without any narrative at all. One can delve into one’s own life without having an explicit link with one’s past, just as musicians can improve through practice sessions without recalling those sessions (Strawson, 2008:205). Similarly, one can be a good friend to someone regardless of the value

that one gives to past shared experiences, as friendship is shown in how one is in the present (Strawson, 2008:207). If we go even a little further, we can also see that it is not only unnecessary to have a narrative understanding of one's life to have a good life, but it can be harmful for some persons who feel that considering themselves as if they were characters in a narrative is to dehumanize themselves and to distort their own life (Strawson, 2008:205). Even if all the facts are right, these persons think that imposing on them a narrative structure is missing the truth, losing the right perspective in which their life should be understood. This sense of alienation and derangement can eventually cause serious emotional problems, so taking a narrative perspective, far from leading to an improvement in their life, can cause serious psychological harm to some persons.

Strawson's criticisms show that both Narrativity theses are false, at least in any non-trivial sense. And since they are the two claims of the CNA which distinguished it from other neo-Lockean accounts of the problem of personal identity, it is easy to understand why Strawson's article has had such an enormous influence in the debate. The core of his criticisms lie in the way CNA interprets the term "narrative". If they take it in a trivial sense, then the narrative through which we understand ourselves cannot bear the importance we attach to personal identity with regard to survival and moral responsibility, since it could not give our whole lives the required unity and coherence. Thus, although claim (5) could be true, claims (2) and (6) would be not, since our narrative self-understanding would have nothing to do with what matters to us in survival and moral responsibility. In the contrary they interpret the term "narrative" in a non-trivial sense, then their claims would be too demanding, so that none of them would be true for some of us. Specially for Episodics, who do not understand themselves as selves (or persons) as entities with a long-term existence. Therefore, what Strawson criticisms show is that, in the trivial sense, CNA claims are either false or irrelevant. And that in the non-trivial sense, claim (5) is unable to account for the way some people subjectively understand themselves and claim (6) fails to account for the way our social relationships acquire meaning.

CNA theorists have been trying to offer a response to Strawson's criticisms for the last fifteen years. Some of them have succeeded to a certain extent. For example, Rudd (2007:63) noted that claim (5) could never be taken as trivial, even if we understand the term "narrative" in a trivial sense, since there are alternative conceptions of how human actions should be understood (for example, reductionism). He also stressed the fact that moral virtues imply certain kind of temporality which can only be assessed in a Diacronic way (Rudd, 2007:70). Thus, using Strawson's example, friendship could never be reduced to an Episodic kindness. However, de-

spite of its relevance, Rudd's defence leave unanswered the main point of Strawson's criticisms: if both Narrativity theses are true, then they have nothing to do with what matters in survival, since Episodics can accept that there is a trivial narrative about their whole life as human beings without being concerned about their pasts and futures. They would still feel that those moments were or will be experienced by a different self.

5. The New Narrative Approach

The best response to Strawson's criticisms was offered by Schechtman. However, as we have seen, his criticisms were directed towards the very basis of the CNA. Thus, Schechtman's response is not a simple revision of the CNA, but it implies a full reassessment of the problem of personal identity from a neo-Lockean perspective. In this sense I consider her response as the starting point of the NNA.

As Schechtman was well aware of, what Strawson's criticisms reveal is that there is an underlying tension in the CNA between the subjective and social aspects of our existence. CNA theorists wanted to pay attention to the way we subjectively experience our own lives, and so they posited that we understand ourselves in a narrative way. At the same time, they wanted to account for the complexities of our social existence, so they argued that the narrative by which we understand ourselves must give a strong unity and coherence to our life, so that it can respond to the imputation of strict identity. But while there are, according to Strawson, some people who subjectively experience themselves as entities which existed in the further past and will be there in the further future—Diachronics—there are others who experience themselves in a somehow less extended way—Episodics. That being the case, if we posit a single entity constituted through a single narrative, for Episodics this narrative will be either too short to account for the social dimension of their existence or too extended to be true to the way they subjectively experience their life (Schechtman, 2007:167-9).

Schechtman's proposal to solve this tension consisted in establishing a distinction between two kinds of narratives through which we understand ourselves and which thus give rise to two kinds of entities that we are besides human beings: selves, which would account for the subjective dimension of our lives; and persons, which would do the same regarding the social aspects of our existence. Within this new framework, selves would be conceived as the subject of experiences, an inner mental entity with which we strongly identify, so that an experience belongs to ourselves as a self only if we identify and care about or take interest in it. That is, if one

has “empathic access” to it (see Schechtman, 2001). For their part, persons would be conceived as the bearer of certain social capacities (Schechtman, 2007:169). So, for her, to be a person one must recognize oneself as an entity which has a long-term existence. One must acknowledge that one’s past actions have implications for one’s current rights and responsibilities and that one’s future will also be impacted by one’s present actions. In any case this does not mean that one must identify oneself in a deep sense with his past or his future experiences. But one has to recognize them as relevant for one’s present. As Schechtman puts it, “I need not identify with the self who decided to buy the sports car, but if I signed the loan, I need to recognize that it is mine to pay, and that my credit will be impacted if I do not” (2007:170).

This kind of response to Strawson’s criticisms has been highly welcome among philosophers interested in the problem of personal identity (see e.g., Johnston, 2010; Menary, 2008; Stokes, 2013; Zahavi, 2007). Thus, I take that the distinction between selves and persons is the main feature of the NNA, so that it is characterized by its endorsement of a modified version of claim (1):

(7) We have to distinguish between at least three kind of entities that we are, mental selves, social persons, and biological human beings.

However, despite the acceptance of this claim, there are still huge disagreements about how this distinction between selves and persons should be understood, and what consequences it carries for claims (2) and (3). That is, about our beliefs that personal identity is determinate and that it is what matters in survival and moral responsibility, since it is not clear which of the three entities that we are according to the NNA must respond to the imputation of strict identity and which should matter to us in survival and moral responsibility. As this is a historical account, this article must end with an open position in this regard. However, I cannot fail to mention what seems to me as the main agreement within the NNA.

As we have already said, the distinction between selves and persons has as its main objective to account for the subjective and social dimensions of our existence. Thus, given than moral issues only have sense within the social space in which they arise, most of NNA proponents agree that persons are the entities that should matter to us when we care for moral responsibility. In this sense, it also seems that NNA proponents are willing to accept MacIntyre’s point with regard to the role that the narratives told by others about ourselves play in the constitution of our own personal identity, which would also let NNA proponents defend that the identity of persons is determinate (see Muñoz-Corcuera 2021a). However, this does

not mean that NNA proponents hold that the identity of selves is indeterminate, or that selves do not matter when we care for moral responsibility. It does neither mean that they agree that persons are the entities which matter to us in survival. These questions are still open and should be taken as the main duties for the development of the NNA.

BIBLIOGRAPHY

- Bruner, J. S. (1986). *Actual Minds, Possible Worlds*. Harvard University Press. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674029019>
- Bruner, J. S. (1987). Life as Narrative. *Social Research*, 54(1), 11-32.
- Bruner, J. S. (1991). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*, 18(1), 1-21. DOI: <https://doi.org/10.1086/448619>
- Butler, J. (2008). Of Personal Identity. In J. Perry (Ed.), *Personal Identity* (pp. 99-106). University of California Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Brown and Company.
- Flew, A. (1951). Locke and the Problem of Personal Identity. *Philosophy*, 26(96), 53-68. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100019203>
- Frisch, M. (2006). *I am not Stiller*. Dalkey.
- Grice, H. P. (1941). Personal Identity. *Mind*, 50(200), 330-350. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/L.200.330>
- Gutiérrez Aguilar, R. (2019). Facing Boredom: Essential Indexicals and Narratives of the Self. En J. Ros Velasco (Ed.). *Boredom Is in Your Mind: A Shared Psychological-Philosophical Approach* (pp. 123-134). Cham-Switzerland: Springer Nature. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-26395-9_8
- Hofstadter, D. R., & Dennett, D. C. (Eds.). (1981). *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*. Penguin.
- Johnston, M. (2010). *Surviving Death*. Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400834600>
- Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory (Third Edition.)*. University of Notre Dame Press.
- McDowell, J. (1997). Reductionism and the First Person. In J. Dancy (Ed.), *Reading Parfit* (pp. 230-250). Blackwell.
- Menary, R. (2008). Embodied Narratives. *Journal of Consciousness Studies*, 15(6), 63-84.

- Muñoz Corcuera, A. (2009). El caso de Memento: Una memoria nietzscheana en el cine postmoderno. *Bajo Palabra: Revista de Filosofía*, 4, 181-190.
- Muñoz-Corcuera, A. (2021a). Persistence Narrativism and the Determinacy of Personal Identity. *Philosophia*, 49(2): 723-739. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00265-8>
- Muñoz-Corcuera, A. (2021b). Narrativism, Reductionism, and Four-Dimensionalism. *Agora: Papeles de Filosofía*, 40(2), 63-86. DOI: <https://doi.org/10.15304/ag.40.2.6713>
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Harvard University Press.
- Olson, E. T. (1997). *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. Oxford University Press.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford University Press.
- Reid, T. (2008). Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity. In J. Perry (Ed.), *Personal Identity* (pp. 113-118). University of California Press.
- Ricoeur, P. (1984). *Time and Narrative I*. University of Chicago Press. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226713519.001.0001>
- Ricoeur, P. (1994). *Oneself as Another*. University of Chicago Press.
- Rudd, A. (2007). In Defence of Narrative. *European Journal of Philosophy*, 17(1), 60-75. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2007.00272.x>
- Schechtman, M. (1996). *The Constitution of Selves*. Cornell University Press.
- Schechtman, M. (2001). Empathic Access: The Missing Ingredient in Personal Identity. *Philosophical Explorations*, 4(2), 95-111. DOI: <https://doi.org/10.1080/10002001058538710>
- Schechtman, M. (2007). Stories, Lives and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View. In D. D. Hutto (Ed.), *Narrative and Understanding Persons* (pp. 155-178). Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511627903.009>
- Shoemaker, S. (1970). Persons and Their Pasts. *American Philosophical Quarterly*, 7(4), 269-285.
- Shoemaker, S. (1997). Parfit on Identity. In J. Dancy (Ed.), *Reading Parfit* (pp. 135-148). Blackwell.

Stokes, P. (2013). Will it be me? Identity, concern and perspective. *Canadian Journal of Philosophy*, 43(2), 206-226. DOI: <https://doi.org/10.1080/00455091.2013.826054>

Strawson, G. (2008). Against Narrativity. In *Real Materialism and Other Essays* (pp. 189-207). Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199267422.003.0008>

Taylor, C. (2001). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Harvard University Press.

Vice, S. (2003). Literature and the Narrative Self. *Philosophy*, 78(303), 93-108. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819103000068>

Williams, B. (1957). Personal Identity and Individuation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, 229-252. DOI: <https://doi.org/10.1093/aristotelian/57.1.229>

Williams, B. (1970). The Self and the Future. *The Philosophical Review*, 79(2), 161-180. DOI: <https://doi.org/10.2307/2183946>

Zahavi, D. (2007). Self and Other: The Limits of Narrative Understanding. In D. D. Hutto (Ed.), *Narrative and Understanding Persons* (pp. 179-201) Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1358246100009668>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.001>
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 21-46

*Minimal self y las teorías
de la identidad personal
en fenomenología*

Minimal self and phenomenological identity theories

AGATA JOANNA BĄK

Universidad Autónoma del Estado de México
ajbak@uemex.mx

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.002>
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 47-60
Orcid: 0000-0003-1647-5564



Recibido: 20/09/2021

Aceptado: 12/11/2021

El presente artículo es fruto de mi participación en el proyecto de investigación *Institución y Constitución de la Individualidad: Aspectos Ontológicos, Sociales y de Derecho* (PID2020-117413GA-I00 / AEI / 10.13039 / 501100011033) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.



Resumen

Este artículo investiga la relevancia que puede tener la noción de *minimal self*, defendida por ejemplo por Zahavi, para una teoría fenomenológica de la identidad que aquí se analiza al hilo del fenómeno de la vejez. Primero, analizo la noción de *minimal self* tal y como se plasma en los escritos de Zahavi para analizar los presupuestos y argumentos en los que se sostiene. No obstante, segundo, este planteamiento puede resultar problemático para la descripción de los fenómenos vitales cuyo sentido se constituye intersubjetivamente. Así, fenómenos como la enfermedad, la vejez o el género no solo se asientan en la experiencia solitaria e individual, sino que solo pueden ser comprendidos por el propio sujeto en interacción con los demás. El argumento que se aporta, en tercer lugar, para defender este aspecto de la noción de *minimal selves* es una descripción del fenómeno de la vejez en términos del descubrimiento de una misma como anciana, a partir de los escritos de Simone de Beauvoir.

Palabras clave: minimal self, fenomenología, teoría de la identidad, personalidad, vejez.

Abstract

This paper focuses on the relevance that the notion of *minimal self*, as proposed e.g. by Zahavi, for a phenomenological theory of identity. I will do so by analyzing the phenomenon of coming of age. Firstly, I characterize the notion of *minimal self* as expressed in Zahavi's claims with a view to analyzing premises and arguments on which it is grounded. Nevertheless, secondly, defending *minimal self* might pose challenges when it comes to characterize certain life experiences that seem to be constituted intersubjectively. In particular, phenomena such as illness, age or gender are not exclusively constituted in individual, solitary experience, but rather they can only be ultimately understood by the very subject in intersubjective perspective. The argument I offer in the third step of my exposition, is the description of advanced age in terms of personal discovery of being old, drawing mainly on Simone de Beauvoir's writings.

Keywords: Minimal self, phenomenology, identity theories, personality, old age.

A Martín, por cuya culpa o mérito recorri
el camino desde un yo mínimo hasta el yo personal

1. La noción de *minimal self* en el debate contemporáneo

La noción del yo mínimo (*minimal self*) es la continuación de un perenne debate filosófico acerca de la conciencia. A grandes rasgos, los defensores de *minimal self* abogan que para hablar de la conciencia o del yo es preciso apelar a un sentido más básico de la subjetividad de la experiencia. Esta tesis puede a su vez modularse en distintos sentidos: se puede afirmar, como parece hacerlo Kriegel (2004), una auto-representación de carácter cuasiobjetivo o, como defiende Zahavi (2019a), como una propiedad del flujo de la experiencia consistente en su inherente “*what-is-likeness*”¹ para mí. En lo que sigue, me atenderé a la exposición que Zahavi hace de la noción de *minimal self*.

La defensa de esta posición implica varios compromisos filosóficos. En primer lugar, como observa Zahavi (2019a), es un compromiso en cierto sentido antihumano, en tanto implica pensar en que el sujeto consciente de sus propios actos no es una ilusión edificada meramente en los haces de sensaciones que, por su repetición, se presentan con una pretensión de continuidad sustancial de la identidad subjetiva, persistencia de un yo. Más bien, argumenta Zahavi, el problema debe enfocarse en el hecho de que nunca se trata meramente de sensaciones, sino de experiencias que en su propia estructura exhiben la propiedad de “para mí” (*for-me-ness*) de cierta cualidad experimentada. En adición, esta experiencia no es un pensamiento reflexivo, en el que *a posteriori* se atribuyen cierta conciencia de lo ocurrido (como cuando afirmamos “cuando olía aquel intenso perfume, fui yo la que lo olía”); sino que esta conciencia del “para” es presente en el acto mismo de oler. En suma, los estados son de por sí conscientes (*aware*). El segundo paso para afirmar la consistencia del planteamiento de un yo es afirmar la identidad entre ese carácter “para mí” primario de la experiencia con la conciencia que reflexiona sobre

¹ Debido a la incertidumbre sobre cómo traducir el término decido dejarlo en original. La traducción más plausible sería aquí “el cómo del aparecer” que, sin embargo, es poco literal y no goza de una tradición que lo respalde.

sí misma. En otras palabras, solo desde este suelo ya subjetivo es posible reflexionar sobre ciertos estados como propios (el carácter de *miness* que a diferencia de *form-ness* implica ya una realización más temática del yo como sujeto del acto) frente a otros que no lo son, y de un yo como un sujeto de la experiencia. En este sentido, la noción del yo mínimo no está comprometida con la idea de autoconciencia lingüística; el carácter subjetivo de la experiencia puede extenderse a los infantes o animales (Zahavi, 2017).

En segundo lugar, la noción de *minimal self* se compromete con un presupuesto propio de la fenomenología, esto es, con la idea de que la descripción de la estructura de la experiencia es un punto de partida válido en la filosofía. Más que de los análisis conceptuales, autores como Zahavi siguen el lema husserliano de que “todo lo que se nos ofrece en la intuición originariamente dadora es fuente legítima del conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente (por así decirlo en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero solo dentro de los límites en que ella se da” (Husserl, 2013:129). En este sentido, el tipo de argumentación que se ofrece y también algunos problemas filosóficos que surgen de esta consideración (véase la sección segunda) están permeados por la idea de la validez de la experiencia como punto de partida.

En tercer lugar, el compromiso implícito —que es realmente compromiso implícito de toda labor filosófica— que se comparte es que la noción de *minimal self* es un postulado que marca la diferencia en consideración de fenómenos concretos. Pocos filósofos contemporáneos han mostrado consecuencia con este mandato como lo hace Zahavi. El pensador danés se volcó con la cuestión de investigación cualitativa, donde no solo debate los supuestos teóricos,² sino que también incide en problemas concretos relacionados con la experiencia vivida de algunas enfermedades (por ejemplo, Zahavi, 2020), ofreciendo pautas para pensar ciertos problemas éticos involucrados. Además, la noción de *minimal self* ha sido bien acogida en algunas corrientes de psiquiatría, como Sass y Parnas (2001), por ejemplo, quienes trabajan conjuntamente con Zahavi en el tema de la relación entre fenomenología y psicopatología; y también puede hallarse en los trabajos de Ratcliffe (2017a) o, salvando las distancias, Fuchs (2017) y se encuentra en el corazón de los planteamientos que analizan ciertas dolencias mentales a través de la ruptura o trastorno de la experiencia a estos niveles ínfimos de la vida egoica.

A partir de los textos de Zahavi podemos caracterizar esta noción de la siguiente forma:

² Véase todo el debate entre Zahavi y van Manen, específicamente Zahavi (2019b).

En un primer momento, tenemos que contemplar la noción de *minimal self* como una forma más primitiva y más fundamental que la forma reflexiva de la autoconciencia (Zahavi, 1999, 2018). Por tanto, no es fácil identificarlo sin más con un *quale*, un *datum* de la experiencia, en el sentido “acusativo” (2018:715):³ en la experiencia de un objeto yo tengo una experiencia adicional de mí experimentándolo, y sin embargo esa experiencia es ya inherentemente para mí. Más bien el objeto se *me* aparece a mí: “Ser consciente de las experiencias de una cuando ocurren no es equivalente a ser consciente de una misma como un objeto (secundario), ni tampoco equivalente a ser temáticamente consciente de las experiencias como propias [*one’s own*]” (2018:706). Zahavi insiste en que la pregunta adecuada no es qué es el “yo mínimo”, sino más bien “cómo se me da” (2017:194).

Esta experiencia no es, además, en segundo lugar, un fenómeno puntual. La fenomenología, más que de estados mentales, prefiere hablar de la vida anímica, un entramado de percepciones, emociones, valoraciones, acciones a fin de cuentas que están atravesadas por esta vivencia de “para mí”. Permea no solo actos a los que presto atención sino en general, la totalidad de fenómenos (dolor de la cabeza, manera de moverse, el sentimiento de encontrarse bien que no se hace explícito pero que me “entona”). En este sentido, el “yo mínimo” se “derrama” más allá del puro presente, exhibiendo rasgos de la durabilidad.

Por tanto, en tercer lugar, más que una operación inferencial posterior al hecho de la experiencia, el *minimal self* es un carácter integrante [*built-in*] de la vida de la experiencia (Zahavi, 2017:193-200). Podemos equipararlo con la noción de “*for-me-ness*” –el carácter del “para mí” de las experiencias, que posibilita en el transcurso de la vida consciente, cuando esta se vuelve consciente de sí, hablar de la propiedad de las experiencias.

A continuación, me gustaría indagar en dos aspectos fenomenológicos, dos debates más bien, que subyacen y moldean la teoría del “yo mínimo”.

2. El trasfondo y problemas fenomenológicos de *minimal self* para el desarrollo de una teoría de la identidad

Podemos observar que la noción de *minimal self* defiende el carácter irreductible de la subjetividad de los fenómenos de la experiencia. Este modo de pensar se retrotrae a las ideas de Edmund Husserl, para el que las descripciones fenomenológicas

³ Si no se indica lo contrario, las traducciones son de la autora.

trascurren en un necesario “*a priori* de correlación” (2008:200): la idea de que en la experiencia de cada cosa, si se analiza el hecho de la experiencia fenomenológicamente, se descubre la actividad de la conciencia para la que la cosa aparece. Ahora bien, la forma en la que Husserl aborda el problema metodológicamente, esto es, a través de una serie de las reducciones que llevan a un yo trascendental que es capaz de volver la mirada sobre lo que se manifiesta, ha despertado y sigue despertando muchas controversias. Zahavi, lector perspicaz de Husserl, sabe bien el problema de la “anonimato” de la vida prerreflexiva, esa vida consciente en la experiencia, *minimal self*. Por eso mismo, como vimos antes, insiste en la identidad entre el flujo subjetivo de la experiencia y el yo que reflexiona sobre ella. Tiene que haber una identidad entre ambos para que la respuesta fenomenológica al problema sea válida y posible.

Tal vez sea el trabajo de Elisabeth Behnke (2016) el que explica de forma más clara esta aporía. Si se toma en serio la tradición interpretativa que conciba la “intencionalidad operante” (uno de los términos con los que Husserl describe la experiencia ordinaria de las cosas en las que no asumimos conscientemente que somos “nosotros” los sujetos de la experiencia) como un cúmulo de procesos inconscientes, la idea misma de la identidad entre quien reflexione sobre ellas y los procesos corre peligro. Por eso, es necesario conceptualizarlo de otra forma:

Esta tradición interpretativa culmina con el postulado de que, a fin de cuentas, la intencionalidad operante es esencial e inevitablemente anónima, eludiendo en principio el desvelamiento fenomenológico. Pero si de verdad hay una anonimidad impenetrable en el corazón de la vida consciente, esto amenaza el proyecto mismo de la fenomenología basado en la dación de lo que hay que investigar, ya que las estructuras profundas de la experiencia permanecerían inaccesibles, y su anonimidad ineluctable cerraría toda posibilidad de una dación de sí evidencial. Esto llevaría al postulado de Landgrebe de que la reflexión fenomenológica sencillamente no puede alcanzar las dimensiones de la profundidad a lo que aspira. (Behnke, 2016:31-32)

Para poder hablar pues de los análisis de la experiencia de la forma que hace Zahavi, el requisito es que de hecho exista una forma mínima de la conciencia que permita afirmar la validez de las descripciones.⁴ Y como insiste (2017:194), el “yo mínimo” no es ni inconsciente ni anónimo, sencillamente *prerreflexivo* y fundamentalmente mío, personal, desde su comienzo. “Si la experiencia es en el fondo consciente, pero impersonal, ¿cómo podríamos entonces preservar la veracidad de

⁴ Si esto incurre o no en una especie de círculo vicioso es algo sujeto a debate. En defensa de Zahavi podemos traer a colación su insistencia en que no describe el “qué”, usurpando pretensiones ontológicas sino el “cómo”: el cómo equivale a una descripción y no a una explicación. Cfr. p. ej. Zahavi (2017:716).

los informes en primera persona? Decir ‘tengo un dolor de cabeza’ más bien que ‘hay un dolor de cabeza’ o que sería demasiado, significaría más bien falsificar antes que articular la experiencia en cuestión” (2018:716). Lo mismo es válido para la distinción entre mis estados y estados de otra persona.

Esta consideración nos lleva a la segunda cuestión fenomenológica que Zahavi aborda en múltiples escritos (por ejemplo, 2017, 2020). El inapelable carácter subjetivo de la experiencia que nos lleva a tomarnos cuenta de nosotros mismos implica que la filosofía se hace en primera persona. En efecto, fenomenología se yergue como un método que parte del esclarecimiento de las estructuras subjetivo-objetivas de la experiencia. Desde esta perspectiva, resulta problemático el papel de los demás en la formación de la identidad personal. Claramente, la hipótesis del yo mínimo compromete con el carácter fuertemente subjetivo y por tanto rechaza las teorías constructivistas según las que el yo sería totalmente construido en las interacciones sociales, y, por tanto, derivado, o bien sería meramente ilusorio. Pero incluso entre las posiciones afines a la teoría fenomenológica se pueden encontrar intentos de articulación de la constitución intersubjetiva del yo que el filósofo danés encuentra inaceptables. Tal sería el caso de Ratcliffe (2017b), contra cuyo planteamiento responde Zahavi en “*Thin, thinner, thinnest*”. Según Zahavi (2017), Ratcliffe va demasiado lejos al proponer que la noción del yo mínimo se constituye intersubjetivamente. Aduce el argumento de los recién nacidos, cuyas primeras experiencias, como dolor o estrés no están mediadas intersubjetivamente. Mientras Zahavi no negaría la idea de la comunidad de los co-constituyentes del sentido del mundo⁵ o incluso de lo que soy como persona, jamás podrá negar el carácter subjetivo de esta experiencia. Por ejemplo, y anticipando la próxima sección: el fenómeno de la vejez es algo que implica tanto momentos que son subjetivos) como sensación de cansancio, menor capacidad del movimiento, otra perspectiva temporal), como objetivos (por ejemplo, el hecho de que me vean arrugada, o que no participe en ciertas actividades como antes). La experiencia de los mismos es ineludiblemente propia y debe analizarse desde esta perspectiva.

En este sentido, la teoría del yo mínimo se presenta como una propuesta metodológicamente atractiva. No obstante, para que pueda servir de base para una teoría de la identidad debe desgranar el problema que penetra el corazón de la fenomenología: esto es, en qué sentido puedo ser el sujeto para el mundo, el sujeto de la experiencia, y el objeto en él, para los demás, situado, con unas determinaciones culturales específicas, de género determinado...

⁵ La idea de que los demás son un vínculo necesario para la constitución del mundo objetivo, pero que no constituyen el momento apodíctico de la experiencia del para mí, es algo común para filósofos de orientación husserliana.

En lo que sigue, quisiera profundizar en esta paradoja, trayendo a colación, en primer lugar, un ejemplo que me permitirán desarrollar el trascurso del proceso identitativo.

3. Llegar a la edad. Análisis fenomenológico del fenómeno de la vejez

En lo que sigue, abandono la interpretación de la teoría zahaviana de *minimal self* para ensayar un esbozo de aproximación a la teoría de la identidad a través del fenómeno de la vejez.⁶ Lo tomo a modo de un ejemplo, esto es, a través de la descripción de la edad madura pretendo investigar cómo en ella operan las nociones y se presentan los problemas antes anunciados.

El fenómeno de la vejez ha sido objeto del análisis fenomenológico. El propio Husserl menciona de pasada la posibilidad o la necesidad de este tipo de investigación: “El yo espiritual [persona, explicación propia] puede ser así aprehendido como un organismo, *un organismo de capacidades* de su desarrollo en un estilo normal típico con los niveles de infancia, juventud, madurez, vejez” (2005:254). Autoras como de Beauvoir (1996), Heinämaa (2014) o Venebra (en prensa) se han centrado en distintos aspectos del fenómeno de la vejez. Así, la autora francesa describe en su obra *La vejez*⁷ la experiencia vivida de la edad avanzada. En un exquisito volumen dedicado a este libro (Stoller, 2014), varias filósofas reflexionan sobre la trascendencia de este estudio para la descripción fenomenológica de lo implícito en ella. De la misma forma, una puede adoptar un enfoque estrictamente fenomenológico para analizar un aspecto de la vejez, como por ejemplo la transformación de los horizontes temporales o corporales (Aurenque, 2021, Venebra, en prensa) o aspectos de carácter político, ético o social (por ejemplo, Heinämaa, 2014). La literatura es inmensa e interseccional, cruzando los problemas de edad, raza y género.⁸ En lo que sigue, me centraré en el análisis del proceso de descripción fenomenológica de la identidad de la persona mayor para dilucidar el dilema antes anunciado. Lo haré teniendo en cuenta el análisis de Heinämaa (2014).

En su libro *La vejez*, Simone de Beauvoir describe este fenómeno vital de forma fenomenológica. Me centraré en el capítulo quinto, en el que la filósofa aborda la

⁶ Una versión incipiente de este ejercicio fue presentada en el congreso *Lo inquietante son los otros* en la Universidad de Sevilla bajo el título “Lo inquietante de la vejez. La mirada del otro en la configuración del estilo personal”, el pasado noviembre de 2019.

⁷ Para propósitos de este artículo citaré la edición inglesa *The coming of age* (de Beauvoir, 1996).

⁸ Un estudio fenomenológicamente esclarecedor al respecto es el de Wehrle (2020) y, en general, el libro entero (Schweda, Coors y Bozzaro, eds. 2020).

cuestión desde perspectiva fenomenológica. En los capítulos anteriores, de Beauvoir analiza los datos etnográficos, antropológicos y sociales de la vejez en distintas sociedades.⁹ La descripción que da la filósofa del fenómeno comienza con una palabra que denota el marcado –si bien ambiguo– carácter subjetivo del fenómeno de la vejez: el descubrimiento. Mi tesis en este punto es que a través de su análisis del descubrimiento podemos trazar el paradójico engranaje sujeto de mi experiencia, pero también un objeto para los demás.¹⁰ Es la paradoja entre el yo, la primera persona con su vida egoica, con sus experiencias y “un yo” envejecido, del que no se es consciente, que tiene que *ser asumido* ante signos, miradas y evidencias provenientes desde la mirada de los demás. La vejez es eso: un descubrimiento que hay que asumir; un acontecimiento que empieza en algún lugar del cuerpo y que se resume en esta aporética constatación: “Hay dentro de mí un Otro, esto es, la persona que soy para el que me ve desde fuera, [y esta] es vieja: y este otro soy yo” (1996:284). Sugiero que este movimiento de asunción de algo que me pasa es crucial para la construcción de una teoría de la identidad.

Sigamos con el ejemplo de la filósofa. En un primer lugar, si realmente hay ese otro en nosotros que es mayor, pero del que no nos percatamos, es natural que la revelación de la edad venga a nosotros desde fuera: desde los otros (de Beauvoir, 1996:288). Estos otros pueden ser los demás o tal vez puede ser el espejo (véase el caso de Lou von Salomé citado en el libro). Mi ser es por tanto no solo algo que yo experimento en la intimidad de mi cuerpo vivido, sobre el que impero; también es un ser mundano, entre otros seres animados que salen a mi encuentro. En este caso concreto, los animales son además personas, y tienen nombres y comprenden signos: llaman la atención sobre ciertos aspectos: las manos arrugadas, la caída del pelo, quedan tipificadas como indicios de una cierta edad. Mi materialidad, que no experimento de forma inmediata como nos insta a considerar la actitud natural, de repente pasa a ser el foco de la atención: sobresalen ciertos aspectos suyos, y eso porque han sido reflejados en los demás con una significación. Se crea una imagen, “genérica, contradictoria y vaga” (1996:291) en un esfuerzo de verme como los demás quieren verme a mí.

En este caso, se desprende del análisis de Beauvoir que la “edad” es algo revelado para mí, no necesariamente algo que se vive de forma evidente (“La edad no se

⁹ Varias autoras, entre ellas Heinama (2014) ponen de relieve la similitud estructural entre *La vejez* y *El Segundo sexo*. El paralelismo entre ambas obras puede ser indicativo del modo en que la filósofa francesa comprende el método filosófico, lo cual hace más interesante el intento de profundizar en él en este estudio.

¹⁰ Usar en este contexto la palabra “objeto” no debe tener connotaciones deshumanizantes. Como afirman Heinämaa y Jardine, en cierto sentido toda percepción del otro ser humano tiene un carácter objetivante. “Se mienta en algún modo de ser” (2021:19) delante de mis ojos. Este modo de percibir no tiene por qué implicar la negación del carácter personal, psíquico y de valor de otra persona.

experimenta en el modo del ‘para sí’ y no tenemos de él el mismo conocimiento lúcido como es el caso del *cogito*”, 1996:292). De hecho, y este es el segundo apunte, la vivencia íntima y corporal de la edad no tiene por qué corresponderse con la visión de los demás. A diferencia de experiencias que rompen o transforman de forma aguda el curso de la experiencia, como puede ser la enfermedad, la vejez puede ser meramente “una cierta dificultad de ser” (ib.). Con todo, la visión del sujeto envejecido que proporciona de Beauvoir es casi desgarradora: una cosa soy yo en la intimidad, en la que impero, y otra, muy distinta es la trascendencia del ego en la situación fáctica, situada, entre los demás. “La vejez” –escribe de Beauvoir– “es algo más allá de mi vida, algo fuera. Algo de lo que no puedo tener ninguna experiencia plena e interna” (1996:291).

Esta descripción podría chocar con lo antes constatado desde el planteamiento de Zahavi. Si el análisis beauvoiriano se toma en su sentido fuerte, parecería que el yo mínimo sirve de poco para analizar los fenómenos vitales, que es inútil para la teoría de la identidad ya que en última instancia se trata de situaciones que desbordan al sujeto.

En lo que sigue procuraré reconducir esta aparente paradoja a una descripción más plausible. La intuición básica es que la noción del yo mínimo es un elemento inalienable en el desarrollo de la teoría de la identidad (al fin y al cabo, es *mi* identidad), pero su carácter apodíctico no significa que la vida personal se reduzca a algo subjetivo en un sentido fuerte: la experiencia para mí exhibe momentos que son distintos a mí. No me creo, por así decirlo, desde la nada.

Así, argumento que existen dos esferas que hay tener en cuenta en la constitución de la identidad personal en relación con los demás: una pasiva y otra activa. La forma en la que puedo describir la identidad personal es a través de un movimiento de *hacerme persona*.¹¹ Y esto implica justamente este carácter de descubrimiento e incluso, como quiere Heinämaa, de transformación. En este sentido, me constituyo como persona en cada acto –bien reflexivo, de comprenderme como tal, bien a nivel prerreflexivo, viviendo el mundo a partir de la razón, con la riqueza de sentidos culturales y anímicos que me son disponibles.

En efecto, muchas veces algunos fenómenos vitales pasan desapercibidos hasta que llaman nuestra atención a través de la mirada del otro. De Beauvoir detalla con

¹¹ Esta noción está inspirada sobre todo en el trabajo de Behnke (1997). En este artículo la autora expone la idea de *making a body*, esto es, hacerme un cuerpo. Propone partir de la concreción de una experiencia – para ella, es la postura erguida, para el caso de este trabajo, es la vejez – para ir desplegando todos los estratos involucrados en la misma. En este sentido, el modo de describir la identidad humana consistiría en atender al “transcurrenente [*ongoing*] ‘cómo’ de nuestra vida corporal/intercorporal que experimenta el mundo”. (1997:181) Aunque no está claro si para la autora este es el proceso de la descripción de la identidad, nos tomamos la licencia de aprovechar este pensamiento para el argumento que nos concierne.

grandilocuencia ejemplos en los que las personas se han descubierto mayores. En la mayoría de los casos ha sido una percatación dolorosa.

Este momento en el que un elemento de mi propia identidad aparece instituido y casi imprimido por otro en mí es el momento pasivo de la experiencia. Husserl reconoce claramente esta influencia del otro en la configuración del yo:

El desarrollo de una personalidad está determinado por la influencia de otra, por la influencia de pensamientos ajenos, de sentimientos ajenos sugeridos, de ordenes ajenas. La influencia determina el desarrollo *personal*, sepa o no la persona misma más tarde algo sobre ello, se acuerde o no de ello, sea o no capaz de determinar ella misma el grado y la índole de la influencia. (Husserl, 2005:316).

El desconocimiento de esta determinación parece algo confuso para una teoría que priorice la experiencia en primera persona. No obstante, tal vez la distinción más importante para el caso sea la establecida por Husserl en el mismo texto: “Tenemos por tanto que distinguir entre la persona humana, la unidad aperceptiva que captamos en la percepción de sí mismo y en la percepción de otro, y la persona como el sujeto de los actos de razón (...)” (2005:317).¹²

En este caso, ¿cómo se constituye la identidad humana? La suposición tácita que aquí manejo es que la cuestión de la identidad personal no se juega en el binomio *ser* (persona) - *tener* (cierta personalidad o identidad); más bien se trata de reconstruir el gesto de *hacerse* persona. Esta observación se sostiene en el hecho de que la vida personal, más que enclaustrarse en una identidad oronda, es un fluir, una dinámica entre lo ya logrado y los planes y proyectos. Al respecto, dice Brudzinska:

La vida de la persona trascendental no es vida de mera identidad, sino más bien una vida dinámica de individuación. Semejante individuación no tiene lugar en un mundo abstracto de meras cosas o tesis científicas, sino más bien en un mundo de la vida concreto, en tanto que mundo, dado sensual e intuitivamente, de nuestras necesidades experimentadas y expresadas corporalmente, de nuestros deseos, planes y objetivos prácticos, como el mundo en el que nos encontramos entre otros (2014:91, cursivas en el original).

De la misma forma que nuestro cuerpo no tiene una postura fija o una única forma básica, sino que se actualiza en cada gesto y también en la reflexión sobre la postura y trabajo con las habitualidades por ejemplo en el entrenamiento; de la misma forma la persona también *se hace, se teje* entre las experiencias propias y las miradas de los demás. Pero es justo en la capacidad de *descubrirse* de una forma u

¹² La razón en este contexto no se limita a una esfera meramente teórica y reflexiva, sino a la total estructura de la vida consciente. Los actos de la razón serán, por tanto, todos los actos efectuados por la conciencia.

otra y en la toma de las decisiones o asunciones está el punto álgido de este proceso. Es cuando la identidad personal en proceso se reafirma a través de sus actos. De esta forma, el carácter del para mí de la experiencia, ese yo mínimo postulado por Zahavi se mantiene en la totalidad de la vida subjetiva. Esto no contradice la idea de que ciertos caracteres me sean atribuibles desde fuera. No obstante, la verdadera apuesta fenomenológica a favor de la que he intentado argumentar, consiste en mantener que lo crucial no es que todas las atribuciones se hagan subjetivamente, sino que el modo de describirlas implique necesariamente una referencia a la persona que lo experimenta.

4. Conclusiones

En este trabajo he procurado explorar la noción de *minimal self* propuesta por Zahavi. He explicado que su mayor apuesta consiste en afirmar la necesaria dimensión consciente de todo acto de la experiencia sin que ello implique sustantivar tal conciencia. Esta más bien se ve como el modo “para mí”, prelingüístico y prerreflexivo. Esta característica de la conciencia, sugería, es el punto de anclaje necesario para poder atribuirse estados mentales, para tomar conciencia de algo como una experiencia propia. Tras examinar ciertos compromisos con la tradición fenomenológica involucrados en esta postura, he sugerido que la idea constructivista de la identidad personal debe contrastarse con la que pueda ofrecer una teoría de la identidad basada en *minimal self*. Para ello, he retomado la reflexión beauvoiriana sobre la vejez mostrando cómo en ella intervienen vivencias de la propia corporalidad o temporalidad, pero también la mirada ajena. Finalmente, en un ejercicio fenomenológico he intentado reconducir lo “ajeno” a la experiencia de una misma en el mundo. Esto me ha llevado a sugerir que la forma correcta de hablar de la identidad personal no es tanto “qué” es la persona sino “cómo” se descubre o qué elementos implica. Esta posición no está exenta de objeciones y ha de precisarse en futuras investigaciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aurenque Stephan, D. (2020). Fenomenología de la vejez y el cuerpo como anclaje al tiempo: “Se debe ser viejo para reconocer lo breve que es la vida”, *Valenciana*, 14(27), 2021, 147-168. DOI: <https://doi.org/10.15174/rv.v13i27.479>
- Behnke, E. (1997). Ghost Gestures: Phenomenological Investigations of Bodily Micromovements and Their Intercorporeal Implications. *Human Studies* 20, 1997, pp. 181–201. DOI: <https://doi.org/10.1023/a:1005372501258>
- Behnke, E. (2016). La vida operativa: the transcendental disclosure of operatively functioning life. *Acta Mexicana De Fenomenología*, 1, 2016, pp. 29-48.
- De Beauvoir, S. (1996). *The coming of age*. W. W. Norton & Company.
- Brudzinska J. (2014). Becoming a Person in a Life-World, *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, 3, 2014, pp. 91-110. DOI: <https://doi.org/10.3280/PARA2014-003007>
- Fuchs, Th. (2017). Self across time: the diachronic unity of bodily existence, *Phenom. Cogn Sci*, 16, pp. 291-315 DOI: <https://doi.org/10.1007/s11097-015-9449-4>
- Heinämaa, S. (2014). Transformations of Old Age. Selfhood, Normativity, and Time, en S. Stoller (ed.) *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age*. De Gruyter, 2014, pp. 167-187.
- Heinämaa, S. y Jardine, J. (2021). Objetivación, inferiorización y proyección en la investigación fenomenológica acerca de la deshumanización, en A. Bak, (ed.) *Las fronteras del sentido. Filosofía y crítica de la violencia*. UAEMEX/Sb Editorial, pp. 15-40.
- Husserl, E. (2005). *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a una fenomenología pura*. Fondo de Cultura Económica.
- Kriegel, U. (2004). Consciousness and Self-Consciousness, *Monist*, 87 (2), 182-205. DOI: <https://doi.org/10.5840/monist20048725>
- Parnas, J. y Sass, L. A. (2001). Self, Solipsism, and Schizophrenic Delusions, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 8 (2/3), 2001, pp. 101-120. DOI: <https://doi.org/10.1353/ppp.2001.0014>

- Ratcliffe, M. (2017a). *Real Hallucinations: Psychiatric Illness, Intentionality, and the Interpersonal World*. The MIT Press.
- Ratcliffe, M. (2017b). Selfhood, Schizophrenia, and the Interpersonal Regulation of Experience en Durt, Fuchs y Tewes (eds.) *Embodiment, enaction and culture. Investigating the constitution of the Shared World*. The MIT Press.
- Stoller, S. (ed.) (2014). *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age. Gender, Ethics and Time*. Gruyter.
- Schweda, M., Coors, M. y Bozzaro, C. (eds.) (2020). *Aging and Human Nature. Perspectives from Philosophical, Theological, and Historical Anthropology*, Springer.
- Venebra, M. (en prensa). El tiempo del cuerpo. La vejez. Fenomenología de la fragilidad y el desgaste, aceptado para publicación en *Areté*.
- Wehrle, M. (2020). Becoming Old. The Gendered Body and the Experience of Aging, en Schweda, Coors y Bozzaro (eds.) *Aging and Human Nature. Perspectives from Philosophical, Theological, and Historical Anthropology*. Springer, pp. 75-95.
- Zahavi D. (1999). *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (2017). Thin, Thinner, Thinnest: Defining the Minimal Self, en Durt, Fuchs y Tewes (eds.) *Embodiment, enaction and culture. Investigating the constitution of the Shared World*. The MIT Press, pp. 193-200.
- Zahavi, D. (2018). Consciousness, Self-Consciousness, Selfhood: a Reply to some Critics, *Rev. Phil. Psych.* 9, 703-718, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13164-018-0403-6>
- Zahavi, D. (2019a). Consciousness and (minimal) selfhood: Getting clearer on for-me-ness and mineness, en Kriegel (ed.) *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*. Oxford University Press, pp. 635-653.
- Zahavi, D. (2019b). Getting it quite wrong. Van Manen and Smith on Phenomenology, *Qualitative Health Research*, 29 (6), 2019, pp. 900-907. DOI: <https://doi.org/10.1177/1049732318817547>
- Zahavi, D. (2020). Locked-In Syndrome: a Challenge to Standard Accounts of Selfhood and Personhood? *Neuroethics* 13, pp. 221-228. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12152-019-09405-8>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.002>
 Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 47-60

Bosquejo de un sujeto mínimo neuroafectivo

Outline of a neuroaffective minimal self

ASIER ARIAS DOMÍNGUEZ

Universidad Complutense de Madrid, España
asarias@ucm.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.003>
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 61-80
Orcid: 0000-0002-2338-3206.



Recibido: 31/08/2021

Aceptado: 12/11/2021

Este artículo ha sido posible gracias a la participación en el Proyecto de investigación *Institución y Constitución de la Individualidad: Aspectos Ontológicos, Sociales y de Derecho* (PID2020-117413GA-I00 / AEI / 10.13039 / 501100011033) del Ministerio de Ciencia e Innovación de España.



Resumen

La conciencia y el yo acaparan un número creciente de páginas en las revistas de neurociencias. No existe, sin embargo, acuerdo acerca del modo apropiado de articular la intersección entre ambas nociones. En este artículo nos aproximamos a las posibilidades abiertas al efecto en el área de la neurociencia afectiva, constatando que los enredos conceptuales presentes en la literatura no impiden partir de la base empírica y teórica de la disciplina hacia la elaboración de un marco conceptual adecuado para el tratamiento de la señalada intersección.

Palabras clave: sujeto, conciencia, neurociencias, emoción, mente.

Abstract

Consciousness and the self are among the most debated topics in neuroscience. There is, however, no agreement on the proper way to articulate both notions. In this paper we explore the possibilities for analyzing this conceptual joint from the vantage point of affective neuroscience. In doing so, we substantiate that the conceptual entanglements present in the literature do not prevent the use of theoretical and empirical research on the field in order to make sense of the aforementioned conceptual joint.

Keywords: self, consciousness, neurosciences, emotion, mind.

1. Introducción

Las nociones de “yo”, “sujeto”, “identidad” o “individualidad” son ciertamente elásticas y han venido así siendo utilizadas con bastante liberalidad en diversas áreas de las neurociencias. Se trata de nociones tan complejas y abarcadoras que resulta más sencillo colocarlas en la portada de un libro de divulgación que en el marco de una teoría explicativa detallada. Así, por ejemplo, Joseph LeDoux definía el yo en su *Synaptic Self* como “la totalidad de lo que un organismo es, desde el punto de vista físico, biológico, psicológico, social y cultural” (LeDoux, 2002:31). Parece claro que necesitaríamos poco menos que una teoría del todo para hacernos cargo de semejante objeto de estudio.

Las relaciones entre la indagación de las bases biológicas de la individualidad y las de la conciencia son asimismo ambiguas y problemáticas. De este modo, mientras en el citado y otros textos LeDoux insiste en la conveniencia de separar con claridad ambas empresas (cf., v.g., LeDoux, 2003), otros destacados neurocientíficos prefieren prescindir de esa frontera (cf., v.g., Damasio, 2010). El área de solapamiento entre el problema de la conciencia y el de la individualidad es de hecho tan sutil y deslizadiza que no resulta infrecuente encontrar que se mezclan indiscriminadamente segmentos de la formulación del uno con conatos de solución a piezas específicas del otro (para un ejemplo particularmente estridente, cf. López Corredoira, 2009).

Tanto el problema de la conciencia como el de la individualidad son, en realidad, amplias colecciones de problemas interrelacionados. Podemos, con todo, reducirlos a su esqueleto para disponer de algo así como un punto de partida: mientras el problema de la conciencia tendría que ver con las relaciones que habríamos de entender que existen entre el mundo físico y el de la experiencia subjetiva, el de la individualidad tendría que ver con la determinación de las condiciones que hacen que seas un sujeto y, en concreto, que seas tú —en lugar de otro ser humano o alguna otra cosa— y sigas siéndolo a pesar de los cambios. En la señalada área de solapamiento entre ambas colecciones de problemas encontramos la intuición de que existe un vínculo entre las unidades sincrónica y diacrónica de la experiencia consciente y las de la individualidad. En las páginas que subsiguen exploramos esa intuición desde el punto de vista de la neurociencia afectiva, deteniéndonos para ello a examinar en primer lugar la concepción neuroafectiva de lo mental.

2. La concepción neuroafectiva de lo mental

La neurociencia afectiva surge a comienzos de la década de los noventa con un programa metodológico orientado a cimentar la investigación en neurociencias y psicología sobre la perspectiva filogenética y comparada a fin de esclarecer el modo en que los aspectos mentales de los resortes homeostáticos son instanciados en el sistema nervioso. La ontología neuroafectiva de lo mental puede entenderse como una suerte de corolario que habría de derivar de forma natural del desarrollo de ese programa metodológico. Dicha ontología se nos presenta como una alternativa monista al dualismo implícito en la tradición funcionalista en que hunden sus raíces la psicología cognitiva y la neurociencia cognitiva. Tanto en Jaak Panksepp (1943-2017) como en Antonio Damasio, dos de las principales figuras de la disciplina, esa alternativa adopta la forma de una teoría de doble aspecto —en la que la afectividad diluye las fronteras entre cuerpo y mente— fundada en evidencia neurocientífica articulada de acuerdo con lineamientos evolucionistas. Dejando de lado las reelaboraciones de las que sus respectivos marcos teóricos han sido objeto, los tratamos aquí como fotos fijas, atendiendo a su formulación definitiva.

2.1. *La concepción neuroafectiva de lo mental frente a la ortodoxia corticalista*

La teoría de doble aspecto de Panksepp postula que los sentimientos emocionales (la experiencia fenoménica de las emociones) reflejan la dinámica neuronal de estructuras subcorticales profundas encargadas del control de conductas emocionales básicas (cf., v.g., Panksepp, 2005). Así pues, tanto las conductas emocionales básicas como las experiencias subjetivas que las acompañan resultarían de la dinámica neuronal de esas antiguas estructuras subcorticales, pero en el caso de los sentimientos emocionales se trataría de resultados indisociables de la propia naturaleza de la señalada dinámica, concebida a la vez como física y mental: del mismo modo que se aceptara la dualidad partícula-onda, propone Panksepp, debiera aceptarse que determinados procesos neuronales tienen al tiempo una naturaleza neurofisiológica y experiencial (Panksepp, 2011a:1793).

Esa naturaleza dual respondería además a motivos evolutivos, dado que “estos circuitos emocionales, que generan al tiempo comportamientos y sentimientos emocionales, anticipan las necesidades clave para la supervivencia, y existe una función evolutiva anticipatoria tanto para los comportamientos como para los sentimientos afectivos primarios: indican de forma inmediata si un curso de acción favorece (afectos positivos) u obstaculiza (sentimientos negativos o aversivos) la supervivencia” (Panksepp, 2011b:8).

Panksepp inscribe esta ontología neuroafectiva en las coordenadas de una taxonomía de lo mental dispuesta en tres niveles o capas. La primera y más básica está integrada por sistemas primarios de procesamiento emocional que sostienen estados afectivos primordiales. Estos sistemas se ubican en regiones superiores del tronco del encéfalo (con un protagonismo especial de la sustancia gris periacueductal), regiones mediales del diencefalo y núcleos basales (el del lecho de la estría terminal, el accumbens, la amígdala), estructuras en las que se entrelazan arcaicos dispositivos de control motor de conductas instintivas, circuitos de valoración biológica y primitivos mapas neuronales que delimitan el propio cuerpo del entorno circundante (Panksepp, 1998a). De estos sistemas dimanan tanto afecciones sensoriales exteroceptivas (nocicepción cutánea, v.g.) como homeostáticas interoceptivas (sed, v.g.) y, decisivamente, emocionales. Panksepp denomina a estas últimas “sistemas de emoción-acción”, y las concibe como mecanismos ejecutivos innatos e incondicionados responsables de los primeros destellos evolutivos de la vida mental: los primeros estados mentales experimentados subjetivamente (cf., v.g., Panksepp, 2007). Estas afecciones emocionales, encarnadas en las redes neuronales subcorticales de siete sistemas emocionales primarios diferenciados (búsqueda, dolor, miedo, ira, sexualidad, cuidado y juego), serían pues “derechos mamíferos de nacimiento que surgen directamente de circuitos de acción emocional codificados genéticamente que anticipan las necesidades clave para la supervivencia” (Panksepp, 2010:534).

La segunda capa comprende sistemas de memoria afectiva ubicados en regiones diencefálicas y encargados del control de formas básicas de aprendizaje y memoria, como el condicionamiento clásico y el instrumental. En la tercera y última capa, instanciada ya en regiones neocorticales, topamos con el nivel cognitivo y sus formas superiores de aprendizaje, control y memoria.

Panksepp describe esta estratificación como un entramado de interacciones recíprocas en el que el desarrollo y funcionamiento de las capas superiores depende de su integración con las inferiores, moduladas a su vez por aquéllas (Panksepp, 2011b). Si las ciencias cognitivas se centraron tradicionalmente en el estudio de los procesos mentales instanciados en la tercera capa mientras la tradición conductista en psicología y neurociencias hizo lo propio con los instanciados en la segunda (Panksepp et al., 2012), la neurociencia afectiva pone en el foco los procesos mentales primordiales realizados en la primera a fin de elucidar el modo en que constituyen el basamento de los anteriores e intervienen en su desarrollo. La emergencia evolutiva y ontogenética de las funciones cognitivas superiores tendría pues lugar sobre la base y a la luz de las soluciones afectivas básicas que la evolución habría encontrado al problema fundamental: el de mantener con vida al organismo.

Esta taxonomía estratificada no es fruto de un ejercicio de especulación a priori, sino que se encuentra asentada en una metodología centrada en la experimentación comparada con animales no humanos y orientada a la búsqueda de los mecanismos elementales del afecto y su relación con los procesos de aprendizaje, memoria y cognición. Esta metodología ha suministrado amplia evidencia de la existencia de sistemas emocionales primarios funcional, anatómica y neuroquímicamente diferenciados, y lo ha hecho principalmente a través de estudios de estimulación química y eléctrica de diferentes regiones subcorticales que generan respuestas emocionales específicas (Panksepp, 1998b; Panksepp y Biven, 2012).

La referida tesis de acuerdo con la cual los procesos emocionales y motivacionales elementales constituyen “los primeros tipos de experiencia que existieron sobre la faz de la Tierra” (Panksepp, 2012:322) encuentra sustento en evidencia recogida a lo largo de décadas de estudios de estimulación. En esta clase de estudios, la estimulación de circuitos neuronales ubicados en antiguas regiones subcorticales homólogas en todas las especies de vertebrados provoca reacciones emocionales incondicionadas esencialmente idénticas en todas las especies de mamíferos estudiadas hasta el momento. Existen adicionalmente sólidos motivos para concluir que, en las diferentes especies, similares sentimientos emocionales acompañan a esas reacciones. Así, por ejemplo, es sencillo diseñar experimentos cuyos resultados evidencian la aversión de los animales no humanos hacia las reacciones emocionales incondicionadas que los humanos experimentamos como desagradables o, alternativamente, su preferencia por las que experimentamos como placenteras (perseveran en la auto-estimulación de regiones subcorticales que producen reacciones emocionales positivas, optan por los lugares en los que se encontraban cuando la estimulación generó esa clase de reacciones). Además, los resultados de experimentos de este tipo no varían significativamente si en lugar de emplear animales normales se emplean animales sometidos a decorticación neonatal —un proceso quirúrgico consistente en retirar la corteza cerebral poco después del nacimiento—, lo que vendría a indicar que la corteza cerebral no es necesaria para la generación de sentimientos afectivos primarios (cf., v.g., Panksepp, 2011a).

Joseph LeDoux, al que citábamos al comienzo de este artículo, arguye contra esta tesis que los mecanismos afectivos subcorticales no pueden producir experiencias emocionales sin el concurso de diversas regiones corticales. Desde su punto de vista, las áreas subcorticales a las que Panksepp atribuye la generación de experiencias emocionales primordiales se limitan a proporcionar a las áreas corticales pertinentes (a las que denomina “redes generales de cognición”) los materiales brutos (inconscientes) a partir de los cuales los mecanismos corticales de la atención, la memoria de trabajo o la metacognición darían lugar a la experiencia consciente de

estados emocionales. De este modo, el papel de los sistemas emocionales subcorticales en los que Panksepp ubica los primeros destellos evolutivos de la subjetividad no sería otro que el de proveer “representaciones inconscientes de primer orden que influyen indirectamente en el ensamblaje de sentimientos conscientes por parte de las redes generales de cognición” (LeDoux, y Brown, 2017:2019). Subyace a esta propuesta un operacionalismo conductista que entiende como un beneficio “eludir las atribuciones de estados subjetivos inmensurables a animales [no humanos]” (ib.:2016).

La réplica de Panksepp a este tipo de objeciones consistió en incidir en que, al colocar junto a la evidencia experimental la lógica filogenética, la parsimonia explicativa sobrepuja a esos remilgos operacionalistas que “ensombrecen la posibilidad de explorar o inferir la subjetividad animal por analogía” (Díaz y Vargas Pérez, 2005:240). Los estudios de estimulación ofrecen nuevamente la ruta más directa para bloquear objeciones como la de LeDoux. En este sentido, si la experiencia afectiva de castigo o recompensa se debiera a la participación de regiones corticales, tendría que resultar más sencillo evocar dichas experiencias estimulando regiones corticales que estimulando regiones subcorticales. Sin embargo, tanto en humanos como en el resto de los mamíferos, sucede exactamente lo contrario: las regiones subcorticales pertinentes generan de forma consistente dichas experiencias incluso con escasísima estimulación, mientras no existe evidencia de la generación de las mismas mediante estimulación cortical. Además, las reacciones afectivas se preservan incluso a pesar de pérdidas tempranas y severas de neocorteza. “Toda la riqueza de las funciones superiores de la Mente-Cerebro queda profundamente deteriorada o destruida por un daño sustancial en las redes afectivas subcorticales (...). Por el contrario, nuestras vidas afectivas básicas sobreviven a vastas destrucciones del piso superior de nuestro cerebro, que evolucionó más recientemente. ¿Por qué debería alguien seguir creyendo que las fuentes de nuestros sentimientos emocionales se encuentran en la neocorteza?” (Panksepp, 2011a:1795). Insistir en la necesaria intervención de la corteza en la génesis de la experiencia afectiva vendría pues a equivaler a poner a la base de la explicación de los resortes fundamentales de la vida afectiva fenómenos que forman parte del más reciente desarrollo de su modulación (Panksepp, 2008).

2.2. Divergencias en el seno de la concepción neuroafectiva de lo mental

Al igual que Panksepp, Antonio Damasio ha elaborado una concepción neuroafectiva de lo mental en la que los procesos emocionales básicos constituyen los

cimientos evolutivos de toda experiencia subjetiva. Como veremos, sus teorías acerca del substrato primordial de la experiencia afectiva difieren, ofreciendo con ello diferentes asideros para el proyecto de dar cuerpo a una concepción neuroafectiva del sujeto.

Al igual que Panksepp, Damasio intenta perfilar su ontología de lo mental sobre el telón de fondo de la historia filogenética de la mente. El contexto mayor de la filogénesis de lo mental es el de la historia de la vida, que durante los 3.000 millones de años posteriores a LUCA (*Last Universal Common Ancestor*, último antepasado común universal) fue una historia unicelular. Sólo una ontología panpsiquista¹ atribuiría estados mentales a estos organismos (arqueas y bacterias), pero en ellos encontramos ya la maquinaria necesaria para detectar cambios significativos tanto en su medio interno como externo, además de criterios para reaccionar de forma oportuna ante tales cambios. Se trata pues de organismos dotados de un rasgo biológico ubicuo: un diseño homeostático, es decir, una colección de directrices destinadas a proveer los medios para mantener los parámetros vitales del organismo dentro de un rango de valores que haga viable su supervivencia. El mantenimiento de dichos parámetros dentro del señalado rango es la meta de todo ser vivo, y esta meta es la razón de ser de los referidos criterios de reacción, orientados por sistemas de incentivación sobre la base de los cuales priorizar y ejecutar acciones (Damasio, 2010: cap. 2; Damasio y Carvalho, 2013).

Los incentivos y la intención, la nuda intención de vivir, existían antes de que pudieran presentarse en las mentes conscientes en forma de dolor, placer, deliberación o planificación, de ahí que quepa decir que la mente consciente revela de forma paulatina los mecanismos evolutivos de la regulación de la vida que existieron largo tiempo antes de su irrupción. De este modo, en los animales conscientes, los mapas neuronales de partes del cuerpo en las que los parámetros de los tejidos se desvían del intervalo homeostático haciendo peligrar la integridad del organismo son experimentados como dolor o castigo, mientras los correspondientes a aquéllas cuyos parámetros se encuentran en la parte óptima del intervalo son experimentados como placer o recompensa.

Ese sería, para Damasio, el primer peldaño de la historia evolutiva de la mente: el mapeado neuronal del cuerpo. Los mapas neuronales se definen como pautas de actividad neurofisiológica que acotan cartográficamente las aferencias continua y masivamente enviadas desde todo el cuerpo al sistema nervioso central. En la filogénesis de lo mental de Damasio, primero viene la mente, resultado del incesante

¹ Si bien cabe interpretar que existe una vía abierta hacia una lectura panpsiquista de Damasio (cf. Pecere, 2020:131), a nuestro juicio, incluso la más verosímil de estas lecturas —en clave panprotopsiquista— suma a la propuesta de Damasio grados de especulación ausentes en sus textos.

trabajo cartográfico del encéfalo, y luego la conciencia, pues los mapas neuronales pueden participar en la gestión de la conducta sin presentarse en forma de imágenes en una mente consciente. Para que estos mapas devengan *imágenes sentidas* debe añadirseles un sí mismo, y ello dependería de la actividad de esos sistemas de incentivación y predicción a cuyos productos denominamos emociones.² En esos sistemas y su estrecha relación con el cuerpo ubica Damasio el substrato de toda experiencia: los sentimientos emocionales, a los que describe como percepciones del estado del cuerpo. “Los sentimientos son percepciones y, de alguna manera, son comparables a otras percepciones [...]. Una diferencia en absoluto trivial consiste en que, en el caso de los sentimientos, los objetos y eventos que están en su origen se encuentran dentro del cuerpo y no fuera de él” (Damasio, 2003a:91).

El sistema nervioso central genera diferentes tipos de mapas: los interoceptivos, referidos al estado del interior del organismo (músculatura lisa) y a los parámetros de estado del medio interno; los propioceptivos, referidos al estado de otros aspectos del cuerpo (articulaciones, músculatura estriada); y los exteroceptivos, referidos a los objetos externos que afectan al cuerpo. Los primeros, generados en el núcleo del tracto solitario, el núcleo parabraquial y la sustancia gris periacueductal, son básicos e imprescindibles: en ellos estriba la primordial sensación de ser. Las sensaciones son para Damasio una clase fundamental de imágenes en cuya esencial relación con el cuerpo reside el motivo por el cual cualquier otra clase de imagen llega a ser sentida. Dotan pues de subjetividad a nuestra vida mental las imágenes del interior del cuerpo, “las imágenes procedentes del mundo interior antiguo, el mundo de la química y las vísceras”, del que dimana el “estado homeostático de fondo” (Damasio, 2018:146-147).

Los sentimientos primordiales difieren en su fenomenología y su neurofisiología de las experiencias perceptivas (propioceptivas y exteroceptivas) por cuanto las estructuras troncoencefálicas en las que se encarnan reciben directamente información acerca de los diferentes aspectos del estado interno del cuerpo, con el que mantienen una relación bidireccional inmediata, afectándose mutuamente en un bucle de interacciones tan estrechas que apenas cabe trazar fronteras entre ambos. El basamento último de la experiencia consciente se encontraría así antes en los estados emocionales que resultan de las modificaciones somáticas y las tienen por objeto que en los estados derivados de la relación perceptiva entre el organismo y su medio.

² Damasio emplea la voz “emoción” en referencia a programas de acción en buena medida automáticos, innatos, estables y predecibles que se disparan ante situaciones biológicamente relevantes (dichos programas incluyen cambios en la conducta manifiesta y en diferentes niveles somáticos, desde la actividad visceral a la endocrina). Por su parte, cuando habla de “sentimientos emocionales” se refiere ya a fenómenos propiamente mentales —en concreto, a percepciones conscientes mixtas de lo que ocurre en nuestros cuerpos y nuestros cerebros cuando se desencadena una emoción.

Es justamente en la conceptualización de este basamento último de la experiencia donde radican las divergencias entre la postura de Panksepp y la de Damasio: mientras el primero entiende que los sentimientos emocionales forman parte de sistemas ejecutivos intrínsecos y traza así un marcado vínculo entre experiencia afectiva y naturaleza agente, el segundo pone el acento en la dimensión sensorial-perceptiva de la emoción, dejando en un segundo plano la relación entre los estados afectivos elementales y la preparación para la acción y el comportamiento motivado. Este desacuerdo en torno a la prioridad sensorial o ejecutiva viene de la mano de divergencias en lo relativo a las bases anatómicas de la subjetividad: mientras Damasio concibe la afectividad primordial como afectividad somato-sensorial y homeostática³ y concede así especial importancia a regiones mesencefálicas como el núcleo del tracto solitario y el núcleo parabraquial, Panksepp la concibe como afectividad emocional-ejecutiva y ubica en el núcleo de su marco teórico áreas motoras y reguladoras de conductas instintivas tanto mesencefálicas –como la sustancia gris periacueductal o los colículos superiores– como diencefálicas –entre las que destacan regiones diencefálicas mediales y varios núcleos de los ganglios basales, como la amígdala, el núcleo del lecho de la estría terminal o el núcleo accumbens.

Desde el punto de vista de Panksepp, la unilateralidad somato-sensorial de la teoría de Damasio –que pone la raíz de la experiencia en la sensación que el organismo tendría de su propio cuerpo, con independencia de su relación activa con objetos externos– deja virtualmente fuera de la ecuación la mitad de nuestras vidas afectivas: su vínculo con la acción, su carácter ejecutivo. De este modo, para Panksepp, aunque la activación de estados emocionales genera secundariamente reafirmaciones sensoriales, los sentimientos emocionales deben entenderse como parte integral del aparato de acción intrínseca del cerebro (Panksepp, 2003; Panksepp y Watt, 2003). Damasio, por su parte (2010: nota 17, cap. 1), sostiene que para que la relación del organismo con objetos externos pueda dar lugar a experiencia consciente, esa relación debe producir modificaciones en la preexistente sensación elemental de ser un cuerpo vivo, resultado de la cartografía somato-sensorial troncoencefálica con independencia de la interacción del organismo con objetos externos. Así pues, según Damasio, Panksepp “desearía ver la experiencia sensorial surgir [espontáneamente] de procesos motores, sin una explicación fisiológica, [como si] los procesos de acción motora tuvieran de suyo una mente propia” (Damasio, 2003b:218).

A la señalada sensación elemental de ser un cuerpo vivo la denomina Damasio “proto sí mismo”. Se trata de la forma primordial de experiencia consciente, a la que

³ Denton (2005) hablaría en este punto de “emociones primordiales”: la compulsión de respirar, la de excretar, el hambre, la sed, la sed de minerales específicos o sensaciones somáticas elementales, como el dolor.

se añadirían después la “conciencia nuclear” y la “conciencia extendida” (Damasio, 1998; 1999). La conciencia nuclear corresponde a la experiencia de estar presente en el inmediato aquí y ahora que resulta de la interacción del organismo tal y como aparece mapeado en las estructuras troncoencefálicas del proto sí mismo con los sistemas talamocorticales encargados de mapear la dinámica de la relación entre el organismo y objetos externos. Por su parte, la conciencia extendida excede en el plano temporal el alcance de la conciencia nuclear –congelada en el presente– y depende del tratamiento de registros mnésicos como objetos en pulsos de la dinámica neuronal responsable de la génesis de la conciencia nuclear. El elemento común a las tres formas de conciencia de las que habla Damasio es en cualquier caso el sí mismo, la sensación de mismidad, sucesivamente perfilada en cada uno de los tres niveles.

3. Hacia un sujeto neuroafectivo mínimo

Tanto Panksepp como Damasio recurren a las nociones de yo, sí mismo o sujeto para elaborar sus respectivas teorías de la conciencia. A su vez, ambos dotan de contenido a estas nociones a la luz de sus teorías de la conciencia: el sujeto neuroafectivo de Damasio es, en su estrato fundamental, un sujeto somato-sensorial porque así lo determina su teoría de la conciencia, y lo mismo cabe decir del sujeto afectivo-ejecutivo de Panksepp. Así las cosas, la noción de sujeto aparece al tiempo como condición y corolario de sus teorías de la conciencia.

Esta circularidad surge en un contexto tan específico como elocuente: ni Panksepp ni Damasio pretenden argumentar en favor de una u otra concepción filosófica del sujeto, sino sólo dar cuerpo a una teoría neurobiológica de las emociones y la conciencia. Del mismo modo, y aunque los dos hacen referencias incidentales a determinados planteamientos filosóficos relativos al problema mente-cuerpo, su adhesión al monismo de doble aspecto es ante todo un gesto: su intención no es la de resolver ninguna de las controversias abiertas en torno a la ontología de la conciencia, sino más bien la de dilucidar su substrato neurobiológico. De este modo, el término “conciencia”, tal y como lo emplean, debe leerse como un término de clase natural inserto en el marco de una determinada teoría científica.

¿Y qué habría que decir de los términos “yo”, “sí mismo” o “sujeto”? En otra extraña vuelta de tuerca, estos términos nos son definidos como formas de experiencia consciente (sí mismo como *sensación* de mismidad, v.g.). Sin embargo, quizá esta nueva vuelta de tuerca no sea, después de todo, tan extraña. Para ver por qué, empecemos por preguntarnos si la propuesta de Damasio acerca del origen de la

experiencia consciente es más adecuada que la de Panksepp. Nosotros nos inclinamos a pensar que sí, pero ello se debe, y esto es lo crucial, a que entendemos que se encuentra avalada por un cuerpo de evidencia empírica que incluye y extiende al que avala la teoría de Panksepp: tanto la adecuación de una teoría neurobiológica de la conciencia como el propio hecho de que una determinada entidad sea o no consciente es, en último término, una cuestión empírica. Hay, en dos palabras, un hecho que, en principio, permitiría decidir si una determinada entidad es o no consciente: el hecho de que tenga experiencias, el hecho de que haya algo que sea como ser esa entidad (Nagel, 1974). Por su parte, a la pregunta acerca de si una determinada entidad es o no un sujeto no cabe sino responder con otra pregunta, a saber: ¿a qué te referes con “sujeto”?

Decíamos que quizá la vuelta de tuerca por la cual el sujeto queda definido como una forma de experiencia consciente no sea, después de todo, tan extraña, y es que, del mismo modo que el recurso a la noción de sujeto como resorte explicativo en el marco de una teoría de la conciencia resulta injustificable, pocos estarían dispuestos a aceptar la validez de la aplicación de la voz “sujeto” a nada que no pueda ser sujeto de experiencias (cf. Lane, 2020): no podemos remitir al sujeto para explicar el *fenómeno* de la conciencia, pero tampoco delimitar la intensidad o la extensión del *concepto* de “sujeto” sin acudir a ese fenómeno.⁴ En un influyente artículo, Galen Strawson concluía a este respecto que, al eliminar de la noción de sujeto “todos sus ingredientes inesenciales” (Gallagher, 2000:15), lo que nos queda es la experiencia del sujeto, su sensación de ser: “un sujeto consciente de experiencia” (Strawson, 1997:407; v. et. Shear, 1998). Lo que queda de la criba del sujeto es, pues, el sujeto de la experiencia. Caben, desde luego, diferentes formas de abordar la pregunta “¿qué quieres decir con ‘sujeto’?”, pero esta estrategia experiencial (Gallagher y Zahavi, 2012; Zahavi, 2014) abre un espacio en el que comenzar a esclarecer la planta baja de la noción de sujeto: ese “sujeto mínimo” sin el cual carece de sentido hablar de sujetos o yoes de cualquier clase –cognitivos, ecológicos, relacionales, dialógicos, extendidos, narrativos, etc.

El primer rasgo esencial de un sujeto mínimo sería, por tanto, la subjetividad: la experiencia consciente, la conciencia fenoménica. La noción más básica de sujeto sería así la de “un locus puro de conciencia” (Strawson, 1999:108): un sujeto de experiencia. Desde este punto de vista, el uso que hace Panksepp de la locución “*proto-self*”, interpretada como el yo de un esquema corporal inexperimentado, sólo puede entenderse como un artefacto retórico: donde no hay experiencia no hay

⁴ Sobra anotar que el hecho de que las hemorragias sean *fenómenos* independientes de cualesquiera creencias, actitudes o instituciones mientras el de flebotomía es un *concepto* dependiente de ellas no implica que las flebotomías no existan.

sujeto –como él mismo indica, “la ocurrencia de cualquier tipo de SELF básico está ligada a la ocurrencia de la conciencia fenoménica fundacional” (Panksepp y Northoff, 2009:200).

La evidencia disponible sugiere con fuerza que las formas más arcaicas de experiencia consciente se encarnan en estructuras neurofisiológicas que apenas sufren modificaciones epigenéticas durante el desarrollo, confiriendo así verosimilitud a nuestras intuiciones de permanencia a la hora de considerar la cuestión de la persistencia en el tiempo de la identidad: cada uno nacemos con nuestros peculiares núcleos parabraquiales y nuestros peculiares núcleos del tracto solitario, y en cada uno de nosotros sus sondeos homeostáticos de nuestros cuerpos configuran un determinado espacio fenoménico dentro de cuyos márgenes discurre nuestra sensación de ser de fondo, un espacio considerablemente estable a lo largo del tiempo a causa de la escasa variabilidad ontogénica de estas estructuras tras la desarrollo prenatal.⁵

Desembocamos así en el segundo rasgo de un sujeto mínimo: por mínimo que sea, debe poseer alguna clase de coherencia temporal, alguna clase de permanencia en el tiempo. Strawson, por ejemplo, niega este punto: su sujeto mínimo podría ser un yo momentáneo, sin continuidad temporal. Podemos, ciertamente, imaginar chispazos de experiencia dispersos por *todo* el universo –y Strawson, por cierto, no sólo lo imagina como algo posible, sino de hecho efectivo y hasta necesario (Strawson, 2006; 2010)–, chispazos con vidas medias más cortas que la del tauón. Del mismo modo, podríamos estipular que cada uno de esos chispazos es un sujeto, bien que a costa de dejar de hacer pie en esas intuiciones heredadas de nuestra trayectoria filogenética (psicología intuitiva) y cultural en las que basamos esta clase de estipulaciones. No es posible determinar con precisión el punto en que una estipulación de la aplicabilidad de la voz “sujeto” comienza a perder verosimilitud al alejarse de esas intuiciones, pero siempre podemos alegar razones para alejarnos de ellas en una u otra dirección. Si de lo que se trata es de la dimensión temporal, las razones para avanzar en la dirección de los yoctosegundos deberían ser razones de peso: podríamos convenir, si quisiéramos, que determinadas entidades son yoctosujetos, pero no tendrían nada que ver con los sujetos con los que realmente nos las habemos.

⁵ Huelga incidir en la distancia que media entre la perspectiva neuroafectiva y el intelectualismo endémico en la literatura filosófica sobre identidad diacrónica (criterios de persistencia, fuentes de evidencia). La respuesta neuroafectiva a la cuestión de la continuidad adoptaría la forma de una alternativa biopsicológica y podría por tanto formularse como una versión de las perspectivas de continuidad psicológica, pero en un sentido de lo psicológico a medio camino entre la noción de temperamento tal y como es empleada en psicología de la personalidad (dimensión biológica de la personalidad) y la noción de autoconciencia prerreflexiva tal y como es empleada en la literatura neurofenomenológica (una forma primitiva de autoconciencia plasmada en el sentimiento crudo de ser que resulta indisoluble de cualquier experiencia consciente). Desde este punto de vista, lo que persistiría sería una peculiar forma de experimentar dentro de un característico espacio fenoménico.

Cabe hablar, con todo, de otra clase de sujetos momentáneos, una clase de la que forman parte, de acuerdo con la evidencia disponible, la inmensa mayoría de los sujetos con los que compartimos este planeta. Esta clase de sujetos momentáneos no son “sujetos instantáneos” que surgen y se extinguen en un solo instante, sino sujetos sin experiencia reflexiva de su proyección hacia el pasado o el futuro mediada por formas superiores de cognición. Aunque les falte esa experiencia reflexiva, estos sujetos momentáneos no están privados de la continuidad aportada por la señalada sensación de fondo implícita, suficientemente estable a lo largo del tiempo como para permitirnos hablar de un mismo sujeto a pesar de los hiatos en la experiencia (cf. Strawson, 1999).

Al sumar a estos rasgos básicos de experiencia y estabilidad los propios de una concepción neuroafectiva de la individualidad hacemos de nuestro sujeto mínimo un *sujeto mínimo neuroafectivo*. La concepción neuroafectiva de la individualidad diverge de forma radical de los entramados teóricos habituales tanto en la filosofía contemporánea como en las ciencias cognitivas, centrados en formas complejas de cognición. Ese énfasis cognitivista, representacional y lingüístico encuentra su contraparte neuroafectiva en el proyecto de asentar los fundamentos somáticos de un sujeto mínimo en la dinámica afectiva, pre-representacional y pre-lingüística de relaciones entre cuerpos y cerebros.

Panksepp (1998a) se refiere al sujeto mínimo neuroafectivo con el acrónimo SELF (*Simple Ego-type Life Form*: forma de vida simple de tipo egoico), con el que quiere apuntar a una forma biológica de identidad radicada en estados subjetivos ampliamente compartidos en el reino animal, pero vinculados antes con la experiencia del propio cuerpo que con las formas de exterocepción que monopolizan la discusión acerca de la experiencia fenoménica en filosofía de la mente y ciencias cognitivas. Si bien la complejidad de nuestras vidas mentales humanas nos inclina a pensar en el yo a través del filtro de nuestras capacidades cognitivas, ninguna de ellas es necesaria para encarnar en un cuerpo vivo un punto de vista congelado, en el caso de las especies filogenéticamente más antiguas, en el aquí y ahora, pero caracterizado en cualquier caso por la coherencia organísmica que en él culmina. Todas las formas superiores de la vida mental en las que la tradición, desde Descartes y Hume, vino buscando al yo no serían sino desarrollos refinados de esta forma arcaica de mismidad animal.

Este sujeto neuroafectivo mínimo, conformado por sentimientos afectivos crudos, podría definirse como una clase de proceso compartido de forma homóloga y altamente homogénea entre diferentes especies, mientras que las formas emergentes del yo, dependientes de capacidades cognitivas superiores instanciadas en el neocórtex, estarían dotadas de una mayor diversidad, tanto entre especies como entre

individuos. Esas formas superiores de mismidad tendrían su raíz común y siempre presente en una representación dinámica del organismo como un todo integrado, una representación encarnada en antiguas coordenadas viscero-somáticas.

En la concepción de Panksepp del sujeto mínimo neuroafectivo, a esas coordenadas habría que añadir procesos intrínsecos afectivo-instintivos de carácter ejecutivo. Sin embargo, ese carácter ejecutivo, embebido en un entorno, no resulta imprescindible para una concepción neuroafectiva del sujeto mínimo (así, por ejemplo, es más que probable que queramos hablar de sujetos recién nacidos, incluso con puntuaciones bajas en el test de Apgar). Cabe en este sentido sostener que la teoría somato-sensorial de la conciencia de Damasio ofrece una base realmente mínima para la elaboración de una concepción neuroafectiva de la individualidad.⁶ La perspectiva somato-sensorial y la ejecutiva deberían integrarse, no obstante, en el siguiente piso del edificio del sujeto neuroafectivo y, de hecho, ya en las propias regiones troncoencefálicas cruciales desde el punto de vista neuroafectivo encontramos instanciadas tanto funciones sensoriales como ejecutivas. En ese segundo piso, la activación interoceptiva y la correspondiente a los sistemas emocionales primarios de Panksepp se integraría con esquemas básicos de acción motora para dar lugar a la segunda sensación básica de ser un cuerpo: la correspondiente al agente mínimo.

El tejido de la individualidad es sin duda grueso, extenso y complejo. No obstante, existen buenas razones para conjeturar que su estrato fundamental consiste en esa malla que teje el tronco encefálico en su inextricable vínculo con el cuerpo, ese peculiar testimonio afectivo que “acompaña a todas nuestras representaciones”, ese testimonio ineludible de la presencia de un cuerpo vivo.

⁶ Las diferencias entre el sujeto emocional-ejecutivo de Panksepp y el somato-sensorial de Damasio traen consigo significativas divergencias en sus respectivas concepciones de la distribución filogenética del sujeto neuroafectivo mínimo. Así, mientras el de Panksepp es, esencialmente –y a pesar de matices en sus últimos escritos (cf., v.g., Alcaro, Carta y Panksepp, 2017)–, un sujeto mamífero, el de Damasio es un sujeto vertebrado: su propuesta permite integrar evidencia que extiende las fronteras del reino de los sujetos a todo lo largo y ancho del subfilo. La extensión de estas fronteras más allá de clados vertebrados (Godfrey-Smith, 2016; 2018; 2019) suele abandonar perspectivas interoceptivas como la de Damasio en favor de concepciones de tipo propioceptivo, particularmente al llegar al nivel de los insectos (cf. Barron y Klein, 2016).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcaro, A., Carta, S. y Panksepp, J. (2017). The affective core of the self: A neuro-archetypal perspective on the foundations of human (and animal) subjectivity, *Frontiers Psychology*, 8, art. 1424. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01424>
- Barron, A. B. y Klein, C. (2016). What insects can tell us about the origins of consciousness, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 113, pp. 4900-4908. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.1520084113>
- Damasio, A. R. (1998). Investigating the biology of consciousness, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 353, pp. 1879-1882. DOI: <https://doi.org/10.1098/rstb.1998.0339>
- Damasio, A. R. (1999). *The Feeling of what Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Harcourt Brace y Co. [Trad. de F. Páez de la Cadena. Destino, 2018].
- Damasio, A. R. (2003a). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. William Heinemann. [Trad. de J. Ros. Destino, 2011].
- Damasio, A. R. (2003b). A reply to Jaak Panksepp and Douglas Watt, *Neuro-Psychoanalysis*, 5, pp. 215-218.
- Damasio, A. R. (2010). *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. Pantheon. [Trad. de F. Meler Orti. Destino, 2010].
- Damasio, A. R. (2018). *The Strange Order of Things: Life, Feeling, and the Making of Cultures*. Pantheon. [Trad. de J. Ros. Destino, 2018].
- Damasio, A. R. y Carvalho, G. B. (2013). The nature of feelings: Evolutionary and neurobiological origins, *Nature Reviews Neuroscience*, 14, pp. 143-152. DOI: <https://doi.org/10.1038/nrn3403>
- Denton, D. A. (2005). *The Primordial Emotions: The Dawning of Consciousness*. Oxford University Press. [Trad. de J. Ros. Paidós, 2009].
- Díaz, J. L. y Vargas Pérez, H. (2005). El enigma de la conciencia animal, en A. Escotto-Córdova y I. Grande-García (eds.), *Enfoques sobre el estudio de la conciencia*. UNAM, pp. 229-302.
- Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science, *Trends in Cognitive Science*, 4, pp. 14-21. DOI: [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(99\)01417-5](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01417-5)

- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2012). *The Phenomenological Mind* (2nd ed.). Routledge.
- Godfrey-Smith, P. (2016). *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*. Straus and Giroux. [Trad. de J. Ros. Taurus, 2017].
- Godfrey-Smith, P. (2018). The evolution of consciousness in phylogenetic context, en K. Andrews y J. Beck (eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds*. Routledge, pp. 216-226.
- Godfrey-Smith, P. (2019). Evolving across the explanatory gap, *Philosophy, Theory, and Practice in Biology*, 11, pp. 1-24. DOI: <https://doi.org/10.3998/ptp-bio.16039257.0011.001>
- Lane, T. J. (2020). The minimal self hypothesis, *Consciousness and Cognition*, 85, art. 103029. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.concog.2020.103029>
- LeDoux, J. E. (2002). *Synaptic self: How our brains become who we are*. Viking.
- LeDoux, J. E. (2003). The self: Clues from the brain. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1001, pp. 295-304. DOI: <https://doi.org/10.1196/annals.1279.017>
- LeDoux, J. E. y Brown, R. (2017). A higher-order theory of emotional consciousness, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 114 (10), pp. 2016-2025. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.1619316114>
- López Corredoira, M. (2009). Algunas respuestas a las críticas al materialismo en el problema mente-cerebro, en C. Diosdado Gómez, F. Rodríguez Valls y J. Arana Cañedo-Argüelles (coords.), *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas*. Plaza y Valdés, pp. 129-140.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83, pp. 435-450.
- Panksepp, J. (1998a). The periconscious substrates of consciousness: Affective states and the evolutionary origins of the SELF, *Journal of Consciousness Studies*, 5, 566-582.
- Panksepp, J. (1998b). *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. Oxford University Press.
- Panksepp, J. (2003). Damasio's error? *Consciousness y Emotion*, 4, pp. 111-134. DOI: <https://doi.org/10.1075/ce.4.1.10pan>
- Panksepp, J. (2005). Affective consciousness: Core emotional feelings in animals and humans, *Consciousness and Cognition*, 14, pp. 30-80. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.concog.2004.10.004>.

- Panksepp, J. (2007). Affective consciousness, en M. Velmans y S. Schneider (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell, pp. 114-129.
- Panksepp, J. (2008). The affective brain and core-consciousness: How does neural activity generate emotional feelings?, en M. Lewis, J. M., Haviland y L. F. Barrett (eds.), *Handbook of Emotions*. Guilford, pp. 47-67.
- Panksepp, J. (2010). Affective neuroscience of the emotional BrainMind: evolutionary perspectives and implications for understanding depression, *Dialogues in Clinical Neuroscience*, 12, pp. 533-545. DOI: 10.31887/DCNS.2010.12.4/jpanksepp
- Panksepp, J. (2011a). The basic emotional circuits of mammalian brains: Do animals have affective lives?, *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 35, pp.1791-1804. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2011.08.003>
- Panksepp, J. (2011b). Cross-species affective neuroscience decoding of the primal affective experiences of humans and related animals, *PLoS One*, 6, pp. 1-15. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0021236>
- Panksepp, J. (2012). Do animals have emotional lives?, en C. Jakobsson (ed.), *Sustainable Agriculture*. Baltic University Press, pp. 316-323.
- Panksepp, J., Asma, S., Curran, G., Gabriel, R. y Greif, T. (2012). The philosophical implications of affective neuroscience, *Journal of Consciousness Studies*, 19(3-4), pp. 6-48.
- Panksepp, J. y Biven, L. (2012). *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*. Norton.
- Panksepp, J. y Northoff, G. (2009). The trans-species core SELF: The emergence of active cultural and neuro-ecological agents through self-related processing within subcortical-cortical midline networks, *Consciousness and Cognition*, 18, pp. 193-215. DOI: 10.1016/j.concog.2008.03.002
- Panksepp, J. y Watt, D. (2003). The ego is first and foremost a body ego, *Neuro-Psychoanalysis*, 5, pp. 201-215.
- Pecere, P. (2020). *Soul, Mind and Brain from Descartes to Cognitive Science: A Critical History*. Springer.
- Shear, J. (1998). Experiential clarification of the problem of self, *Journal of Consciousness Studies*, 5(5-6), pp. 673-686.
- Strawson, G. (1997). The self, *Journal of Consciousness Studies*, 4(5-6), pp. 405-428.

Strawson, G. (1999). The self and the SESMET, *Journal of Consciousness Studies*, 6(4), pp. 99-135.

Strawson, G. (2006). Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism, *Journal of Consciousness Studies*, 13(10-11), pp. 3-31.

Strawson, G. (2010). Radical self-awareness, en M. Siderits, E. Thompson y D. Zahavi (eds.), *Self, No Self? Perspectives From Analytical, Phenomenological and Indian Traditions*. Oxford University Press, pp. 274-307.

Zahavi, D. (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford University Press.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.003>

Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 61-80

El uso expresivo de “yo”

The expressive use of “I”

ÁNGEL GARCÍA RODRÍGUEZ

Universidad de Murcia
agarcia@um.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.004>
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 81-102
Orcid: 0000-0002-4337-047X



Recibido: 15/09/2021

Aceptado: 12/11/2021

Resumen

La autoconciencia es la capacidad cognitiva para reconocerse a uno mismo como sí mismo que se manifiesta de manera paradigmática en un determinado uso del pronombre personal de primera persona. Según la propuesta defendida en este artículo no se trata de un uso autorreferencial, sino de uno expresivo. Esto no quiere decir que uno no pueda hacer referencia a sí mismo con el pronombre personal de primera persona, sino que el resultado de dicho uso no es la expresión de un pensamiento autoconsciente. Por lo tanto, se han de distinguir distintas variedades del pensamiento sobre uno mismo.

Palabras clave: autoconciencia, expresión, pensamientos de primera persona, referencia.

Abstract

Self-consciousness is the cognitive capacity to be aware of oneself as oneself, as paradigmatically manifested in a certain use of the first-person pronoun. According to the proposal defended here, it is not a self-referential, but an expressive use. This is not to say that one cannot refer to oneself by means of the first-person pronoun; only that the result of such a use will not be the expression of a self-conscious thought. For that reason, several varieties of thought about oneself must be distinguished.

Keywords: self-consciousness, expression, "I"-thoughts, reference.

Los sujetos no están situados en el mundo del mismo modo que un objeto inanimado típico; esto es obvio. Solo ellos eligen dónde, cuándo y con quién estar, dentro de unos límites. Esta es una diferencia formal; es decir, en lo que es estar situado en el mundo. ¿En qué consiste esta característica formal? En el modo particular de ser de los sujetos. ¿Y cuál es el modo de ser de los sujetos? Por compleja que sea la respuesta, un elemento central de la misma ha de ser que los sujetos son autoconscientes. Por lo tanto, al iluminar la naturaleza de la autoconciencia se contribuye a la clarificación del modo en que los sujetos están situados en el mundo. Con estos presupuestos, el objetivo de este artículo es esclarecer, aunque sea parcialmente, la naturaleza de la autoconciencia. Para ello, el punto de partida es una distinción ya clásica en la literatura reciente.¹

1. Dos usos de “yo”

En *El cuaderno azul*, dictado en el curso académico 1933-34 en Cambridge, Wittgenstein introduce una distinción entre dos usos del pronombre personal de primera persona (“yo” y afines), que denomina *el uso como sujeto* y *el uso como objeto*. Ejemplos del primero son, según Wittgenstein, “Veo tal-y-tal”, “Oigo tal-y-tal”, “Siento dolor de muelas” o “Creo que va a llover”; y ejemplos del segundo son, también según Wittgenstein, “Tengo un chichón en la frente”, “He crecido seis pulgadas” o “Mi brazo está roto”. (En castellano la desinencia verbal a menudo hace innecesario que el pronombre personal se haga explícito, pero en esas ocasiones puede hablarse de un uso implícito del mismo.)

A partir de estos ejemplos, Wittgenstein explica lo que distingue ambos usos de la manera siguiente: a diferencia del uso como sujeto, el uso de “yo” como objeto descansa sobre el reconocimiento de alguien, y con ello se introduce la posibilidad de un error (a saber, la identificación errónea del sujeto de la predicación). Así, dado que se está hablando sobre uno mismo, el error posible consistiría en identificar a

¹ Podría aducirse que no todos los sujetos son autoconscientes; por ejemplo, los animales no humanos, los niños pequeños y quienes tienen determinados déficits cognitivos. Si se acepta esto, habría que matizar el alcance de la propuesta del artículo, limitado entonces a la clarificación del modo en que *algunos* sujetos están situados en el mundo; a saber, los sujetos humanos adultos normales.

uno mismo como el sujeto de la predicación, sin serlo. Si la distinción establecida por Wittgenstein es correcta, este es un error que no solo no se da en el uso de “yo” como sujeto, sino que tampoco puede darse. La razón de ello estaría en que tal uso no descansa sobre el reconocimiento de alguien, con lo que se evitaría la posibilidad misma del error mencionado. Un ejemplo permite aclararlo.

Supongamos que en una melé multitudinaria siento dolor en el brazo y viendo un brazo roto, concluyo que me lo he roto. Al poco, cuando consigo levantarme compruebo que tengo el brazo magullado (de ahí el dolor), pero no roto; y compruebo también que el de la persona de al lado sí lo está. En esta situación, mi primera conclusión de que me había roto el brazo es el resultado de un error: a saber, tomar el brazo de mi vecino por el mío propio. Es decir, el predicado describe correctamente cómo son las cosas (a saber, que el brazo está roto), pero afortunadamente para mí no es el mío. En otras palabras, he identificado incorrectamente el brazo del que es correcto decir que está roto, o el sujeto de cuyo brazo se trata. En cambio, dicho error no se plantea en el caso de la sensación de dolor que experimenté durante la melé, pues no es posible que sienta el dolor de otro (por ejemplo, el de la persona de al lado que tiene el brazo roto). Por lo tanto, cuando digo (o pienso) que me duele el brazo, el uso del pronombre personal no deja abierta la posibilidad de que haya tomado el dolor ajeno por propio, con lo que no hay identificación errónea del sujeto del que es correcto decir que siente dolor.

Nada de esto parece especialmente controvertido. Y, sin embargo, la distinción wittgensteiniana entre usos diferentes del pronombre personal de primera persona puede generar perplejidad. Por una parte, la distinción parece soportar alguna forma de dualismo ontológico, pues los ejemplos de Wittgenstein sugieren que el uso como sujeto y el uso como objeto se corresponden con la predicación de propiedades psicológicas y la de propiedades corporales, respectivamente. Y sin embargo, la idea de dos “yoes” es profundamente anti-intuitiva: en el ejemplo anterior, es uno y el mismo sujeto el que siente dolor y no tiene el brazo roto. Por otra parte, puede resultar problemático afirmar que no hay identificación de uno mismo en el uso de “yo” como sujeto, ya que al hacer referencia se identifica a alguien como el sujeto de la predicación. Luego, a no ser que se niegue que en el uso como sujeto el “yo” cumple una función referencial, habría de afirmarse que hay identificación de uno mismo al usarlo. De hecho, Wittgenstein parece negar justamente que el uso de “yo” como sujeto sea referencial, pues afirma que “Siento dolor” no es una afirmación acerca de alguien, al igual que tampoco lo es una queja. Y como esta negación suena profundamente antiintuitiva, se acentúa la perplejidad generada por la distinción entre usos diferentes del pronombre personal de primera persona.

Por todo ello, el objetivo de este artículo es aliviar dicha perplejidad, clarificando la naturaleza de la distinción establecida por Wittgenstein. Esto no quiere decir que el artículo tenga un objetivo principalmente exegético. De hecho, el objetivo es la aclaración del asunto filosófico que está detrás de la distinción, que no es otro que la noción de autoconciencia, entendida como una capacidad que se manifiesta de manera paradigmática en el uso correcto del pronombre personal de primera persona. Por ello, en la siguiente sección se introduce, con la ayuda de algunos ejemplos, el fenómeno que Wittgenstein busca aclarar mediante su distinción entre los dos usos de “yo”. A partir de ahí, en el resto del artículo se hacen explícitas dos propuestas para esclarecer la distinción, y se defiende una de ellas. Según la primera propuesta, el uso como sujeto y el uso como objeto son dos usos referenciales diferentes del pronombre personal de primera persona. Según la segunda, la diferencia es otra, la que hay entre el uso expresivo (y por lo tanto no referencial) y el uso referencial del pronombre personal de primera persona, según se trate del uso como sujeto y del uso como objeto, respectivamente. El objetivo final del artículo es defender esta segunda propuesta, mostrando que es la única que puede dar cuenta del fenómeno que se desea aclarar. De esta manera, no solo se explica, sino que también se reivindica, la distinción establecida por Wittgenstein.

2. Las variedades del pensamiento sobre uno mismo

Se ha afirmado arriba que el asunto filosófico que subyace a la distinción de Wittgenstein es la naturaleza de la autoconciencia. ¿Pero cómo ha de entenderse esta? No es controvertido decir que se trata de la capacidad para ser consciente de uno mismo como sí mismo, manifestada de manera paradigmática en el uso correcto del pronombre personal “yo” (y afines). Ahora bien, se puede ser consciente de uno mismo sin ser autoconsciente, bien porque no se es consciente de uno mismo como tal (cuando no se usa el pronombre personal “yo”), bien porque se es consciente de uno mismo como tal, pero no de la manera correcta (algo manifestado en un uso particular del pronombre personal “yo”). Los siguientes ejemplos ilustran las diferencias mencionadas.

Edipo, rey de Tebas. Cuando Edipo piensa que mientras el asesino de Layo no pague por su crimen, la ciudad de Tebas seguirá siendo castigada con desgracias colectivas, de hecho está pensando en sí mismo, pero sin ser consciente de ello. Es así porque no piensa en sí mismo como sí mismo, como manifiesta el hecho

de que no usa el pronombre personal, sino una descripción definida (“el asesino de Layo”), para dar expresión a su pensamiento. (Basado en Evans 1982:206).

De compras. Uno de los clientes de un supermercado se da cuenta de que alguien va dejando un reguero de azúcar con el carro de la compra. Con el fin de dar con el culpable y avisarle de que está ensuciando la tienda, el cliente sigue el rastro dejado por el azúcar, pero no encuentra al culpable. Finalmente, en un momento de lucidez, el cliente se da cuenta de que el reguero de azúcar siempre empieza y termina en él, y concluye que él es quien está ensuciando la tienda, algo que expresa diciendo “Estoy ensuciando la tienda”. Al hacerlo, el cliente está hablando de sí mismo, e incluso usa el pronombre personal de primera persona. Y, sin embargo, el cliente no es autoconsciente, pues está haciendo un uso indirecto del pronombre para hablar de sí mismo; es decir, un uso mediado por la descripción “el responsable del reguero de azúcar”. Se trata de un uso diferente al de quien usa el pronombre personal de manera directa para hablar de sí mismo como sí mismo, que es la manifestación paradigmática de la posesión de autoconciencia. (Basado en Perry 1979).

Diario de juventud. Laura Martínez ha vuelto al hogar de su infancia para ponerlo en orden tras el fallecimiento de sus padres. En el desván encuentra una caja de cartón que, entre otros artículos, contiene un diario. Lo abre por la primera página y lee la siguiente inscripción: “Este es el primer diario de María de los Ángeles Rodríguez Monzón”. Intrigada, sigue leyendo hasta que se da cuenta de que lo que ahí se relata son episodios de su propia vida, medio olvidados durante mucho tiempo hasta ese momento. Finalmente, cae en la cuenta de que ella misma es la autora del diario, bajo el pseudónimo María de los Ángeles Rodríguez Monzón; esto es, el nombre ficticio en el que pensó cuando a los trece años decidió escribir un diario. Como en el ejemplo anterior, al decir o pensar “Es mi propio diario”, Laura está hablando de sí misma, y además hace uso del pronombre personal de primera persona. Sin embargo, tampoco aquí hay autoconciencia, pues Laura está haciendo un uso indirecto del pronombre (es decir, uno mediado por el nombre propio ficticio), en vez de uno directo para hablar de sí misma como sí misma. (Basado en Anscombe 1975:141 [John Horatio Auberón Smith] y 1975:158 [Baldy])

El hombre del espejo. Frente a un juego de espejos no planos, alguien se ríe de la imagen reflejada diciendo cosas como “Fíjate qué pinta tiene ese”, hasta que se da cuenta de que está apuntando a su propio reflejo. Riéndose aún más, exclama “Fíjate qué pinta tengo”. Como en los dos casos anteriores, el sujeto está hablando de sí mismo, y para ello emplea el pronombre personal de primera persona,

pero se trata de un uso indirecto (esto es, mediado por el demostrativo “ese”, más los gestos apropiados), con lo que el sujeto no manifiesta autoconciencia con su uso del pronombre “yo”. (Basado en Wittgenstein 1958:67)

El video casero. Mirando un antiguo vídeo casero, alguien observa fija y cuidadosamente lo que hace uno de los personajes, de hecho él mismo, en los distintos acontecimientos representados. Al final concluye: “Mi actitud ante la vida era totalmente distinta entonces”. Como en casos anteriores, el sujeto usa el pronombre personal de primera persona para hablar de sí mismo, pero no manifiesta autoconciencia, pues se trata de un uso mediado por la habilidad para rastrear la presencia continuada de uno como el mismo a lo largo y ancho de las situaciones representadas en el vídeo.

La asamblea. En una asamblea un orador pregunta a los asistentes: “¿Quién está de acuerdo con la iniciativa?” Varios levantan la mano, y algunos de ellos acompañan su gesto con vocalizaciones varias, desde “Sí” a “Yo”, o “Yo estoy de acuerdo”. Los que usan el pronombre personal de primera persona de este modo manifiestan autoconciencia, pues no solo son conscientes de sí mismos como sí mismos, sino que lo son de manera directa, pues para ello no requieren de la mediación de descripciones definidas, nombres propios o demostrativos, ni tampoco de la habilidad para rastrear a sí mismo al hacerlo. (Basado en Wittgenstein 1958:67; y de Gaynesford 2004:140)

Estos ejemplos pueden dividirse en tres grupos. En el primero, al que pertenece únicamente *La asamblea*, el sujeto es autoconsciente, como manifiesta su uso directo del pronombre personal de primera persona. En el segundo grupo, al que pertenece solamente *Edipo, rey de Tebas*, el sujeto no es autoconsciente, como manifiesta el hecho de que no usa el pronombre personal de primera persona. Así, antes del fatídico descubrimiento de la identidad de sus padres, Edipo expresa pensamientos que de hecho son acerca de él mismo solo mediante el uso de descripciones definidas (cuyo valor semántico desconoce); por ejemplo, al pensar (o decir) que el asesino de Layo ha de pagar por su crimen. Finalmente, en el tercer grupo, al que pertenecen *De compras*, *Diario de juventud*, *El hombre del espejo* y *El video casero*, los sujetos en cuestión no son autoconscientes a pesar de usar el pronombre personal de primera persona, porque no se trata del uso directo paradigmático de la posesión de autoconciencia, sino de un uso indirecto. Así, los sujetos de los ejemplos tienen y expresan pensamientos sobre sí mismos del tipo “Estoy ensuciando la tienda”, “Es mi propio diario”, “Fíjate qué pinta tengo” y “Mi actitud era distinta entonces”,

pero llegan a ellos solo por la mediación de una descripción definida, un nombre propio, un pronombre demostrativo y una habilidad perceptiva, respectivamente. Por ejemplo, el cliente del supermercado se forma el pensamiento que expresa diciendo “Estoy ensuciando la tienda” porque es la conclusión de otros dos pensamientos independientes: a saber, los que expresaría diciendo “El responsable del reguero de azúcar está ensuciando la tienda” y “Yo soy el responsable del reguero de azúcar”. (Análogamente, en *Diario de juventud* y *El hombre del espejo*, con la diferencia mencionada sobre la cláusula mediadora. En *El vídeo casero* no hay conclusión alguna a partir de otros pensamientos, pero el recurso a la habilidad introduce un mecanismo indirecto parecido).

El resultado de esta categorización en tres grupos es que se ha de distinguir entre el pensamiento autoconsciente, el pensamiento de primera persona y el pensamiento sobre uno mismo. En *La asamblea* hay pensamiento autoconsciente, pero no en los otros ejemplos, por la razón señalada. A su vez, en *De compras*, *Diario de juventud*, *El hombre del espejo* y *El vídeo casero* hay pensamiento de primera persona, pues los pensamientos sobre sí mismos de los sujetos respectivos se expresan mediante el uso del pronombre personal de primera persona. No así en *Edipo, rey de Tebas*, en el que sin embargo sí hay pensamiento sobre uno mismo. Hay, pues, tres variedades del pensamiento sobre uno mismo. ¿Pero cómo ha de entenderse la preposición “sobre” en cada una de estas variedades?

Si el fenómeno de la autoconciencia está bien caracterizado mediante los ejemplos y el análisis precedentes, entonces ni toda conciencia de uno mismo implica autoconciencia, ni cualquier uso del pronombre personal “yo” la manifiesta. Dicho de otro modo, la autoconciencia no es sin más la capacidad de pensar (y hablar) sobre uno mismo, ni siquiera la capacidad de pensar (y hablar) sobre uno mismo mediante el uso del pronombre personal de primera persona. Lo primero es más obvio, por lo que no merece la pena dedicarle más tiempo. No así lo segundo, que es en lo que se va a poner el foco en el resto del artículo; esto es, la diferencia entre el pensamiento autoconsciente y el pensamiento de primera persona. La distinción entre los dos usos de “yo” es la herramienta conceptual que nos ofrece Wittgenstein para explicar la diferencia, ¿pero cómo ha de entenderse?

3. El uso referencial de “yo”

Según una manera de entender la distinción de Wittgenstein, hay distintos usos referenciales del pronombre personal de primera persona. Dicho así, podría parecer que la diferencia radica en que en el uso de “yo” como sujeto se hace referencia a

una entidad distinta a la que se hace referencia en el uso de “yo” como objeto; en concreto, una entidad inmaterial pura y una material (un cuerpo o un ser humano vivo), respectivamente. Pero con independencia de los problemas que conlleve el compromiso con la idea misma de una entidad inmaterial pura, la propuesta no es plausible por razones mucho más cercanas a la discusión precedente. Como se ha visto, la distinción de Wittgenstein descansa sobre la idea de que, a diferencia del uso de “yo” como objeto, el uso como sujeto no se sustenta sobre el reconocimiento o la identificación de uno mismo (uno entre otros). Ahora bien, esto se cumple si la entidad a la que se hace referencia en el uso de “yo” como sujeto es una entidad material; por ejemplo, un ser humano vivo. Por consiguiente, como la distinción entre ambos usos se seguiría planteando en el caso de que se hiciera referencia a una entidad material, recurrir a una entidad inmaterial pura como referencia del uso de “yo” como sujeto no sirve para capturar, ni por lo tanto explicar, el fenómeno que se está analizando.

Por esta razón, la manera más plausible de dar forma a la idea de que hay dos usos referenciales distintos del pronombre personal de primera persona es apelando a modos distintos de referir a un mismo tipo de entidad, a saber, la entidad que es de hecho el sujeto de la predicación.² Según esto, el uso de “yo” como sujeto es un uso directo del pronombre personal de primera persona para hablar de uno mismo, mientras que el uso como objeto es un uso indirecto para el mismo fin. Los ejemplos de la sección anterior han dejado claro qué se entiende por un uso indirecto; a saber, el que viene mediado por la identificación de uno mismo como quien satisface una descripción definida (“Yo soy el tal-y-tal”), es el portador de un nombre (“Yo soy Fulanito de Tal”), es el blanco de un pronombre demostrativo (“Yo soy ese”, acompañado de un gesto deíctico apropiado) o posee la habilidad para rastrear perceptivamente su presencia continuada. Sobre esta base, la propuesta actual es que hay un uso referencial de “yo” que no se ajusta a estos modelos, justamente el que Wittgenstein denominó uso como sujeto. Puede calificarse este de directo para dejar claro el contraste con el uso indirecto de “yo” como objeto, pero de momento esto es solo una etiqueta; lo que procede hacer ahora es aclarar su sentido.

Esto puede hacerse de dos maneras. Según la primera, el uso directo del pronombre personal de primera persona se rige únicamente por la regla de que refiere siempre al emisor de la preferencia, usos delegados y otras situaciones no estándar aparte (Campbell 1994; Sainsbury 2011). Para facilitar la exposición, puede ha-

² Esta fórmula es neutra respecto a varios debates contemporáneos, entre ellos el que concierne a la intensidad del término (por ejemplo, si animal forma parte de ella), así como el que concierne a su extensión (por ejemplo, si se aplica más allá del caso humano). Por ello, es la fórmula que se adoptará en lo sucesivo.

blarse de la regla de la reflexividad en el uso de “yo” como sujeto. La clave de la misma está en el adverbio “únicamente”. Pues es obvio que todos los usos de “yo” se rigen por dicha regla, incluido el que se ha denominado indirecto. Así, cuando en *De compras* el cliente del supermercado expresa uno de sus pensamientos diciendo “Estoy ensuciando la tienda”, “yo” refiere al emisor de la preferencia. Pero al mismo tiempo, dicho pensamiento está mediado por otro, en el que el sujeto se reconoce como satisfaciendo una descripción definida (“Yo soy el responsable del reguero de azúcar”). Luego, el uso del pronombre personal en “Estoy ensuciando la tienda” no se rige únicamente por la regla de la reflexividad, sino por esta más el hecho descubierto por el sujeto de que satisface una descripción definida concreta. El punto crucial ahora es que, a diferencia de lo que sucede en casos indirectos como este, habría un uso distinto que sí se rige únicamente por la regla mencionada, con lo que hay aquí una manera de distinguir entre el carácter directo del uso de “yo” como sujeto y el carácter indirecto del uso de “yo” como objeto.

Además de esta, hay otra manera de aclarar en qué sentido el uso de “yo” como sujeto es directo (Evans 1982, cap. 7; Cassam 1997; McDowell 1998; Peacocke 1999, caps. 5 y 6; Bermúdez 2005; Rödl 2007; O’Brien 2007, caps. 5 y 6). Consiste en decir que el uso del pronombre personal de primera persona descansa sobre información especial que el sujeto posee acerca de sí mismo y que solo él puede poseer. El carácter especial de la información no radica en el contenido *per se*, sino en que se obtiene mediante mecanismos epistémicos accesibles solo a uno mismo. De este modo, obtener la información en cuestión garantiza que se trata de información acerca de uno mismo. Por una parte, como al tratarse de información especial en este sentido no hay opción de que el sujeto de la predicación sea otro que uno mismo, no se requiere de información adicional, como la de que uno satisface una determinada descripción definida, es el portador de un nombre, o es el blanco de un pronombre demostrativo. Tampoco se precisa de la habilidad para rastrear la presencia continuada de uno mismo a lo largo y ancho del tiempo y los mecanismos epistémicos mencionados; a diferencia de lo que sucede cuando se atiende perceptivamente a otros. Nuevamente, como se trata de información que el sujeto solo puede poseer acerca de sí mismo, la habilidad en cuestión se vuelve redundante. Por tanto, puede hablarse de un uso directo de “yo”, en lugar del uso indirecto como objeto. Por otra parte, como el uso de “yo” como sujeto requiere de la existencia de algún tipo de información, se trata de una alternativa a la propuesta del párrafo anterior, pues se piensa que el uso directo de “yo” se rige por dicha regla *más* el hecho reconocido por el sujeto de que es el único poseedor de información especial sobre sí mismo.

Esta información es de distintos tipos, incluidos los siguientes:

- Información basada en la propiocepción y la cinestesia: por ejemplo, la relacionada con la propia posición corporal (erguida, sentada o tumbada), o con la posición de las extremidades respecto del resto del cuerpo; así como la información acerca de las propias sensaciones corporales, por ejemplo, de frío o calor (Evans, Cassam).
- Información sobre la propia localización obtenida a partir de la percepción del mundo, como cuando juzgo “Estoy delante de la puerta de casa” al ver justamente la puerta de mi casa frente a mí (Evans), suscrita por la habilidad para integrar una concepción subjetiva (egocéntrica) del entorno en un mapa objetivo del mismo (Evans, Bermúdez).
- Información sobre las propias creencias a partir de la conciencia de experiencias (percepciones, recuerdos) o pensamientos propios (Peacocke).
- Información obtenida al determinar racionalmente qué hacer o qué juzgar, en presencia de distintas opciones (Rödl, O’Brien).

Lo que aglutina tipos tan variados de información es el hecho de que, como se trata de información que solo puede ser acerca de uno mismo, el uso correcto del pronombre personal de primera persona no deja abierta la identidad del sujeto en cuestión, y por ello ni se precisa del reconocimiento expreso de uno entre varios candidatos posibles, ni se puede caer en el error de identificación del sujeto. De este modo, al apelar a la existencia de información especial sobre uno mismo se explicaría la característica señalada por Wittgenstein como peculiar al uso de “yo” como sujeto. Ahora bien, el mismo efecto se consigue apelando a la regla de la reflexividad en el uso de “yo”, pues tampoco esta deja opción a que el referente sea otro que el autor de la preferencia. En ese caso, si ambas propuestas sobre la fijación de la referencia satisfacen la característica distintiva del uso de “yo” como sujeto, ¿cuál de ellas es preferible?

La pregunta contiene una presuposición: a saber, que una u otra propuesta es correcta, pero lo que se va a defender a continuación es que ambas han de ser desechadas. La razón estriba en la manera equivocada como glosan la característica distintiva del uso de “yo” como sujeto. Como se ha señalado desde el principio del artículo, lo que caracteriza tal uso es que no hay error posible de identificación del sujeto de la predicación. Los defensores de las dos propuestas anteriores lo glosan

diciendo que en el uso de “yo” como sujeto la identificación correcta del sujeto de la predicación está garantizada; o lo que viene a ser lo mismo, que el uso de “yo” como sujeto es inmune a los dos errores siguientes: predicar algo del sujeto equivocado y predicar algo de un sujeto inexistente. Ahora bien, no está claro que la caracterización inicial (en términos de ausencia de error posible de identificación) y la glosa (en términos de garantía de referencia correcta o de inmunidad al fallo referencial) sean lo mismo. En el resto de esta sección se explica por qué.

El sentido último de la glosa es que, dados los mecanismos de fijación de la referencia del pronombre personal de primera persona, el usuario del pronombre en una ocasión dada refiere siempre de manera correcta, en vez de incorrecta. Ahora bien, esto presupone la posibilidad de describir las condiciones que, si se dieran (lo cual no es el caso), harían verdadera la afirmación de que ha habido un fallo referencial. Si no pudieran describirse dichas condiciones, no se habría dado contenido a la noción de fallo referencial, ni tampoco a la de garantía contra el fallo referencial. Pues bien, justamente esto es lo que sucede.

Para ver que es así, considérense algunos presuntos fallos referenciales en el uso de “yo” como sujeto. Por ejemplo, si alguien tuviera ahora mismo los pensamientos (*n.b.* autoconscientes) que se expresan diciendo “Soy Napoleón” (Sainsbury 2011:259) o “Estoy hecho de un cristal transparente” (Campbell 1994:126), se tendrían pensamientos obviamente falsos, pero no por fallo referencial, especialmente si como se ha sugerido arriba el mecanismo que fija la referencia de “yo” (implícito en la verbalización de ambos pensamientos) es únicamente la regla de la reflexividad. Según esta, al tener cualquiera de estos pensamientos, el usuario del pronombre estaría refiriendo correctamente a sí mismo, por mucho que la concepción que tuviera de qué o quién es fuera un completo disparate o el resultado de algún tipo de alucinación. Lo importante ahora es lo que esto muestra: a saber, que si la regla de la reflexividad es el mecanismo que fija la referencia del uso como sujeto del pronombre personal de primera persona, entonces no hay manera de describir las condiciones que harían verdadera la afirmación de que hay un fallo referencial. Cuando se hace un intento por describir tales condiciones (como en los ejemplos sugeridos), se fracasa irremediablemente. Pero si no se ha dotado de contenido a la noción de fallo referencial, tampoco cabría hablar de garantía contra el fallo referencial.

Quizás se piense que esta conclusión es precipitada, por dos razones. Primero, porque en los ejemplos sugeridos no se hace un uso estándar de la regla de la reflexividad, ya que quien tuviera los pensamientos mencionados estaría cercano a la locura (transitoria, si no permanente), y no hay por qué aceptar que en esas condiciones se preserva intacta la competencia cognitiva recogida en la regla. Segundo, porque

hay usos estándar de la regla tal que esta no es suficiente para fijar la referencia correcta en el uso de “yo” como sujeto.

Con el fin de mostrar que no hay precipitación en la conclusión anterior, considérense varios presuntos ejemplos de fallos referenciales, según la literatura reciente. Por ejemplo, el siguiente: si en un auditorio abarrotado de gente un micrófono de ambiente recoge la opinión de uno de los presentes (“Yo opino que...”), en ausencia de signos deícticos adicionales queda indeterminado a quién se hace referencia; por lo tanto, la preferencia resulta vacía (de Gaynesford 2004:147). Aunque ejemplos como este muestran que la ausencia de signos deícticos no permite a otros identificar al hablante, de ahí no se sigue que el sujeto haya dejado de hacer referencia correcta al sujeto de la predicación al decir “yo”. Por lo tanto, no hay vacío referencial.

Otros autores han traído a colación ejemplos de identificación errónea del sujeto de la predicación por fallo en los mecanismos mediante los cuales se obtiene información especial acerca de uno mismo. Por ejemplo, juzgo (puede hacerlo cualquiera de los lectores) que estoy delante de la puerta de mi casa cuando los órganos visuales del cuerpo de otro reciben información de la puerta de mi casa (Strawson 1959:90); juzgo que estoy sentado cuando recibo información propioceptiva de la posición del cuerpo de otro (Campbell 1994:127); y finalmente, juzgo que estoy cogiendo un bolígrafo porque al determinar racionalmente hacerlo, el cuerpo de otro realiza los movimientos correspondientes (O’Brien 1995:247). En cada uno de estos ejemplos parecería que los mecanismos epistémicos empleados proporcionan información no sobre uno mismo, sino sobre otros, con lo que en los juicios correspondientes se habría producido un fallo referencial. Es decir, en las condiciones descritas, los pensamientos que se expresarían diciendo “Estoy en frente de mi casa”, “Estoy sentado” o “Estoy cogiendo un bolígrafo” no versarían sobre uno mismo, sino sobre otros, a pesar de provenir de mecanismos epistémicos que en condiciones estándar solo proporcionan información sobre uno mismo. Por ello mismo, contarían como casos en los que se ha producido un fallo referencial; es decir, se ha identificado erróneamente el sujeto de quien es correcto decir que está enfrente de mi casa, está sentado o coge un bolígrafo. Así pues, aparentemente se habrían descrito las condiciones que habrían de darse para la referencia incorrecta del uso de “yo” como sujeto: en general, que los mecanismos de obtención de información sobre uno mismo funcionen de forma no estándar.

Pero esto son solo apariencias, pues aunque en las situaciones descritas se estaría recibiendo información (visual, propioceptiva o agencial) procedente del cuerpo de otro, según la descripción que daría un observador externo; sin embargo, no se estarían teniendo las experiencias visuales, propioceptivas y agenciales de otros, que

es lo que tendría que suceder para que se hubiera confundido al sujeto de la predicación. Así pues, las situaciones descritas son atípicas, pero no porque permitan dar contenido a la noción de fallo referencial en el uso de “yo” como sujeto. Nótese que quienes apelan a la existencia de mecanismos epistémicos especiales para fijar la referencia del pronombre personal de primera persona no renuncian a la regla de la reflexividad en el uso de “yo”; simplemente rechazan que la regla por sí sola explique el carácter directo del uso correcto de “yo” como sujeto. Pero es justamente esto lo que ahora se vuelve en su contra, pues en aplicación de la regla el sujeto se refiere a sí mismo en las situaciones descritas, a pesar de recibir información (visual, propioceptiva o agencial) de manera atípica.

Una situación distinta sería aquella en la que los distintos mecanismos epistémicos mencionados proporcionaran información de varios cuerpos diferentes (Evans 1982:250). En tal situación parecería que se ha producido un fallo por vacío referencial, pues el pronombre personal de primera persona se usa para referir al único sujeto que recibe información del conjunto de mecanismos epistémicos, pero no habría tal sujeto. Pero, aunque no hay un único cuerpo como origen del conjunto de la información, con ello no se muestra la existencia de un vacío referencial. Es decir, al referirse a sí mismo, el sujeto tiene en cuenta la información procedente de cuerpos distintos. Por lo tanto, aunque la situación supondría un reto a la noción ordinaria de cuerpo propio, no se habría dado contenido a la noción de fallo referencial, ni por tanto a la de garantía contra el mismo.

La conclusión final es que, con independencia de si para dar cuenta del carácter directo del uso de “yo” como sujeto se suscribe únicamente la regla de la reflexividad en el uso de “yo” o la regla más cierta información especial acerca de uno mismo, no se ha justificado la idea de que dicho uso esté garantizado contra el fallo referencial. Para hacerlo, habría que mostrar cuáles son las condiciones que, si se dieran, contarían como fallos referenciales, pero no hay tales condiciones. El análisis de los ejemplos de los últimos párrafos muestra que lo que parecen ser casos de fallo referencial en realidad son situaciones en las que uno refiere correctamente a uno mismo, por muy disparatada o alucinatoria que sea la concepción que uno tiene de sí mismo, o por inusual que sea la procedencia de la información (visual, propioceptiva o agencial) obtenida. Por consiguiente, la noción de fallo referencial carece de contenido, y en consecuencia también la de garantía contra el fallo referencial.

Rechazar que el uso de “yo” como sujeto conlleva garantía de referencia correcta (o inmunidad al fallo referencial) es contrario a la ortodoxia dominante en la literatura actual sobre el tema (véase, entre otros, Strawson 1994; Campbell 1994; O’Brien 2007). Pero rechazar tal garantía no implica negar la distinción entre el uso de “yo” como sujeto y el uso como objeto, a pesar de que es obvio que el uso

de “yo” como objeto no conlleva la garantía (como mostró el ejemplo de la melé de la sección 1). Según la caracterización inicial de la distinción, en el uso de “yo” como sujeto no hay error posible de identificación del sujeto de la predicación. Cuando esto no se glosa diciendo que la referencia correcta está garantizada (o que hay inmunidad al fallo referencial), lo que queda es que el uso de “yo” como sujeto no permite distinguir entre referencia correcta e incorrecta, a diferencia de lo que sucede en el uso de “yo” como objeto. Por consiguiente, se puede rechazar que el uso de “yo” como sujeto conlleve garantía contra el fallo referencial, sin negar la diferencia con el uso de “yo” como objeto.

Una consecuencia de todo esto es que es erróneo explicar la diferencia entre ambos usos del pronombre personal de primera persona diciendo que son dos usos referenciales distintos; en concreto, dos maneras diferentes de referir a la misma entidad. La explicación descansa sobre la idea de que el uso como sujeto disfruta de la garantía mencionada, pero como esta idea ha resultado hueca, también lo es la explicación. La alternativa es entender la idea de que no hay error posible de identificación del sujeto de la predicación de otra manera, sin invocar la noción de referencia. Hacer esto no sería actuar de manera *ad hoc*, como muestra el siguiente ejemplo.

Si al fútbol le quitamos las porterías, dejando el resto de reglas intactas, tenemos un deporte diferente que podría llamarse *fútbol**. ¿Cuál sería la diferencia entre ambos deportes? Si se dijera que en el fútbol* se gana siempre (o alternativamente, que se es inmune a la derrota), porque nunca se falla al tirar a puerta, la respuesta tendría su gracia, pero sería engañosa, además de inútil. ¿Por qué? Porque al eliminar la portería no se ha caracterizado en qué consiste ganar, en vez de perder, al jugar al fútbol*, con lo que la respuesta no serviría para distinguir entre ambos deportes. Por la misma razón, no se caracterizaría la diferencia entre ellos diciendo que hay dos maneras distintas de ganar marcando goles, pues sin portería no está claro qué sería un gol. Por eso, una respuesta mejor sería decir que mientras que en el fútbol hay que marcar más goles que el contrario para ganar, en el fútbol* no. La respuesta es mejor, pero no es plenamente informativa, mientras no se aclare qué es ganar en el fútbol*, o cuál es el objetivo si no marcar goles. De todos modos, sería el principio de una respuesta no engañosa a la pregunta por la diferencia entre el fútbol y el fútbol*.

Algo parecido sucede cuando se defiende, como se ha hecho en esta sección, que la diferencia entre el uso de “yo” como sujeto y el uso de “yo” como objeto no es la diferencia entre dos usos referenciales distintos, en concreto dos maneras distintas de referir a la misma entidad. En el mejor de los casos, esta es una explicación parcial de la diferencia. Pero para reivindicar la distinción establecida por Wittgenstein

entre ambos usos del pronombre personal de primera persona, hay que hacer algo más, si no se quiere que la distinción se vuelva incluso más misteriosa: a saber, se ha de explicar de qué tipo es el uso de “yo” como sujeto, si no referencial. En la sección siguiente se hace una propuesta al respecto.

4. El uso expresivo de “yo”

Lo que se va a defender en esta sección es que la distinción entre el uso de “yo” como sujeto y el uso como objeto radica en que, si bien el segundo es un uso referencial, el primero es un uso expresivo. Decir que el uso de “yo” como objeto es referencial no es controvertido, por lo que a continuación se va a poner el foco en explicar el uso expresivo de “yo”. En consonancia con lo señalado arriba, lo que se expresa en dicho uso es la autoconciencia; es decir, la capacidad para ser consciente de uno mismo como tal sin recurrir a la autoidentificación que subyace al empleo de la información adicional proporcionada por una descripción definida, un nombre propio o un demostrativo, o de una habilidad perceptiva para el autorrastreo. Por lo tanto, lo que se ha de explicar es la idea de que el uso de “yo” como sujeto expresa la autoconciencia del usuario, sin ser un recurso autorreferencial.

Para empezar, considérese la idea mencionada ya de que el uso correcto de “yo” como sujeto es expresión paradigmática de autoconciencia. Paradigmática, pero no exclusiva; ya que se puede expresar autoconciencia de otras maneras, incluidas algunas no lingüísticas, como el comportamiento corporal. Así, cuando en *La asamblea* algunos de los asistentes responden a la pregunta del orador (“¿Quién está de acuerdo con la iniciativa?”) solo levantando la mano, o levantando una mano mientras apuntan a sí mismos con la otra, están expresando el mismo pensamiento autoconsciente que otros expresan diciendo “Yo” o “Yo estoy de acuerdo”. También lo hacen quienes responden “Sí” a la pregunta. Por lo tanto, puede haber expresión de autoconciencia sin necesidad de emplear el pronombre personal de primera persona. Y con todo, el uso adecuado de dicho pronombre es la expresión paradigmática de autoconciencia, al menos en los sujetos humanos adultos normales. Es así porque se trata del recurso más claro (por convencional) del que disponen estos para expresar la competencia cognitiva en cuestión.³

¿Pero en qué consiste dicha competencia? Es tentador responder que consiste en la referencia a uno mismo como sí mismo para hacer alguna afirmación pertinente

³ Una consecuencia de lo afirmado en este párrafo es que la competencia cognitiva es en principio extensible a seres no lingüísticos, aunque aquí no se va a entrar a discutir las condiciones de la extensión.

en el contexto de emisión; en el ejemplo anterior, hacer saber al orador que uno está de acuerdo con su iniciativa. Pero quienes responden a la pregunta del orador levantando la mano o diciendo “Sí” consiguen el mismo efecto sin hacer referencia a sí mismos, y su comportamiento es claramente autoconsciente. Por lo tanto, la competencia en cuestión no puede consistir en la autorreferencia para de ese modo hacer una afirmación sobre uno mismo que sea pertinente en el contexto de emisión.

Una alternativa mejor es la siguiente: se hace saber al orador que uno está de acuerdo con su iniciativa mostrándose, lo cual puede hacerse mediante el uso del pronombre personal de primera manera, mediante otros recursos lingüísticos, o incluso haciendo un gesto apropiado en silencio. En ese caso, si al decir “Yo” o “Yo estoy de acuerdo” lo que se hace es mostrar el acuerdo con el orador, ni se está haciendo una afirmación acerca de uno mismo, ni se está haciendo referencia a uno mismo con el uso del pronombre. Como en la diferencia entre leer una crónica de un evento y presenciar el evento mismo, así en el caso presente. En la crónica se usa el lenguaje para hacer referencia a los participantes en el evento; pero al testigo ocular se le muestra el evento mismo. Por consiguiente, la alternativa al uso referencial de “yo” como sujeto en *La asamblea* es el uso expresivo; es decir, el uso para mostrar el acuerdo con el orador.

Lo mismo podría decirse de los ejemplos de uso de “yo” como sujeto propuestos por Wittgenstein, como “Veo tal-y-tal”, “Oigo tal-y-tal”, “Siento dolor de muelas” y “Creo que va a llover”. Así, puede mostrarse el dolor de muelas que se siente mediante una queja, mediante una mueca, mediante una combinación de queja y mueca, y también diciendo “Siento dolor de muelas”. Al quejarse, uno no es el cronista del propio dolor; ni tampoco cuando usa el lenguaje para quejarse, diciendo con el tono adecuado “Siento dolor de muelas”. Análogamente, si se respondiera a la pregunta “¿Qué tiempo crees que va a hacer mañana?” diciendo “Creo que va a llover”, tras considerar la evidencia disponible (lo que indica el barómetro, la información de la AEMET, etc.), lo que se está haciendo es mostrar la creencia a la que se ha llegado. De manera parecida, se puede decir “Veo tal-y-tal” para mostrar el contenido de la experiencia perceptiva que se está teniendo, y como este individúa la experiencia misma, al hacerlo se está mostrando esta. Por lo tanto, en cada uno de estos ejemplos puede hablarse de un uso expresivo de “yo”; es decir, un uso en el que no se hace referencia a uno mismo, sino en el que se muestran sensaciones, creencias o experiencias perceptivas.

Contra esta forma de entender el uso de “yo” como sujeto no vale replicar que hay otros usos referenciales de “yo”, incluso de las mismas oraciones. Así, se puede atender al propio comportamiento corporal, incluido el lingüístico, como lo haría

otro, y afirmar sobre esa base que uno tiene determinadas sensaciones, creencias o experiencias perceptivas, para lo cual se usarían exactamente las mismas oraciones (“Siento dolor de muelas”, etc.) que en el uso expresivo de “yo”. Pero de aquí lo único que se sigue es que hay una dualidad de usos de “yo”; no que no hay un uso expresivo.

Asimismo, podría argumentarse que el único sentido en el que puede mostrarse lingüísticamente un dolor u otro estado mental mediante una emisión en primera persona del tipo “Siento dolor” es por la función referencial de los componentes de la emisión, incluido el pronombre “yo”. Por lo tanto, el uso expresivo de “yo” sería una variedad del uso referencial. Aceptar esto implicaría abrazar el modelo del cronista en el uso de “yo”. Pero, por una parte, si esto no es un caso más de la falacia descriptiva denunciada por Austin, se le parece mucho. Así, conviene recordar que uno de los ejemplos usados por Austin (1961) contra la falacia descriptiva es “Lo siento”, que en algunas ocasiones puede ser una disculpa, mientras que en otras puede ser una descripción (al estilo del cronista) del propio estado de ánimo. Por otra parte, la idea misma de un vehículo comunicativo que expresa intrínseca (o no relacionamente) un determinado contenido doloroso (u otro estado mental) no solo no es incoherente, sino que tiene múltiples ventajas. Un vehículo tal expresaría sensaciones y otros estados mentales en ausencia de referencia. (Para una detallada defensa de una concepción no relacional de la expresión, véase García Rodríguez 2021).

Así pues, puede generalizarse el análisis precedente del modo siguiente. En el uso de “yo” como sujeto se expresa la propia condición mental, no como lo haría un cronista, a saber, dando un informe, sino de la manera directa como solo puede hacerlo el sujeto de cuya condición mental se trata, a saber, mostrándola. Al usar el pronombre personal de primera persona para mostrar su condición mental, el sujeto manifiesta ser consciente de que se trata de la propia condición mental; por lo tanto, manifiesta autoconciencia. Ahora bien, esta capacidad no ha de entenderse como una forma de acceso sustentada por un mecanismo epistémico especial, como en la propuesta rechazada en la sección anterior. Concebida como una capacidad epistémica especial, la autoconciencia aboca en el carácter referencial del uso de “yo” como sujeto, que ha sido impugnado por llevar a la idea vacía de que es un uso que está garantizado contra el fallo referencial. Más bien, la autoconciencia ha de entenderse como una capacidad expresiva; dicho de nuevo, como la capacidad para mostrar la propia condición mental reconocida como tal.

Nótese que, a pesar de las apariencias, “reconocida” no es una locución epistémica que reintroduce el mecanismo epistémico especial impugnado; como tampoco lo es la locución “ser consciente de la propia condición mental”. La influencia del

modelo epistémico de la sección anterior induce a pensar otra cosa, pero en realidad lo que las locuciones hacen es señalar que la autoconciencia radica en la forma como se muestra la propia condición mental; por lo tanto, que es una capacidad expresiva. Así, con ambas locuciones se insiste en la idea de que no cualquier modo de mostrar la propia condición mental cuenta como expresión autoconsciente; por lo tanto, tampoco cualquier modo de usar el pronombre personal de primera persona. Para empezar, puede hacerse de manera distraída (o medio distraída), en cuyo caso no se manifiesta autoconciencia, o al menos no plenamente; como cuando alguien realiza una acción rutinaria sin prestarle atención y luego es incapaz de decir si lo ha hecho o no. Además, el uso del pronombre puede descansar sobre una descripción definida, un nombre propio, un demostrativo o una habilidad para el autorrastreo, como en los casos mencionados en secciones anteriores; y tales usos del pronombre tampoco manifiestan autoconciencia.

En resumen, pues, según la alternativa que se ha defendido aquí, la diferencia entre el uso de “yo” como sujeto y el uso como objeto radica en que, a diferencia del segundo, el primero es un uso expresivo, pues es la manera paradigmática como un sujeto muestra la propia condición mental reconocida como tal. Entendida de este modo, la diferencia satisface la caracterización inicial de Wittgenstein; en concreto, permite explicar por qué en el uso de “yo” como sujeto no hay error posible de identificación del sujeto de la predicación. La razón estriba en que el error simplemente no ha lugar, puesto que con dicho uso de “yo” no se hace referencia identificadora a nadie. Al tiempo se reivindica la propia distinción entre dos usos de “yo”, en la medida en que esta permite explicar el fenómeno de la autoconciencia: lo que vuelve singular al pensamiento autoconsciente (por ejemplo en *La asamblea*) y lo separa de otras variedades de pensamiento sobre uno mismo es que aquel, y solo aquel, puede ser mostrado como el pensamiento autoconsciente que es por el sujeto del mismo mediante el pronombre personal de primera persona (aunque no exclusivamente de ese modo, dependiendo de la complejidad del pensamiento en cuestión). Así pues, al esclarecer la noción de autoconciencia, la contraposición entre el uso expresivo de “yo” como sujeto y el uso referencial de “yo” como objeto esclarece el modo como los sujetos están situados en el mundo; a saber, el modo expresivo. Por todo ello, se concluye ahora que el uso de “yo” como sujeto es un uso expresivo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anscombe, G.E.M. (1975). The first person. Reimpreso en Q. Cassam (ed.), *Self-knowledge*. Oxford University Press, pp. 140-159.
- Austin, J.L. (1961). Performative utterances, *Philosophical papers*, Oxford University Press.
- Bermúdez, J.L. (2005). Evans and the sense of 'I', en Bermúdez (ed.), *Thought, reference and experience: Themes from the philosophy of Gareth Evans*. Clarendon Press, pp. 164-194. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199248964.003.0006>
- Campbell, J. (1994). *Past, space and self*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/5262.001.0001>
- Cassam, Q. (1997). *Self and world*. Clarendon Press.
- de Gaynesford, M. (2004). On referring to oneself, *Theoria*, vol. LXX, pp. 121-161. <https://doi.org/10.1111/j.1755-2567.2004.tb00986.x>
- Evans, G. (1982). *The varieties of reference*. Clarendon Press.
- García Rodríguez, Á. (2021). How emotions are perceived, *Synthese* (en prensa). <https://doi.org/10.1007/s11229-021-03209-1>
- McDowell, J. (1998). Referring to oneself. Reimpreso en *The Engaged Intellect*. HUP, pp. 186-203.
- O'Brien, L. (1995). The problem of self-identification, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 95, pp. 235-251. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/95.1.235>
- O'Brien, L. (2007). *Self-knowing agents*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199261482.001.0001>
- Peacocke, Ch. (1979). *Being known*. Oxford University Press. pp. 33-50 <https://doi.org/10.1093/0198238606.001.0001>
- Perry, J. (1979). The problem of the essential indexical. Reimpreso en *The problem of the Essential Indexical and Other Essays*. Oxford University Press.
- Rödl, S. (2007). *Self-consciousness*. HUP.
- Sainsbury, R.M. (2011). English speakers should use 'I' to refer to themselves, en A. Hatzimoyisis (ed.), *Self-knowledge*. Oxford University Press. pp. 246-260. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199590728.003.0013>

Strawson, P. (1959). *Individuals: An essay in descriptive metaphysics*. Methuen.

Strawson, P. (1994). "The first person - and others", en Q. Cassam (ed.), *Self-knowledge*. Oxford University Press. pp. 210-215.

Wittgenstein, L. (1958). *The blue and brown books*. Blackwell.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.004>
Bajo Palabra. II Época. N° 28. Pgs: 81-102

*Me aburro luego existo.
La constitución ontológica de la
individualidad desde el aburrimiento*

*I get bored, therefore I am. The ontological
constitution of individuality from boredom*

JOSEFA ROS VELASCO

Universidad Complutense de Madrid
josros@ucm.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.005>
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 103-134
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2763-1366>



Recibido: 30/06/2021

Aceptado: 12/11/2021

Este artículo fue posible gracias a mi participación en el proyecto de investigación
Institución y Constitución de la Individualidad: Aspectos Ontológicos,
Sociales y de Derecho (PID2020-117413GA-I00 / AEI / 10.13039 / 501100011033)
financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.



Resumen

El aburrimiento es un estado de malestar que conduce a quien lo experimenta a reaccionar frente a la situación que lo genera, primero a través de su exploración y, después, instando al cambio, para poner fin a la molestia que provoca. Siguiendo lo anterior, la literatura especializada muestra que el componente reactivo que reside en la experiencia del aburrimiento es parte constitutiva de la individualidad y la identidad. En este artículo se presenta este marco teórico de manera sistematizada y se plantea un caso de estudio a partir de la constitución de la personalidad excéntrica como respuesta al aburrimiento.

Palabras clave: aburrimiento, excéntrica, exploración, identidad, individualidad.

Abstract

Boredom is a state of discomfort that leads the person who experiences it to react to the situation that generates it, first through its exploration and, later, by urging to change it, to put an end to the annoyance it causes. Following the above, the specialized literature shows that the reactive component in the experience of boredom is a constitutive part of individuality and identity. In this article this theoretical framework is presented in a systematic way and a case study is shared based on the constitution of the eccentric personality in response to boredom.

Keywords: boredom, eccentricity, exploration, identity, individuality.

1. Introducción

Decía Kierkegaard, en *O lo uno o lo otro* (2006a:294), que el aburrimiento era “la raíz de todo mal”. No en balde ha sido considerado el castigo de la humanidad a lo largo de la historia (Ros Velasco 2022a, 2022b). Los antiguos lo vieron como un estado vergonzoso resultante de la falta de dedicación a la *polis* y al autocultivo (Leslie 2009). En el Medioevo, se incluyó en la lista de los pecados capitales bajo la forma de la *acedia*. Durante la modernidad, representó la negación de la ética capitalista del trabajo y se llegó a convertir, a finales del XIX, en la *enfermedad* de occidente. Todavía en la actualidad, algunos tipos de aburrimiento pueden llegar a entenderse como patológicos desde la salud mental (Ros Velasco 2022a, 2019a).

Pero también hubo periodos en los que el aburrimiento se revalorizó. Por ejemplo, para la ética epicúrea, el alcance de la virtud precisaba de una ganancia de tiempo libre que posibilitase la ociosidad en la que nace el aburrimiento (Leslie 2009). En el Renacimiento, el aburrimiento, en su forma compleja, emparentado con la melancolía e incluso con la depresión, se “glamorizó” (Solomon 2014:295), porque de su experiencia, se decía, nacía la personalidad profunda, interesante, reflexiva: la del genio. Hoy en día, del mismo modo, hay quienes defienden que el aburrimiento es positivo porque nos hace ser más creativos e inteligentes (Ros Velasco 2021a).

¿En qué quedamos? Esta no es una pregunta fácil de responder sin antes explicar qué es el aburrimiento, cuáles son sus causas y sus consecuencias y cómo son las distintas experiencias y formas del aburrimiento. Se trata de un paso necesario para introducir uno de los marcos teóricos desde los que se estudia el aburrimiento en el siglo XXI y que postula que este estado de malestar está atravesado por un componente reactivo que, de alguna manera, contribuye a la constitución de la individualidad. Y no solo eso. Llevado al extremo, desde esta perspectiva, el aburrimiento puede ser capaz de configurar un tipo de individualidad compartida que da lugar a toda una comunidad emocional con una misma identidad. A partir de esta mirada, el aburrimiento se comprende no desde parámetros morales, sino funcionales en sentido antropológico y psicológico.

En este ensayo presento una síntesis de los postulados que dan forma al marco teórico desde el que se concibe el aburrimiento como estado reactivo conducente a

la formación de la identidad y la individualidad y que da lugar a la unión de sujetos con una misma individualidad en la colectividad. El objetivo es dar a conocer el concepto de aburrimiento reactivo y su importancia a la hora de analizar la configuración de las identidades y la constitución de las individualidades, así como la unión de estas en colectivos. El diseño y la metodología del estudio se detallan a continuación.

Primero (1) esbozaré una tipología inédita y original del aburrimiento que servirá para allanar el camino hacia la comprensión del significado y las implicaciones del aburrimiento reactivo. Después, (2) sistematizaré las aproximaciones al fenómeno del aburrimiento como estado reactivo disponibles en la literatura especializada. De seguida, (3) haré lo propio con la literatura conocida a partir de la que se construye la tesis de que el componente reactivo del aburrimiento es esencial en la conformación de la identidad y la individualidad. Inmediatamente, (4) mostraré cómo algunas formas de aburrimiento, en determinados contextos, acaban por unir al conjunto de los individuos cuya identidad ha sido configurada a través de su experiencia en una misma comunidad emocional que responde al aburrimiento compartido de las formas más variopintas en dependencia del contexto. En la penúltima sección (5) expondré un caso de estudio sobre la emergencia de la personalidad excéntrica a finales del siglo XIX y principios del XX como respuesta al aburrimiento a nivel individual y colectivo. Finalmente, (6) resumiré las claves del ensayo y sus implicaciones.

En todo momento me valdré, para cumplir con los objetivos marcados, del conocimiento recabado en torno a los Estudios de Aburrimiento y a la literatura especializada desde la filosofía, la psicología y la literatura tras más de una década de trabajo intensivo en esta materia. Así las cosas, la elección y exposición de fuentes será exhaustiva hasta donde permite mi propia experiencia, pero no estará basada en un modelo de revisión literaria sistemática.

2. Tipología del aburrimiento

El aburrimiento es un estado que todos los seres vivos con un nivel de desarrollo cognitivo suficiente experimentamos con mayor o menor frecuencia, en todo lugar y tiempo, dependiendo tanto de factores exógenos, que obedecen a las posibilidades del entorno, como endógenos, relacionados con la propia personalidad individual. Se caracteriza por ser molesto hasta el punto de que no podemos ignorarlo y nos vemos obligados a hacer cualquier cosa para desasirnos de él. Estas palabras describen lo que es, en general, la experiencia más común del aburrimiento. Sin embargo,

no existe una definición consensuada de este estado por parte de los expertos que se encargan de estudiar el aburrimiento (Ros Velasco 2019b).

Pero ¿es realmente necesario definir el aburrimiento? Lo es, al menos si queremos encontrarnos en todo momento hablando de lo mismo y no de algo que se le parezca. En la década que llevo estudiando el aburrimiento, he tenido muchas oportunidades de escribir y hablar sobre él. Sin embargo, nunca me esforzaba en proponer una definición inicial de una palabra que se aplica a tantos estados diferentes pero emparentados. Incluso rehuía el tener que hacerlo (Ros Velasco 2019b). Por una parte, me parecía que esto del aburrimiento era algo obvio que todos habíamos padecido alguna vez, algo de lo que cualquiera puede tener experiencia, con distinta intensidad, en dependencia de esos mencionados factores endógenos y exógenos. Por otra parte, era consciente de la inexistencia de una definición consensuada con la que todos los expertos se sintiesen cómodos y prefería no entrar en ese terreno pantanoso. El tiempo me ha demostrado, sin embargo, que, cuando se habla del aburrimiento, es imprescindible trabajar sobre un mismo significado; o sobre muchos, tantos como formas del aburrimiento podemos encontrar, pero siempre sabiendo en qué plano nos encontramos (Ros Velasco 2021b).

La Real Academia de la Lengua Española define el aburrimiento como *cansancio del ánimo originado por falta de estímulo o distracción, o por molestia reiterada*. Esta aproximación no hace ni de lejos justicia a los años de trabajo que los investigadores han dedicado a dar con una definición del aburrimiento. Los resultados de ese esfuerzo se han materializado recientemente en la propuesta holista del llamado *Meaning and Attentional Components Model* (Modelo de Componentes de Significado y Atención) que responde a las siglas MAC en inglés (Westgate y Wilson 2018). Según el mismo (2018:689), el aburrimiento es

el resultado de (a) un componente atencional, a saber, un desajuste entre las demandas cognitivas y los recursos mentales disponibles y (b) un componente significativo, a saber, un desajuste entre la actividad y los objetivos valorados (o la total ausencia de objetivos valorados).

Esto puede parecer un tanto complejo de entender, pero, expresado de forma más afable, lo que Westgate y Wilson vienen a decir es que el aburrimiento es un estado desagradable que “aparece cuando los sujetos se sienten incapaces o reacios a comprometerse cognitivamente con una actividad” (2018:693), “queriendo, sin embargo, estarlo, aunque no se conozca esa actividad”, según explican John Eastwood y sus colegas (2012:483). Y ello en dependencia tanto de condicionantes ambientales (que conllevan, por hipostimulación o hiperestimulación, a la ruptura del flujo entre el sujeto y el entorno), atencionales (que remiten a los problemas

individuales de atención relacionados con la propensión al aburrimiento o *boredom proneness*) o funcionales (que se encargan de informarnos sobre el valor de una tarea o una situación en relación con el esfuerzo que tenemos que hacer para atender a la misma).

En la literatura especializada sobre aburrimiento a esto se le conoce como *state-boredom*; en la filosófica y la artística, como *aburrimiento pasajero* o *aburrimiento sencillo*. Usualmente, se considera que el aburrimiento situacional, dependiente del contexto, desaparece en el momento en que se introducen variaciones en el mismo. Seguro que el lector es capaz de reconocerse en este estado en algún momento de la última semana, incluso en varios. Podría hasta encontrarse en él ahora, mientras lee este ensayo. Algunos podrán referir encontrarse así el día entero. Otros dirán que jamás sienten esto que llamamos aburrimiento situacional porque no tienen tiempo para aburrirse. Quizá sea precisamente esa falta de tiempo la que rezuma, en otros tantos, una sensación de cansancio que coincidimos en llamar tedio o hastío. ¿Es esto último aburrimiento?

Siglos y siglos de investigación en torno a esta casuística (Ros Velasco 2017a) permiten dibujar una suerte de tipología del aburrimiento que puede ayudar a entender este fenómeno tan complejo y, a la vez, tan común (Ros Velasco 2022a). Por ejemplo, más allá de esto que llamamos *state-boredom* en psicología o aburrimiento sencillo o pasajero en filosofía y literatura, existe también lo que se conoce como *chronic boredom*. Esta expresión se utiliza para referir a aquellos individuos cuya propensión al aburrimiento (*boredom proneness*) es tan alta, sea cual sea el motivo —sus rasgos de personalidad o un trastorno de la conciencia, como apuntaban los psicoanalistas (Fenichel 1934; Lewinsky 1943; Greenson 1953), o alguna deficiencia desconocida a nivel neurológico, como dirían los cognitivistas (Hamilton 1981; Hamilton et al. 1984; Hill y Perkins 1985; O’Hanlon 1981; Sundberg 1994; Harris 2000; Danckert y Merrifield 2018)—, que siempre se encuentran aburridos, independientemente de que la circunstancia cambie.

Esto, sin embargo, no es exactamente igual a lo que los intelectuales del pasado llamaron *aburrimiento complejo* o *aburrimiento profundo* en la literatura y la filosofía. El aburrimiento complejo o profundo también tiene que ver con la personalidad y las características individuales del sujeto, así como con el entorno. Sin embargo, su raigambre existencialista lo vincula más con lo que se conoce como el hastío de vivir, el descontento frente a la realidad, el cansancio de la existencia tal y como es, la melancolía.

La diferencia entre aburrimiento crónico y aburrimiento complejo es que el primero solo puede darse de manera individual en dependencia de las características del propio sujeto, mientras que el aburrimiento profundo puede darse individual-

mente, en dependencia de la propia persona y del contexto, o de manera colectiva, cuando todo un grupo de sujetos siente el cansancio frente a lo dado en una determinada circunstancia compartida que no cambia. Lo mismo sucede con el aburrimiento situacional, esto es, puede afectar a uno solo o a muchos.

Además de lo dicho, yo misma he propuesto una nueva mirada para plantear si el aburrimiento dependiente de la situación puede llegar a ser también crónico debido a la falta de cambio en el entorno, independientemente del individuo o del conjunto que lo padece, resultando en ocasiones en la desesperación en la que se gesta el aburrimiento conocido como profundo o complejo (Ros Velasco 2022a). En la Figura 1 ofrezco, por primera vez, un mapa conceptual simplificado de los distintos tipos de experiencias relacionadas con el aburrimiento y la relación que se da entre ellas.

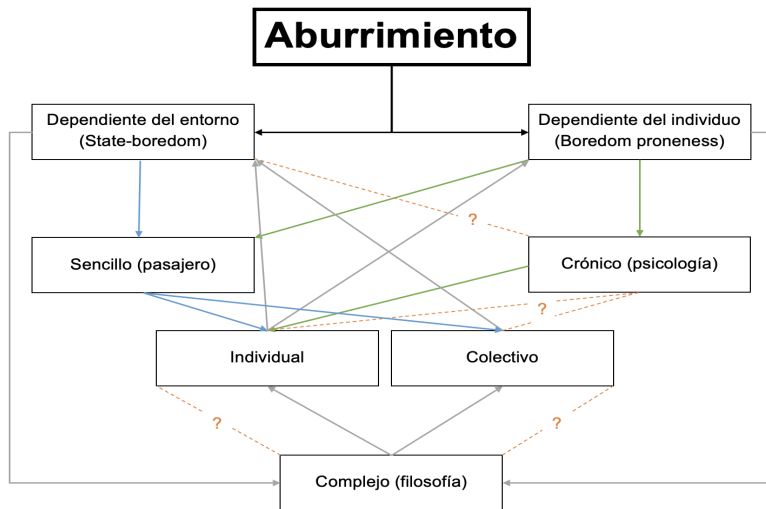


Figura 1. Mapa conceptual simplificado sobre tipologías del aburrimiento y su relación (Ros Velasco 2022a).

Siguiendo esta tipología, el aburrimiento puede tomar algunas de las siguientes formas:

1. Aburrimiento dependiente del entorno, sencillo o pasajero, a nivel individual (un sujeto se aburre en una situación determinada y su aburrimiento desaparece cuando esta cambia).

2. Aburrimiento dependiente del entorno, sencillo o pasajero, a nivel colectivo (un conjunto de sujetos se aburre en una situación determinada compartida y su aburrimiento desaparece cuando esta cambia).
3. Aburrimiento dependiente del individuo, sencillo o pasajero (propensión de cada sujeto al aburrimiento, cuya experiencia desaparece al cambiar el entorno).
4. Aburrimiento dependiente del individuo, crónico (un sujeto se aburre de manera patológica en toda circunstancia o en un alto número de situaciones por razones psíquicas o neurológicas, independientemente de la situación).
5. Aburrimiento dependiente del entorno, crónico, a nivel individual (un sujeto se aburre a causa de una situación que no cambia y ante la que no puede reaccionar, aunque quiera, debido a la propia situación).
6. Aburrimiento dependiente del entorno, crónico, a nivel colectivo (un conjunto de sujetos se aburre a causa de una situación compartida que no cambia y ante la que no pueden reaccionar, aunque quieran, debido a la propia situación).
7. Aburrimiento complejo: cansancio frente a la realidad que genera sensación de sin sentido, en que derivan las experiencias de aburrimiento crónico a largo plazo, tanto a nivel individual como colectivo, y que requieren de reacciones extremas para cambiar la situación.

Estos acercamientos al aburrimiento no son exhaustivos ni tienen en cuenta las variaciones en su experiencia en relación con cada periodo histórico y punto geográfico. Sabemos que *ennui*, *Langeweile* o *noia*, traducciones todas ellas de aburrimiento o *boredom*, son utilizadas indistintamente, cuando, en realidad, cada término nace en el seno de un contexto sociocultural particular, en una época concreta. Así, *ennui* tiene mucho que ver con lo patológico y la metáfora del aburrimiento como enfermedad individual y colectiva que deviene tanto de la situación como del individuo, pero especialmente de la primera. *Langeweile*, sin embargo, está más encaminada hacia la experiencia temporal y encaja con el aburrimiento situacional entendido como aburrimiento sencillo. Estas expresiones, en ocasiones se han empleado para referir al *state-boredom* y en otras al *profound boredom*. Y, aunque no podemos detenernos en todas ellas, es bueno tener en cuenta que existen muchas más experiencias del aburrimiento y relacionadas con el aburrimiento (acedia, bilis

negra, anhedonia, neurastenia...) que no se contemplan en esta tipología (Ros Velasco 2022a). Con todo, este es un buen punto de partida para abordar, a continuación, el componente reactivo del aburrimiento que determina la constitución de la individualidad y la identidad.

3. El doble componente reactivo del aburrimiento

A pesar de las dificultades que entraña el ejercicio de definición del aburrimiento, todos sabemos que la experiencia del aburrimiento es molesta, incluso dolorosa. Cuando nos aburrimos, parece que el tiempo se detiene y la vida se vacía de sensaciones. Mientras estamos aburridos, tenemos la fastidiosa impresión de que el tiempo pasa más despacio. Por el contrario, cuando rememoramos el momento en que lo estuvimos, nos enfrentamos al recuerdo de una experiencia hueca de impresiones que nos trae a la conciencia la cortedad de la vida y la culpabilidad del tiempo desaprovechado, como expresaba Kant (2004) en su *Antropología en sentido pragmático*.

Si bien decía antes que el aburrimiento puede ser muy distinto dependiendo del individuo y del contexto, así como de su intensidad y alcance, lo que no puede negarse es que ese aburrimiento une a todos los que lo padecen en una de las sensaciones más incómodas que pueden experimentarse en esta vida, una tan potente que no puede ser ignorada. El aburrimiento trae consigo la sensación de lo desagradable y de la escasez que se desea dejar atrás. Nos hace sentir una irritación provocada por una “conciencia de sí que se torna incómoda: como conciencia de un sí mismo en punto muerto, superfluo, que no se considera aludido y que no se ha pronunciado sobre nada” (Blumenberg 2011:528).

Los expertos explican que este estado de insatisfacción psicológica es en realidad el resultado del descenso de los niveles de excitación cortical que tiene lugar cuando nos enfrentamos a situaciones o realidades sin interés, monótonas o repetitivas, de acuerdo con la teoría psicodinámica (Lipps 1909), las hipótesis de la excitación (Berlyne 1960; Geiwitz 1966; London et al. 1972), la teoría de flujo (Csíkszentmihályi 1998) y las teorías del significado (Van Tilburg e Igou 2019).

Esa sensación desagradable que no se puede ignorar nos hace reaccionar inevitablemente —a menos que padezcamos un trastorno de aburrimiento crónico por algún motivo de los aducidos más arriba—, pues está en nuestra naturaleza y la de todas las criaturas huir del dolor. El aburrido pronto empieza a ser consciente de que algo no va bien y desea cambiarlo. Así, en un primer momento, nos damos cuenta de que en nosotros se está produciendo un desprecio por lo presente. Al ser conscientes de nuestro descontento, nos encaminamos hacia la acción introspectiva

y la reevaluación cognitiva, nos sentimos curiosos frente a lo que tenemos delante y a lo que está ausente e indagamos en su forma. Un segundo momento de reacción nos encamina precisamente hacia ese cambio, hacia la acción, desembocando en algún tipo de consecuencia (Ros Velasco 2022a).

En este sentido, el aburrimiento no solo alerta mediante sus síntomas de que algo debe cambiarse, sino que, además, abre la puerta a la acción para promover dicho cambio. El aburrimiento nos impulsa siempre a emprender un movimiento para escapar de él, a expandir la vida atrayendo lo nuevo. Perteneció a las pasiones impulsoras más fuertes del ser humano, actuando, al principio, como una fuerza paralizante que, a continuación, desencadena una repulsión violenta ante lo que lo provoca. Así las cosas, el aburrimiento, lejos de representar un estado de pasividad, es reactivo. Y lo es por partida doble.

Lo que hace precisamente que en ocasiones se confundan las formas del aburrimiento es que todas comparten mucho de esto. En todos los casos se siente un malestar al que tenemos que prestar atención y todos conducen hacia una conciencia del momento o la situación presente. Sin embargo, no siempre está permitido el movimiento inmediato desde el análisis de la circunstancia hacia un cambio capaz de aliviar el dolor. Esto es algo que no sucede con el aburrimiento crónico. En su caso, se puede llegar al primer nivel de reacción, pero, sea cual sea el motivo, el propio individuo o el entorno, el segundo nivel nos está, en principio, vedado. A este segundo paso solo se accede a través de una fortísima repulsa, un estallido extremo que, como suele ser propio de los extremos, adopta formas inesperadas e incluso peligrosas o patológicas.

Por ello, no ha de parecer raro el que al aburrimiento, cuando se da en circunstancias de cronicidad, se le haya relacionado con toda una serie de trastornos del estado anímico como la rabia, la ira o el enfado, el desafecto, la apatía, la depresión, la ansiedad, el estrés o la alexitimia; con los trastornos de la conducta como el suicidio (Ros Velasco 2021c), la delincuencia y la criminalidad (Abarca et al. 2021; Sommer et al. 2021), la rebeldía y la provocación, la bestialidad, la impulsividad (Ros Velasco 2021d), la conducción temeraria o las adicciones a las drogas, al sexo, al juego, a Internet, a los móviles o los desórdenes alimenticios; con los trastornos de la personalidad como la histeria y el narcisismo, o con los estados patológicos de autoconciencia, de identidad y de introspección y, finalmente, con las enfermedades mentales como la psicosis, la esquizofrenia, la paranoia, el Alzheimer, el síndrome de Asperger y el desorden bipolar, entre muchísimos otros (véase un listado completo en Ros Velasco 2017b, 2022a).

También sucede con algunas formas de aburrimiento situacional pasajero el que la reacción se vuelve imposible y la única opción que se presenta es la espera hasta

que el entorno cambia en el corto plazo. De esto dejó constancia por extenso el filósofo Martin Heidegger, para quien el carácter reactivo del aburrimiento aumentaba a medida que su experiencia se tornaba más y más profunda. En la serie de lecciones y conferencias del curso 1929–1930 de la Universidad de Friburgo, recogidas posteriormente en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (2007), explicaba que el aburrimiento profundo (uno se aburre, *es ist einem langweilig*) era un estado o temple de ánimo fundamental, una orientación existencial o una estructura de fondo de la experiencia: una manera de *ser-en-el-mundo* [*in-der-Welt-sein*] y una forma de adoptar posturas hacia uno mismo y hacia la propia realidad. Las orientaciones existenciales como el aburrimiento abarcaban la experiencia, el pensamiento, la voluntad y la acción; eran capaces de modificar comportamientos y moldear nuestras formas específicas de ser y de relacionarnos con el mundo.

Sin embargo, Heidegger también reconocía que no todo aburrimiento es profundo ni tiene esta capacidad para hacer reaccionar desde su experiencia. De acuerdo con este filósofo, algunos tipos de aburrimiento solo nos permiten ser conscientes de él, de la situación que lo provoca, pero no llegamos desde ellos a emprender ninguna acción fundamental, porque en su experiencia “nos hemos *quedado vacíos*” (2007:121). En este caso somos afectados por el aburrimiento, somos aburridos por algo [*das Gelangweiltwerden von etwas*]. Heidegger hablaba entonces de la experiencia más común del aburrimiento que proviene de una situación o un objeto aburrido al que nos exponemos de manera forzada por cualquier motivo. Esta no nos deja completamente indiferentes ante la situación, sino presentes en la misma, pero en estado de demora [*hingehalten*]: nos da largas y, sin embargo, nos deja vacíos. El ejemplo que el autor ponía es el de una situación en la que uno se *aburre por* estar esperando en una estación de tren, sabiendo que faltan aún muchas horas para que se produzca la salida de aquel que espera.

En estas situaciones el exceso de prolijidad es el que causa aburrimiento: “La espera misma es, como mucho, lo aburrido y aburridor, pero el aburrimiento no es él mismo una espera” (2007:129). El resultado es la parálisis absoluta porque no podemos cambiar nada; no hay reacción posible más allá de la conciencia de la situación vivida y la búsqueda desesperada del *pasatiempo*. Pero, “¿adónde queremos llegar con el pasatiempo?” (2007:136). A ninguna parte en realidad, por eso nos deja vacíos, somos dejados vacíos por las cosas. Como indica Safranski (2017), si hubiera alguna reacción sería tan insustancial como la situación misma y consistiría en mantenerse en el limbo, mirar por la ventana, observar el reloj o contar objetos.

Todavía habría otra variedad de aburrimiento más profunda, sin llegar a ser el aburrimiento profundo propiamente dicho, que sería el estar aburrido en algo [*das Sichlangweilen bei etwas*]. Este tipo de aburrimiento resulta en Heidegger de una

situación ante la que nos exponemos libre y voluntariamente, a la que le hemos dado tiempo, sabiendo qué esperar exactamente de ella y que, sin más, acaba siendo aburrida. En este caso, Heidegger pone como ejemplo el acudir a una invitación social, una situación que no nos resulta significativa, sino superficial y poco comprometedor. Sin embargo, no reaccionamos ante ella porque ya sabíamos cómo se iba a desarrollar y nada ni nadie nos ha obligado a estar en ella. Contra este aburrimiento no proponemos ningún pasatiempo más que el bostezo y el tamborileo de los dedos, o jugar con un cigarrillo; cualquier otra reacción queda reprimida por las reglas del decoro —como en el anterior caso quedaría reprimida por las reglas de la urbanidad—.

Heidegger no es el único filósofo que ha hablado del carácter reactivo del aburrimiento. Por ejemplo, Hamann escribió, en los *Recuerdos socráticos* (2018), que el aburrimiento era el que permitía el movimiento hacia la introspección por la que se manifestaba la verdad oculta. Schelling, refiriéndose a la melancolía, propuso, en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (2000), que este estado impulsaba el pensamiento y la conciencia. Schopenhauer consideró, en *El mundo como voluntad y representación* (2004), que el aburrimiento era lo que quedaba cuando se cumplían los deseos y lo que impulsaba la búsqueda de otros nuevos (Ros Velasco 2021e). Incluso el propio Kierkegaard, con quien abrí este ensayo, planteó la posibilidad de que nosotros mismos fuésemos poco más que el resultado de la reacción divina frente al aburrimiento (2006a). Pero, sin duda, si hay un filósofo que ha llevado la reflexión sobre el carácter reactivo del aburrimiento hasta el extremo, ese ha sido Hans Blumenberg (2011; Ros Velasco 2017b), como mostraré después.

Con todo, no fue hasta finales del siglo pasado, cuando el psicólogo Jerome Neu elaboró la separación entre *endogenous boredom* y *reactive boredom* (1998), que el concepto de aburrimiento reactivo ganó relevancia, a pesar de que gran parte de la literatura de las décadas precedentes había puesto el foco en los problemas que surgen como respuesta al aburrimiento (Ros Velasco 2017a). En realidad, de lo que Neu estaba hablando no era más que de la diferencia entre aburrimiento crónico dependiente del individuo (endógeno), ante el que no se puede responder a voluntad, y aburrimiento pasajero dependiente del entorno (exógeno), frente al que sí. Pero, al final, ante todos acaba produciéndose algún tipo de reacción, al menos de primer nivel (introspectiva) y, en muchas ocasiones, también del segundo (acción para el cambio), y de forma virulenta cuando no puede contenerse más.

En resumen, puede concluirse, por el momento, que en el aburrimiento hay un doble componente reactivo que, salvo en los casos excepcionales que se han mencionado, suele ir de (1) la toma de conciencia de la situación hasta (2) el acto

que se emprende para cambiar esta. Algunas formas de aburrimiento, aquellas en las que la experiencia se cronifica a largo plazo, parecen detener esta reacción en el punto primero. No obstante, a la larga, la necesidad de escapar del dolor al que nos somete el aburrimiento acaba impulsando un estallido violento que puede adoptar tintes patológicos. Las descritas por Heidegger, igualmente, acaban provocando una reacción, aunque sea intrascendente. El aburrimiento es un motor imparable.

4. La constitución de la identidad y la individualidad desde el aburrimiento

La experiencia del aburrimiento nos hace reaccionar y en esa reacción nos encontramos siempre con nosotros mismos y con nuestra relación con el entorno en primera instancia. Después, tras escuchar esta señal que nos insta a explorarnos y a explorar el mundo y sus posibles, hacemos algo, improvisamos una alternativa, más o menos significativa, para romper definitivamente con el aburrimiento. En todo este proceso, de un paso a otro, el aburrimiento ofrece una vía para constituir nuestra identidad e individualidad.

El aburrimiento representa una oportunidad para aprender de uno mismo y del contexto. Al obligarnos a escuchar su mensaje, por medio de la proporción de una experiencia desagradable, nos conduce a la introspección y a la revisión de nuestro yo interior y exterior. Cuando el aburrimiento actúa como señal o como síntoma, se convierte en un amigo que nos dice las verdades a la cara, uno al que tenemos que prestar atención para alejar el dolor. Y al hacerlo, lo primero que se ejecuta es un análisis o un escáner del ser que somos y del entorno en busca de lo que está provocando el fallo (Gutiérrez Aguilar 2019).

Siguiendo de nuevo a Heidegger, el “aburrimiento profundo se mueve de un lado a otro en los abismos de la existencia como una niebla silente” (2007:111), trayendo un mensaje para nosotros, aunque “no queremos saber de él” (2007:112). Su manifestación afecta a la totalidad del ser y estamos condenados a dar oídos a lo que nos tiene que comunicar, a atender a su “peculiar verdad” (2007:181) para nada arbitraria o azarosa. Este aburrimiento nos dispone a conocer cómo somos y, además, cómo somos en relación con lo que nos rodea; nos permite entendernos y también nuestra situación en el mundo, cosa que solo un pequeño número de estados de ánimo puede hacer (por ejemplo, la ansiedad), apunta Heidegger. Cuando se despierta este temple del ánimo, entran en escena las posibilidades [*brachliegen*], revelando “qué sucede con nosotros” y dejando espacio a la facultad de la “comprensión excepcional” (2007:178). El aburrimiento, cuando es temple del ánimo

general, posee ese carácter que permite el movimiento hacia uno mismo y hacia la existencia, hacia el mundo.

El que se aburre está exprimiendo su alma. Esta revisión de uno mismo y del entorno, como desde fuera, como si fuésemos otro, como a cámara lenta, sin duda, contribuye a la constitución de nuestro ser, de nuestra individualidad y nuestra identidad. El empuje del aburrimiento hacia la observación de lo que uno es, en relación consigo mismo y con el ambiente, y la apertura hacia lo que puede ser, es parte esencial de la configuración de nuestro yo. Aburrirse es, en definitiva, una oportunidad para el pensamiento y la reflexión que nos permite ser quien somos, porque a través de su experiencia volvemos sobre nosotros mismos para observar-nos, intensificando nuestra percepción y ofreciendo una oportunidad para vivirmos a nosotros mismos fenoménicamente. Es en parte gracias al aburrimiento que sabemos qué queremos y qué no, qué nos disgusta y qué nos agrada, qué deseamos mantener y qué dejar atrás e incluso por qué merece la pena esforzarse y por qué no (Elpidorou 2014, 2017). Se trata de una especie de garantía de que uno todavía está en control de la propia existencia.

Cuando el aburrimiento nos predispone a pensarnos a nosotros mismos en el mundo nos ayuda a definir quiénes anhelamos ser y cómo vamos a serlo, qué pasos vamos a dar para conseguirlo. Una vez explorado el yo y su relación con el entorno, llega la ocasión de desarrollar una estrategia para generar el cambio. Una estrategia que, como no puede ser de otra manera, contribuye igualmente a fijar nuestra individualidad e identidad, como los consecuentes en los que se materialice.

La literatura especializada se ha fijado sobre todo en el tipo de estrategias que se ensayan para escapar del aburrimiento consideradas patológicas, desviadas o contraproducentes para el bienestar de uno mismo y de los demás (Ros Velasco 2022a). Esto es así, como anuncié en el apartado anterior, especialmente cuando se trata de dar respuesta a aburrimientos que se producen en condiciones de cronicidad, ya dependen del individuo o del entorno, y que demandan de estallidos para acabar con el dolor. En este sentido, la pandemia por el COVID-19 ha arrojado infinidad de ejemplos (Ros Velasco 2021a; Danckert et al. 2020).

Es obvio que el tipo de acciones que se emprenden para dejar atrás el aburrimiento dependen tanto del individuo como del entorno en sí, esto es, de la propensión al aburrimiento de cada cual y de su personalidad, así como del grado de constricción que presente el contexto en el que se ha de intentar una respuesta. Muchos factores resultan determinantes a la hora de entender cómo nos afecta y nos hace reaccionar el aburrimiento, incluyendo algunos socioeconómicos y demográficos como la edad, el poder adquisitivo, el lugar de residencia y las características de la vivienda misma, el sector laboral al que se pertenece, el nivel cultural, el género e incluso el

tipo de sociedad en la que uno se integra, por mencionar algunos. Pero también son factores ineludibles los relacionados con el ámbito de la salud, como el hecho de tener patologías previas y la propia personalidad y los rasgos psicológicos que nos hacen únicos, incluyendo la predisposición al aburrimiento (*boredom proneness*).

Es por lo anterior por lo que cada cual experimenta el aburrimiento y lo combate de manera diferente en las distintas situaciones a las que se enfrenta en su día a día, dando lugar a diferentes configuraciones de su individualidad. Las personas creativas y sanas, en contextos opulentos, probablemente responderán al aburrimiento de forma creativa. En situaciones poco estimulantes, podrán hacerlo o no en dependencia de cómo de constrictivo sea el entorno. Esto es lo que, según mi propuesta (2022a), puede suceder cuando el aburrimiento situacional se cronifica, porque el entorno impide la reacción al ser demasiado limitado. Habrá quienes respondan bien, pero, por lo general, según se ha demostrado (Abarca et al., 2021; Sommer et al. 2021; Ros Velasco 2021d), en estos casos se acaba respondiendo tarde o temprano a través de la acción impulsiva y virulenta. Por su parte, las personas propensas al aburrimiento en situaciones prolíferas de oportunidades podrán responder de forma positiva o negativa. Pero lo que está claro es que si se une una personalidad destructiva, propensión al aburrimiento y entorno limitado el desenlace es el estallido desmesurado.

No obstante, aunque de ello hay menos referencias en la literatura, también se han estudiado los casos en los que el aburrimiento deviene en reacciones creativas y positivas. Hace varias décadas, el psicólogo Peter Suedfeld (1975) hablaba de los beneficios del aburrimiento en tanto que experiencia capaz de estimular los poderes cognitivos relacionados con la memoria, la concentración, la estructuración, la capacidad de síntesis, la reflexión y la imaginación. Incluso llegaba a considerar que el aburrimiento podía ayudarnos a incrementar nuestro coeficiente intelectual. De la misma manera, defendía que el aburrimiento tenía la capacidad de aumentar la agudeza de nuestros cinco sentidos e incluso de un sexto: el de la percepción extrasensorial del entorno y de nosotros mismos. Últimamente, quizá como forma de compensar la desmoralización frente al aburrimiento, entre otras cosas, se está tratando de dar visibilidad a los consecuentes positivos del aburrimiento alegando que su experiencia nos convierte en seres más creativos e inteligentes (Ros Velasco 2021a, 2022a).

En realidad, lo que hay que tener claro es que el aburrimiento, al hacernos reaccionar, permitirá, como explica Heidegger, que se anuncien “las posibilidades que yacen dormidas” (2007:183) y que optemos por unas u otras en función de los dos factores esenciales que son el propio individuo y el entorno. Ello integrará parte del mecanismo de constitución de nuestra individualidad, tanto por lo que respecta al

descubrimiento de uno mismo y a las estrategias que desarrollamos para acabar con el aburrimiento. Ahora bien, si las consecuencias finales son buenas o malas, creativas o destructivas, no dependerá en ningún caso del propio aburrimiento, que no es más que una señal y una fuerza motriz, sino de esos mencionados factores y de la forma en que se combinan dando lugar a un tipo u otro de experiencia.

Esta es una simple anotación para dejar constancia de que el aburrimiento, aunque nos hace ser quienes somos, no es ni bueno ni malo dependiendo de si lo que hacemos con la información que nos transmite es mejor o peor. Los que seremos buenos o malos, mejores o peores, creativos o destructivos, seremos nosotros, en mayor o menor grado de responsabilidad apelando al sujeto y al entorno. El aburrimiento simplemente *es* y nos hace *ser* a nosotros. De hecho, promueve que nunca podamos dejar de *ser* y de constituir nuestra individualidad. Si hay algo de bueno en el aburrimiento es precisamente que sin su experiencia, la que nos hace reaccionar, nos quedaríamos atrapados en el presente doloroso hasta que este nos consumiese y no evolucionaríamos. En este sentido, podemos decir que el aburrimiento, lejos de ser bueno o malo, categorías que se le achacan pero que, en realidad, no aplican al caso, es funcional (Ros Velasco 2017b).

La concepción del aburrimiento desde su funcionalidad está en la actualidad dando forma a una teoría que trata de enfatizar “el rol que las emociones juegan a la hora de transmitir información relevante sobre el entorno en el que nos encontramos inmersos” (Westgate y Wilson 2018:691). En resumen, persigue recalcar que el aburrimiento actúa como una señal incómoda y molesta que motiva el cambio cognitivo y de comportamiento (Elpidorou 2014, 2017) en función del grado de utilidad de la acción (Bench y Lench 2013), de lo motivadora que nos resulte (Van Tilburg e Igou 2019) y de los costes que lleve implícitos (Kurzban et al. 2013).

Sin embargo, más allá de esta aproximación, otros pensadores han mostrado que el carácter funcional del aburrimiento está precisamente en su potencial reactivo. En este punto hay que volver a Blumenberg (2011). Básicamente, el aburrimiento es funcional porque nos permite, como individuos y como sociedad, ser conscientes de una situación concreta, pensarla y sacar conclusiones sobre ella, moviéndonos a actuar en consecuencia para desterrar el malestar que se desprende de su experiencia. Con ello, facilita la construcción subjetiva del individuo y también del colectivo que se aburre. Pero la clave está en que, al provocar todo esto, el aburrimiento evita el estancamiento, permitiendo así, por contrapartida, el movimiento, la evolución, el progreso, que sigamos constituyendo nuestra identidad e individualidad. Por ello, se trata de una emoción adaptativa que fue seleccionada en algún punto de nuestra carrera evolutiva por sus beneficios de cara a la supervivencia de la especie (Ros Velasco 2017b).

Tendemos de forma natural a buscar la comodidad y el estado de adaptación óptima. Sin embargo, un exceso de adaptación tampoco es deseable. El exceso de comodidad es peligroso porque merma nuestra capacidad de reacción e impide que nos adaptemos a futuros cambios (Ros Velasco 2017b). Ante esto, las emociones negativas, entre las que contamos al aburrimiento, son precisamente las que nos ayudan a evitar el exceso de quietud. El aburrimiento sería una de estas emociones negativas que, al obligarnos a escuchar lo que tiene que decir por medio de la proporción de una experiencia desagradable, permiten el rechazo de las situaciones que se han vuelto demasiado cómodas y provocan la búsqueda de nuevas vivencias. Siguiendo este planteamiento, el aburrimiento cumple con una función adaptativa en sentido doble: 1) porque nos alerta de lo tóxico y nos hace reaccionar para huir de ello y 2) porque, al hacerlo, impide el exceso de adaptación a una situación demasiado cómoda.

Emociones como el aburrimiento nos obligan a estar en continuo movimiento evitando la comodidad exagerada. Y ello porque en el intento de evitar el aburrimiento introducimos en nuestro contexto desajustes e irregularidades que ponen a prueba nuestro mecanismo adaptativo haciendo germinar nuevas vivencias y fortaleciéndolo. El aburrimiento actúa como un nivelador de la vida esencial y necesario en términos adaptativos porque, por paradójico que parezca, mantiene un grado de desadaptación necesario para sustentar el estado de alerta frente a futuros peligros, evitando la abundancia adaptativa que nos conduciría a la muerte. Si hay algún sentido en el que podemos decir que el aburrimiento es positivo, es sin duda este.

5. Identidad de la colectividad de individuos aburridos

Decía Nietzsche, en *La gaya ciencia* (2002:118), que el aburrimiento podía considerarse como el fenómeno desagradable que precedía “a la navegación feliz y a los vientos alegres”, un eje del pensamiento y un impulso para el progreso y la ciencia del que solo los mejores son capaces. Por ello, explicaba, el hombre “tiene que soportarlo, tiene que *esperar* a que surta efecto en él” (2002:118). A raíz del aburrimiento se han inventado, para bien o para mal, los mitos, los cánticos, las danzas, el arte y también la religión. Y todas estas reacciones, mejores o peores a efectos prácticos, no siempre han derivado del impulso de un único sujeto. Como ya introduce en el primer apartado sobre tipología, el aburrimiento puede llevar al grupo de individuos que lo padecen por una causa común a unirse contra esta, dando así rienda suelta a una respuesta colectiva.

En algunas circunstancias, el *state-boredom* puede llegar a hacerse cuasi permanente, aunque esto suene contradictorio en sus términos. En otras palabras, lo que parecía en principio una situación aburrida en dependencia del entorno que podía cambiar, y que en absoluto dependía del individuo, a veces puede llegar a cronificarse cuando, pasado el tiempo, se enquistaba e impide la respuesta o cuando esta última está prohibida. El aburrimiento puede ser crónico no solo en función del sujeto y su propensión a este estado. En ocasiones, el contexto llega a ser tan constrictivo o determinado que imposibilita la reacción, llegando incluso a experimentarse, a la larga, como aburrimiento profundo cuando acaba por invadir la vida en su totalidad.

Estas situaciones pueden darse en un solo sujeto, por supuesto. Sin embargo, cuando una circunstancia se experimenta como aburrida siempre, porque no se puede reaccionar ante ella, independientemente de aspectos individuales, en un mismo contexto, suele atacar a muchos de los que la comparten al mismo tiempo. Un ejemplo concreto se observa en los grupos de militares que expresan su aburrimiento en los periodos de espera entre maniobras o ataques (Ros Velasco 2021d). Se trata de un colectivo de individuos que, en una situación concreta, se aburre. Su aburrimiento debería desaparecer en el momento en que se pase a la acción, es decir, cuando el contexto cambie. Pero a menudo ese aburrimiento empieza a alargarse en el tiempo porque la espera no termina y no hay manera de pasar a la acción. Todos quieren acabar con él, pero las reglas de la milicia lo impiden. La única opción posible es dejar que ese aburrimiento acabe consumiendo la moral del grupo. Al final, esa represión se descarga en forma de estallido: a través de la desobediencia, la violencia o las conductas extremas (Ros Velasco 2021d, 2022a). En este caso, en definitiva, la cronificación es reversible a través de una reacción potente, especialmente cuando se experimenta de manera colectiva (Ros Velasco 2022a).

Pero ¿qué sucede si esto ocurre al conjunto de una determinada sociedad? Cuando todo un pueblo se encuentra atravesado por un contexto general, sociocultural, que se experimenta como aburrido, eso que se convierte a la larga en tedio adopta tintes políticos y la única vía de escape posible acaba siendo la revolución. No es la primera vez en la historia que un grupo se rebela frente al hastío generado por una situación sociopolítica constrictiva e insostenible. En la antigüedad, la necesidad de dedicar todo el tiempo a la *polis* y al autocultivo acabó provocando el rechazo de quienes encontraban aburrido el no disponer de tiempo para el ocio y el disfrute. Siglos más tarde, fue en gran parte el aburrimiento frente a los dictámenes caprichosos de un dios tiránico y su iglesia lo que estimuló el quiebre de los preceptos religiosos e impulsó la secularización que daría lugar a la modernidad. Tiempo después, fue el aburrimiento generalizado frente a la industrialización y la ética

capitalista del trabajo el que desató la revuelta de un conjunto de pensadores que querían cambiar las condiciones de vida de los obreros y que consiguió establecer lo que conocemos hoy como el estado de bienestar. Incluso durante el siglo pasado, otro grupo de filósofos, cansados de la cultura de masas, dio rienda suelta a la crítica contra la sociedad de consumo sin saber que, en su caso, la globalización haría fracasar la revolución frente a lo indistinto y que todavía tendríamos que esperar para ver llegar el colapso de este sistema (Ros Velasco 2022a).

Cuando el conjunto de la sociedad se encuentra insatisfecho con el contexto experimenta también un aburrimiento que no solo le hace ser consciente de su desdicha como colectivo, sino que le empuja al cambio en un acto de rebeldía ante lo que provoca insatisfacción. Así, en muchas ocasiones a lo largo de los siglos, el aburrimiento ha actuado como fuerte contrapeso social cuando menos se esperaba la reacción del pueblo. Como dice Retana (2011:186):

Una cotidianidad monótona y enajenada, muy probablemente generará un aburrimiento colectivo. De hecho, y en esto coincide toda la filosofía crítica del siglo XX, la cotidianidad moderna lo genera. ¿Pero qué ocurre si una colectividad toma nota de ese aburrimiento generalizado y se levanta contra él? Quizá fue precisamente esto lo que ocurrió en la revolución de mayo de 1968, revuelta que algunos califican como una rebelión contra el conformismo y el aburrimiento.

En el fondo, a nivel colectivo, ante situaciones verdaderamente constrictivas en las que se pierde el sentido de la vida y la realidad y que parecen extenderse hasta el infinito sin remedio, el carácter reactivo del aburrimiento hace que se convierta en una emoción política, que diría Ross (2002), porque conlleva una carga emancipadora, aunque, admite Gardiner (2019:301), “aún no totalmente comprendida”. El aburrimiento, desde este punto de vista, puede ser, coincidiendo con Benjamin, “el umbral de grandes hechos” (2005:131), no solo a nivel individual sino también social. Para Benjamin, el aburrimiento complejo colectivo dependiente de una situación cronificada, constrictiva, jugaba, para bien o para mal, un rol fundamental en su proyecto revolucionario. Y digo *para bien o para mal* porque, como sucede con el individuo en sí, ese tipo de aburrimiento situacional que se cronifica hasta hacerse profundo también desemboca en la creación de los peores monstruos colectivos. Blumenberg contaba, en uno de sus inéditos (s.f.), que el aburrimiento, unido al odio, había sido probablemente el responsable tras del genocidio nazi.

Independientemente de las consecuencias, hay que reconocer que llevaba razón Cioran (1988:151) al decir que la historia puede ser considerada el resultado del miedo al aburrimiento, “ese temor que nos hará siempre amar lo picante y lo novedoso del desastre, y preferir cualquier desgracia al estancamiento”. A partir

de este argumento, la historia se concibe como la tensión entre el aburrimiento y el estallido de lo nuevo. Entonces, el aburrimiento puede ser entendido como un marco analítico de causalidad de momentos históricos de transformación. Se tiene la tentación de decir que la historia de la humanidad no es más que el intento de suprimir el aburrimiento. O si se quiere expresar de una manera más poética, podríamos decir también, con Revers, que el aburrimiento es “la sombra que guía nuestros impulsos hacia nuestro devenir y hacia nuestra historia” (1967:41).

No sabemos dónde ni cuándo se producirá el próximo gran estallido frente al aburrimiento dependiente de la situación que se cronifica y que emana de determinadas formas contemporáneas de organización social y política, cultural y económica, aunque podemos imaginar qué tipo de sistemas que todavía se practican en diversos rincones del mundo están cercanos a colapsar, teniendo en cuenta precedentes en otros lugares y tiempos (Ros Velasco y Moya Arriagada 2021). De lo que hay certeza es de que el aburrimiento es un estado individual que, al unir a sus víctimas bajo un mismo calvario, llega a ser capaz de devorar al sujeto para vomitar una masa impulsada por el deseo de revolucionar el mundo. En algún sentido, ese conjunto de sujetos aburridos que comparten, por la influencia del entorno, un mismo estado, determinante de su individualidad e identidad, da lugar a algo más grande, a la identidad del colectivo capaz de desarrollar una estrategia conjunta que revierta, una vez más, en el contexto y el individuo mismo.

6. La configuración de personalidad excéntrica frente al aburrimiento

Sostiene el economista y tecnólogo David de Ugarte que

el aburrimiento generado por la estabilidad de una red que podría mejorar, pero no lo hace, el inevitable hastío del conservadurismo y la seguridad, podrían generar por sí mismos mutantes o impulsar a la sociedad a aceptar nuevos agentes con pautas diversas. El aburrimiento, bajo determinadas circunstancias y en determinadas redes, podría ser el primer paso del cambio. (2003:5-6)

Nunca se sabe si ese cambio será para mejor o para peor. Lo que sí sabemos es que esta experiencia en su totalidad, desde que unos individuos aislados empiezan a experimentar aburrimiento frente a lo dado hasta que este aburrimiento se hace cansancio insostenible y el conjunto de sujetos afectados y conmovidos desde una misma identidad se une para rebelarse en un estallido social, configura la identidad grupal y el destino del colectivo y de los individuos que lo forman en un movimiento retroalimentativo.

Si hubo un momento en el que el aburrimiento se convirtió en señal de época ante la que la masa reaccionó, en una explosión colectiva, dotándose a sí misma de una nueva identidad, afectando en última instancia al sujeto como parte del todo, ese fue el de la hastiada sociedad del cambio de siglo. Cuando la vivencia del mundo se tornó parcial y desconectada del entorno natural como resultado del triunfo de la ética capitalista del trabajo, muchos a lo largo y ancho de occidente experimentaron un cansancio supremo, nacido en el seno de un cúmulo de pequeños escenarios de aburrimiento dependientes de la situación y cronificados por los ritmos de la metrópolis, que acabó por dar a luz a la característica personalidad excéntrica de finales del siglo XIX y principios del XX como respuesta ante un contexto demasiado determinado por la racionalización (Ros Velasco 2021f).

Hacia el *fin-de-siècle*, la sensación de hartazgo empezó a apropiarse de las páginas de los escritores y pensadores de la época (Ros Velasco 2022a) que daban cuenta de cómo la vida cotidiana había quedado marcada por el hábito y la secuencia de prácticas rutinarias bajo el influjo del racionalismo, la temporalidad, la polarización entre sujeto y mundo externo y el estilo de vida estandarizado. Una nueva forma de experiencia favorecía el comportamiento racional para alcanzar el éxito según la máxima del rendimiento y la minimización del gasto del tiempo innecesario. Se contaba con recursos para contener la identidad individual dentro de un orden regular que arrojaba ciudadanos obedientes que externalizaban la responsabilidad de la autogestión actuando de manera acorde a los protocolos y las reglas de la sociedad (Habermas 2004).

Lo que fue quedando como consecuencia de los ideales modernos, ilustrados, racionalistas, capitalistas, junto con la mortificación de las relaciones de significantes, fue la convicción de una realidad desencantada. El riesgo de poner fin a la creatividad y a todo lo que es propiamente humano se hizo presente (Weber 2001). La consecuencia psicológica pronto se tradujo en un sentimiento de aislamiento y de desolación interior. De dicho padecimiento psicológico nacerá el concepto de aburrimiento profundo o hastío de vivir moderno, cargado de parentescos relativos a la enfermedad.

Occidente cayó presa del sentimiento de su malestar fruto del exceso de racionalismo. Y esto no solo era así para la aristocracia, aburrida de la abundancia de tiempo libre y de los banales entretenimientos disponibles, sino también para la clase trabajadora, hastiada del ritmo de la fábrica. No solo era “la enfermedad de las gentes felices” que afectaba “a los hartos y a los ricos”, como explicaba Tardieu (1904:155). Se había filtrado por la puerta de la fábrica hacia la totalidad de la vida (Ferrell 2016). El aburrimiento, “la plaga del mundo moderno” (Lefebvre 1978:121), significaba “la monotonía del proceso de trabajo, el orden de la ciudad funcionalizada, burocratizada”.

Los protagonistas del cambio de siglo se aburrían tanto si trabajaban como si no, tanto si vivían en la ciudad como en el campo, si eran ricos o pobres, aristócratas o proletarios, hombres o mujeres. A veces en su forma más pasajera, a veces en la más profunda y duradera. Occidente se había convertido, afirma Ferrell (2016:10), en un centro de “entrenamiento para el nuevo aburrimiento” y los espacios de trabajo y ocio “en salas de ensayo para la sublimación de la individualidad a la eficiencia disciplinada”. El aburrimiento no se vivenció con frecuencia suficiente ni por un amplio espectro de personas hasta este momento. Entonces se democratizó: “hay que divertir no solo a unos pocos ricos sino también a grandes multitudes”, afirma Safranski (2017:37).

Así, en medio de este escenario, la misma maquinaria del progreso capitalista que había sido responsable de la generación de escenarios habituales de aburrimiento profundo y sencillo, tanto para unos como para otros, ideó una solución correctiva y de contrapeso a través de la promoción de una industria cultural de entretenimiento y emoción moderada para lo que se conoció como *la masa* (Ferrell 2016). Durante la primera mitad del siglo pasado proliferaron los cines, los parques temáticos, los estadios, los museos y las galerías que trataban de salvar a la sociedad en general y a los individuos en particular de su aburrimiento y del sinsentido de la existencia que este rezumaba. Se trataba de acabar con el malestar a través de la “intensificación del estímulo nervioso”, se ansiaba el “rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones externas e internas” (Simmel 1977:2). Este fue el propósito de la cultura del entretenimiento masivo. Había “florecido toda una industria para que la gente no se aburr[iera] mortalmente” (Safranski 2017:37).

Sin embargo, esta iniciativa trajo consigo una doble polaridad. Al principio dejó entrever una vida metropolitana que exigía un estado constante de alerta: las ciudades eran cada vez más grandes y en ellas tomaba forma el *locus* de lo cotidiano, las gentes trataban de abandonar el medio rural para instalarse en el centro del bullicio, las calles se plagaban de automóviles y camiones, de ruido industrial, de fachadas de ladrillo y de entretenimientos novedosos y constantes. Pero, con el tiempo, la necesidad de este mismo exceso de atención sobre lo que se daba en grandes cantidades, pero de una manera siempre repetitiva abrió la puerta nuevamente al aburrimiento profundo. Decían Adorno y Horkheimer (2007), con gran acierto, que la cultura de masas entrañaba el aburrimiento en que incurría a la larga un tipo de entretenimiento que buscaba la generalidad y evitaba a toda costa despertar el pensamiento.

La llamativa vida de la metrópolis, en el fondo, escondía grandes momentos de soledad, repetición, predictibilidad y aburrimiento, y el ideal de la merma del aburrimiento a través del consumo masivo de entretenimientos resultó ser un fracaso. “El ocio” se volvió en sí mismo “tan aburrido, predecible y rutinario como

el lugar de trabajo, si no más” (Gardiner 2019:292). Con la patente decepción todavía por asimilar, un aburrimiento mucho más generalizado y peligroso, el que fomentaba la eterna repetición de lo siempre igual, provocaría que la melancolía, la desesperación y el malestar existencial entrasen en escena de forma contundente, desenmascarando de nuevo el sinsentido de la vida. Como resultado frente a tal cronificación del aburrimiento dependiente del entorno, los que nos precedieron se vieron alentados a “enfrentarse a la dificultad de reafirmar la personalidad propia = [...] = [y] tentado[s] a adoptar las peculiaridades más tendenciosas; esto es, las extravagancias” (Simmel 1977:8) para posicionarse frente a la nada. Coincidiendo con Lefebvre (1978:109), aparece la “sociabilidad falsa y falseada, [la] necesidad de evasión a cualquier precio”.

La novedad incesante, experimentada subjetivamente por el colectivo como repetición banal en la que los individuos de una sociedad se convierten en espectadores de sus propias vidas, condujo a la excentricidad como respuesta explosiva al aburrimiento situacional cronificado y convertido en profundo: “No importa cuán enajenado y reprimido estuviera un individuo [...] cada persona albergaba una chispa creativa, un deseo latente de autenticidad y libertad, que en última instancia buscaba una expresión externa” a través de “actos desesperados” con los que llevar a cabo “su propia historia”, confirma Gardiner (2019:292). Se trataba, como decía Kierkegaard (2006b), de llevar a cabo una afirmación compulsiva de la identidad basada en la experiencia de impotencia que nacía del aburrimiento y que desembocaba en la desesperación.

Simmel describía la nueva actitud del hombre del siglo pasado que se enfrentaba al sin sentido con la palabra *blasée* [*Blasiertheit*], que define la “insensibilidad ante la diferencia de las cosas” (1977:4). Se trata de una estrategia de afrontamiento adaptativa frente a la constante corriente de imágenes vulgares; una especie de escudo protector contra los innumerables ataques cada vez más indistinguibles a los sentidos. La actitud *blasée* era, continúa su descripción, el resultado de un exceso de información no siempre significativa frente a la que reiteramos una y otra vez, de las maneras más estrambóticas, nuestra participación subjetiva.

El tedio irrumpió en la existencia mostrando sus espacios más incómodos y morbosos, provocando una regresión hacia estados psicológicos primitivos como son la bestialidad, el miedo o el infantilismo y promoviendo la desorientación. El consecuente fueron las manifestaciones más aberrantes y la creación de los peores monstruos contra el aburrimiento a nivel ya no solo individual, sino masivo. De alguna manera, eclosionó el huevo de la personalidad excéntrica como vía de escape al aburrimiento dependiente de la vida y los productos de la sociedad capitalista y de consumo que parecía ser inamovible. La tendencia a la compulsión, a la repul-

sión, a la extravagancia, tenía lugar especialmente a través de un estilo literario en el que los eventos chocantes hacían las veces de antídoto contra el aburrimiento. Aquellos giraban en torno a la fascinación por la vida lasciva y los sucesos horribles, la transgresión de la línea entre lo humano y lo animal y las aventuras cercanas a lo sobrenatural. Cualquier cosa capaz de alimentar la atención y de apaciguar el horror del tedio y el sinsentido era acogida con éxito.

Sin embargo, el gusto por lo desviado y por lo patológico de la sociedad para eludir el aburrimiento no se limitaba simplemente al deleite a través de la literatura más estrafalaria. La experiencia real de lo prohibido animaba a “jugar con el peligro como si de una forma tardía de lucha por la existencia se tratase” (Blumenberg 2011:537). El aburrimiento masificado comenzó a favorecer la acción compulsiva y desmedida, como una compensación mediante la amplificación que llegaba a poner al descubierto los “más íntimos deseos de muerte” (Blumenberg 2011:539). De esta manera, el gran temple del ánimo que era el aburrimiento comenzó a necesitar del espectáculo del sufrimiento para contrarrestar la sensación de vacío existencial.

Muchos pensadores de la época nos han legado ejemplos de este fenómeno de repulsión del aburrimiento como consecuente del sin sentido y la nada generada por las sociedades de consumo de entretenimiento a través de la desviación colectiva e individual que roza lo patológico, que acerca el aburrimiento a lo enfermizo (Ros Velasco 2022a). Pensadores como Théophile Gautier dejaron constancia de su angustia con frases para la posteridad tales como *plutôt la barbarie que l'ennui* (citado en Steiner 1992:27). El tedio iba aparejado del gusto por lo bélico y por la muerte (Ros Velasco 2021d), propia y ajena, a través del consumo de drogas (Escohotado 2005) e incluso del suicidio (Durkheim 1989).

Este proceso de reacción frente al tedio a través de la extravagancia, lo desviado y lo patológico hizo del aburrimiento un tema central para los estudiosos del psicoanálisis, la psicología y la psiquiatría. Se buscó la clave de estas reacciones en algún mal mental que atacaba a muchos individuos que, víctimas del aburrimiento crónico, no veían otra alternativa que luchar contra su enfermedad a través de la anormalidad. A lo largo del siglo pasado, estar aburrido podía convertirse en una forma de ser de ciertos individuos que, por alguna causa interna, estaban predispuestos a aburrirse en toda circunstancia. La enfermedad del aburrimiento, que alcanza su cénit en el XIX, se toma al pie de la letra desde entonces y por un tiempo, configurando la identidad de quienes responden al tedio a través de conductas inesperadas, originales, rompedoras (Ros Velasco 2022a).

No ha sido hasta hace recientemente poco que los especialistas han devuelto la mirada a las causas de este síntoma y han empezado a separar lo que puede ser una posible patología relacionada con el aburrimiento (*chronic boredom*) de una

respuesta *patológica* frente al aburrimiento, provocada por las condiciones constrictivas del entorno, que fue lo que en realidad sucedió en el cambio de siglo. La repulsa colectiva frente al aburrimiento democratizado, traducida en la compulsión a la acción desmesurada y al gusto por lo extravagante, no llegó a alcanzar la fuerza suficiente para protagonizar un cambio de época, una verdadera revolución. Prueba de ello es que en la actualidad seguimos en ese tira y afloja con el sistema capitalista y sus derivados, mientras somos testigos del engendro de grandes monstruos hijos del aburrimiento que, a pesar de su virulencia, no consiguen quebrantar la inercia que los alimenta. Esto construye hoy nuestra individualidad e identidad.

7. Me aburro, me aburro, me aburro...

Para muchos, el aburrimiento es un invento del siglo XVIII, de la Ilustración europea y las revoluciones que la siguieron (Meyer Spacks 1995). Pero, en realidad, el aburrimiento ha estado presente siempre en nosotros, señalando lo que nos estorba y abriendo la puerta a lo nuevo, forzándonos a la reflexión e insuflándonos fuerzas para la acción, constituyendo nuestra individualidad y conduciéndonos a agruparnos bajo una misma identidad para dar respuesta a aquellas situaciones compartidas, molestas, que se desean dejar atrás por medio de la repulsa más violenta.

En este ensayo quise presentar la idea de que el aburrimiento, como estado reactivo, contribuye a la creación de la identidad y la individualidad, así como fomenta la unión de las personas que comparten un mismo estado de aburrimiento sostenido en el tiempo en una sola colectividad. Mi objetivo principal era dar a conocer el concepto de aburrimiento reactivo y su importancia a la hora de analizar la configuración de las identidades y la constitución de las individualidades.

Para ello, he tratado de elaborar una clasificación no exhaustiva de los distintos tipos de aburrimiento que se suelen experimentar para diferenciar entre sí diversos estados en dependencia de aquello que los causa, de a quiénes afecta y de cómo de intensa es su vivencia. He mostrado que, al final, todos ellos pasan por dos momentos reactivos, uno inicial que va en la línea del autoconocimiento y la reevaluación cognitiva y otro en que se desarrolla una estrategia para poner fin a lo que provoca el aburrimiento. En algunos casos, esa estrategia no llega a materializarse en acciones que promueven el cambio, bien por culpa del propio individuo (*chronic boredom*), bien porque el entorno en sí no lo permite por ser demasiado constrictivo o porque sigue una inercia inamovible. Al final, no son pocas las veces que se acaba reaccionando después de un largo periodo de represión, a través de un estallido que suele adoptar formas patológicas, no en dependencia del propio aburrimiento, que no es

más que un estado, sino del sujeto y del entorno. Cuando el entorno aburrido es compartido por muchos, la reacción puede ser colectiva, como lo es su experiencia. Y si, con el paso del tiempo, las causas ambientales del aburrimiento no cambian y hacen que se cronifique, el colectivo de individuos afectados también acabará por sacar fuerzas de su hastío de vivir para provocar una quiebra. Y ello, en todo momento, porque esas distintas vivencias del aburrimiento contribuyen a la constitución del ser que somos y del conjunto del que formamos parte. Una comunidad emocional gestada por numerosos individuos cuya identidad se forjó a través de la reacción frente a un contexto estéril que fue explosiva y adoptó formas patológicas ha sido expuesta en última instancia como caso de estudio. Se trata de los protagonistas del cambio de siglo que respondieron ante el aburrimiento fomentado por el capitalismo y la sociedad de consumo mediante conductas desviadas como el consumo de drogas o el suicidio.

¿Qué significa todo esto? Que un mayor conocimiento de las formas del aburrimiento podría posibilitar una mejor gestión de las causas y las consecuencias de las variantes que se han descrito como crónicas —más allá del *chronic boredom*, del que ya se encargan las ciencias de la salud mental en la actualidad— y que suelen dar lugar a la configuración de la individualidad que responde a través de estrategias patológicas y crea su identidad sobre estas. Conseguir esto requiere, antes que nada, tomar en serio la cuestión del aburrimiento y, a partir de ahí, volver a analizarla desde la filosofía y, en general, las humanidades, para evaluar hasta sus últimas consecuencias el modelo que plantea la tipología del aburrimiento situacional cronificado que deriva en aburrimiento existencial o profundo, en conjunto con el marco teórico que describe el aburrimiento desde su doble vertiente reactiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abarca, M., Ros Velasco, J. y Sommer, D. (2021, en prensa). El aburrimiento: Una pandemia de violencia doméstica. *Revista de la Academia Puertorriqueña de Jurisprudencia y Legislación* 19.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Akal.
- Bench, S. W. y Lench, H. C. (2013). On the Function of Boredom. *Behavioral Sciences* 3(3), 459-472. <https://doi.org/10.3390/bs3030459>
- Benjamin, W. (2005). *El libro de los pasajes*. Akal.
- Berlyne, D. E. (1960). *Conflict, Arousal and Curiosity*. McGraw-Hill.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Fondo de Cultura Económica.
- Blumenberg, H. (s.f.). UNF 2348. Die Indifferenzen der Langeweile [Documento inédito]. *Schuber 5, Mappe 7* [Archivo]. Deutsches Literaturarchiv Marbach.
- Cioran, E. (1988). *Historia y utopía*. Tusquets.
- Csikszentmihályi, M. (1998). *Finding Flow: The Psychology of Engagement with Everyday Life*. Basic Books.
- Danckert, J. y Merrifield, C. (2018). Boredom, Sustained Attention and the Default Mode Network. *Experimental Brain Research* 236(9), 2507-2518. DOI: <https://doi.org/10.1007/s00221-016-4617-5>
- Danckert, J., Boylan, J., Seli, P. y Scholer, A. (2020). Boredom and Rule Breaking During COVID-19. *PsyArXiv Preprints*. DOI: <https://doi.org/10.31234/osf.io/ykuvg>
- Durkheim, É. (1989). *El suicidio*. Akal.
- Eastwood, J. D., Frischen, A. Fenske, M. J. y Smilek, D. (2012). The Unengaged Mind: Defining Boredom in Terms of Attention. *Perspectives on Psychological Science* 7(5), 482-495. DOI: <https://doi.org/10.1177/1745691612456044>
- Elpidorou, A. (2014). The Bright Side of Boredom. *Frontiers in Psychology* 5, 1245. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.01245>.
- Elpidorou, A. (2017). The Good of Boredom. *Philosophical Psychology* 31(3), 323-351. DOI: <https://doi.org/10.1080/09515089.2017.1346240>.
- Escohotado, A. (2005). *Historia general de las drogas*. Espasa.

- Fenichel, O. (1934). Zur Psychologie der Langeweile. *Imago* 20, 270-281.
- Ferrell, J. (2016). Aburrimiento, crimen y criminología. *Delito y Sociedad* 1(29), 7-20. <https://doi.org/10.14409/dys.v1i29.5260>
- Gardiner, M. E. (2019). A Tale of Two '68s. The "Politics of Boredom" in France and Italy. *Cultural Politics* 15(3), 289-302. DOI: <https://doi.org/10.1215/17432197-7725437>
- Geiwitz, P. J. (1966). Structure of Boredom. *Journal of Personality and Social Psychology* 3(5), 592-600. <https://doi.org/10.1037/h0023202>
- Greenson, R. R. (1953). On Boredom. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 1, 7-21. DOI: <https://doi.org/10.1177/000306515300100102>
- Gutiérrez Aguilar, R. (2019). Facing Boredom: Essential Indexicals and Narratives of the Self, en Ros Velasco, J. (ed), *Boredom Is in Your Mind. A Shared Psychological-Psychological Approach* (123-134). Springer.
- Habermas, J. (2004). *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*. Gustavo Gili.
- Hamann, H. G. (2018). *Recuerdos socráticos. Aesthetica in nuce*. Hermida.
- Hamilton, J. A. (1981). Attention, Personality and the Self-regulation of Mood: Absorbing Interest and Boredom. *Progress in Experimental Personality Research* 10, 281-315.
- Hamilton, J. A., Haier, R. J. y Buchsbaum, M. S. (1984). Intrinsic Enjoyment and Boredom Coping Scales: Validation with Personality, Evoked Potential and Attention Measures. *Personality and Individual Differences* 5(2), 183-193. DOI: [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(84\)90050-3](https://doi.org/10.1016/0191-8869(84)90050-3)
- Harris, M. B. (2000). Correlates and Characteristics of Boredom Proneness and Boredom. *Journal of Applied Social Psychology* 30(3), 576-598. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.2000.tb02497.x>
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial.
- Hill, A. B. y Perkins, R. E. (1985). Towards a Model of Boredom. *British Journal of Psychology* 76(2), 235-240. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1985.tb01947.x>
- Kant, I. (2004). *Antropología en sentido pragmático*. Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (2006a). *Escritos II: O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. Trotta.

- Kierkegaard, S. (2006b). *Escritos I: De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trotta.
- Kurzban, R., Duckworth, A., Kable, J. W. y Myers, J. (2013). An Opportunity Cost Model of Subjective Effort and Task Performance. *Behavioral and Brain Sciences* 36(6), 661-679. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0140525X12003196>
- Lefebvre, H. (1978). *De lo rural a lo urbano*. Península.
- Leslie, I. (2009). From Idleness to Boredom: On the Historical Development of Modern Boredom, en Dalle Pezze, B. y Salzani, C. (Eds.), *Essays on Boredom and Modernity* (35-59). Brill - Rodopi.
- Lewinsky, H. (1943). Boredom. *British Journal of Educational Psychology* 13, 147-152. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2044-8279.1943.tb02734.x>
- Lipps, T. (1909). *Leitfaden der Psychologie*. Wilhelm Engelmann.
- London, H., Schubert, D. S. P. y Washburn, D. (1972). Increase in Autonomic Arousal by Boredom. *Journal of Abnormal Psychology* 80(1), 29-36. DOI: <https://doi.org/10.1037/h0033311>
- Meyer Spacks, P. (1995). *Boredom. The literary History of a State of Mind*. The University of Chicago Press.
- Neu, J. (1998). Boring from Within: Endogenous Versus Reactive Boredom, en Flack, W. F. y Laird, J. D. (Eds.), *Series in Affective Science. Emotions in Psychopathology: Theory and Research* (158-170). Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (2002). *La gaya ciencia*. Edaf.
- O'Hanlon, J. E. (1981). Boredom: Practical Consequences and a Theory. *Acta Psychologica* 49(1), 53-82. [https://doi.org/10.1016/0001-6918\(81\)90033-0](https://doi.org/10.1016/0001-6918(81)90033-0)
- Real Academia Española (s.f.). *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed. [versión 23.4 en línea]. <https://dle.rae.es/aburrimiento>
- Retana, C. (2011). Consideraciones acerca del aburrimiento como emoción moral. *Revista Káñina* 35(2), 179-190. DOI: <https://doi.org/10.15517/rk.v35i2.561>
- Revers, W. J. (1967). Perspectivas antropológicas del aburrimiento. *Convivium* 23, 38-47.
- Ros Velasco, J. (2017a). Boredom: A Comprehensive Study of the State of Affairs. *Thémata* 56, 171-198. DOI: <https://doi.org/10.12795/themata.2017.i56.08>

- Ros Velasco, J. (2017b). *El aburrimiento como presión selectiva en Hans Blumenberg*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Ros Velasco, J. (2019a). Boredom: Humanising or Dehumanising Treatment, en Pereira J. G., Gonçalves, J. y Bizzari, V. (eds.), *The Neurobiology-Psychotherapy-Pharmacology Intervention Triangle: The Need for Common Sense in 21st Century Mental Health* (251-266). Vernon Press.
- Ros Velasco, J. (2019b). The Helix Center Roundtable on Boredom (New York, April 2018), en Ros Velasco, J. (ed.), *Boredom Is in Your Mind. A Shared Psychological-Philosophical Approach* (149-167). Springer.
- Ros Velasco, J. (2021a). La pandemia del aburrimiento durante el confinamiento por la COVID-19 en Villacañas Berlanga, J. L. (Ed.), *Pandemia. Ideas en la encrucijada* (167-188). Biblioteca Nueva.
- Ros Velasco, J. (2021b). Aburrimiento [vídeo]. *Revista Hénadas* [Canal de YouTube]. Fecha de emisión: 13 de marzo de 2021. (<https://www.youtube.com/watch?v=v-se45MYAZ0&list=PL2z6u6Hq0fwedCJw63tWsEPqXdLmYOFjH&index=7>)
- Ros Velasco, J. (2021c). ¿Puede uno morir de aburrimiento? *Dependencia.info* [Revista online]. Fecha de publicación: 10 de febrero de 2021. (<https://dependencia.info/noticia/4141/opinion/puede-uno-morirse-de-aburrimiento.html>)
- Ros Velasco, J. (2021d, en prensa). “99% Boredom, 1% Terror”: Repression of Responses to Boredom and Transgressive Behavior in Military Bodies. *Argumenta Philosophica 2*.
- Ros Velasco, J. (2021e). Filosofía del aburrimiento en la corriente pesimista: Schopenhauer [vídeo]. *Sociedad Iberoamericana de Estudios sobre Pesimismo* [Canal de YouTube]. Fecha de emisión: 23 de mayo de 2021. (<https://www.youtube.com/watch?v=RTFcRtjksTk&list=PL2z6u6Hq0fwedCJw63tWsEPqXdLmYOFjH&index=5>)
- Ros Velasco, J. (2021f). Personalidad excéntrica y comportamientos patológicos como respuesta al aburrimiento democratizado en el cambio de siglo [vídeo]. *International Society of Boredom Studies* [Canal de YouTube]. Fecha de emisión: 1 de febrero de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=-qE2y4U-Ef0>
- Ros Velasco, J. (2022a, en prensa). *La enfermedad del aburrimiento*. Alianza Editorial.
- Ros Velasco, J. (2022b, en prensa). The Long Hard Road Out of Boredom, en Elpidorou, A. (Ed.), *The Moral Psychology of Boredom*. Rowman & Littlefield.
- Ros Velasco, J. y Moya Arriagada, I. (2021). El aburrimiento como emoción reactiva y revolucionaria: El caso de Chile. *Isegoría 65*, e11.

- Ross, K. (2002). *May '68 and Its Afterlives*. University of Chicago Press.
- Safranski, R. (2017). *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir*. Tusquets.
- Schelling, F. (2000). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos.
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación*. Trotta.
- Simmel, G. (1977). La metrópolis y la vida mental. *Revista Discusión* 2, 1–10.
- Solomon, A. (2014). *The Noonday Demon: An Atlas Of Depression*. Simon & Schuster.
- Sommer, D., Ros Velasco, J. y Abarca, M. (2021). Bored: A Pandemic of Domestic Violence. *Partner Abuse* 12(1), 80–93. <https://doi.org/10.1891/PA-2020-0022>
- Steiner, G. (1992). *En el castillo de Barba Azul*. Gedisa.
- Suedfeld, P. (1975). The Benefits of Boredom: Sensory Deprivation Reconsidered. *American Scientist* 63(1), 60–69.
- Sundberg, N. D. (1994). Boredom and Boredom Proneness, en Corsini, R. J. (Ed.), *The Corsini Encyclopedia of Psychology* (177–178). Willey.
- Tardieu, E. (1904). *El aburrimiento*. Daniel Jorro.
- Ugarte, D. (2003). El futuro es un cruel amante, en Urrutia Elejalde, J., *Aburrimiento, Rebeldía y Ciberturbas* [e-book].
http://juan.urrutiaelejalde.org/files/2012/02/aburrimiento_rebeldia_ciberturbas.pdf
- Van Tilburg, W. A. P. e Igou, E. R. (2019). The Unbearable Lightness of Boredom: A Pragmatic Meaning-Regulation Hypothesis, en Ros Velasco, J. (Ed.) *Boredom Is in Your Mind. A Shared Psychological-Philosophical Approach* (11–35). Springer.
- Weber, M. (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza Editorial.
- Westgate, E. C. y Wilson, T. D. (2018). Boring Thoughts and Bored Minds: The MAC Model of Boredom and Cognitive Engagement. *Psychological Review* 125(5), 689–713. <https://doi.org/10.1037/rev0000097>

*La dimensión generacional
en la constitución del carácter
individual: ¿Es posible hablar de
un habitus de generación?*

*The generational dimension in the constitution of individual
character: Is it possible to speak of a generational habitus?*

JORGE COSTA DELGADO

Universidad de Alcalá
jorge.costa@uah.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.006>
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 135-154
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6640-7549>.



Recibido: 25/09/2021

Aceptado: 12/11/2021

Este artículo forma parte del proyecto de investigación “Institución y Constitución de la Individualidad: Aspectos Ontológicos, Sociales y de Derecho” (inCCOn). Referencia: PID2020-117413GA-I00 / AEI / 10.13039/501100011033).



Resumen

Este artículo aborda un aspecto específico en la configuración del *habitus*, examinando si es posible identificar una dimensión generacional en él. Para ello, en primer lugar, comentaré los principales problemas epistemológicos que plantea el uso del concepto de generación. Posteriormente, los compararé con dificultades similares en la utilización del concepto de clase social, cuya asociación con el *habitus* está plenamente reconocida. Al final del artículo expondré, con la ayuda de Mauger y Mannheim, una propuesta de integración teórica para el uso del concepto de generación, con la que defiendo que sí es posible hablar de un *habitus* de generación.

Palabras clave: *Generaciones, clases sociales, habitus, epistemología de las ciencias sociales, Bourdieu, Mannheim.*

Abstract

This article addresses a specific aspect in the configuration of the *habitus*, asking whether it is possible to identify a generational dimension in it. To this end, I will first comment on the main epistemological problems posed by the use of the concept of generation. Subsequently, I will compare them with similar difficulties in the use of the concept of social class, whose association with the *habitus* is fully recognized. At the end of the article I will present, based on Mauger and Mannheim's works, a proposal of a theoretical integration for the use of the concept of generation, with which I argue that it is possible to speak of a *habitus* of generation.

Keywords: *Generations, Social classes, Habitus, Epistemology of social sciences, Bourdieu, Mannheim.*

El concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu es una herramienta teórica creada para tratar de explicar cómo se producen las regularidades que se observan al analizar el comportamiento social de los individuos. El análisis sociológico a nivel macro reconstruye estas regularidades como estructuras sociales, con las que trata de explicar los fenómenos sociales que toma por objeto. Sin embargo, este análisis no resuelve por sí mismo la cuestión de la relación entre agente y estructura, o entre el individuo y la sociedad. Pierre Bourdieu, con su teoría del *habitus*, plantea un enfoque disposicional como respuesta a esa pregunta: los sujetos, durante su proceso de socialización, es decir, a partir de unas determinadas condiciones de existencia, incorporan una serie de disposiciones que son producto de dichas condiciones y, al mismo tiempo, contribuyen a reproducirlas al generar prácticas afines a ellas. Estas disposiciones se van integrando de manera dialéctica en cada sujeto, esto es, a través de las disposiciones previamente incorporadas, que reaccionan ante nuevas experiencias. Así, el *habitus* define el conjunto sistemático de esas disposiciones integradas en un sujeto. En otras palabras, “es un conjunto de principios de percepción, valoración y de actuación debidos a la inculcación generada por el origen y la trayectoria sociales” (Martínez, 2017).

El enfoque disposicional permite a Bourdieu evitar la dicotomía entre libre albedrío y reproducción mecánica de las prácticas, afirmando una suerte de espontaneidad situada: una disposición ya incorporada percibe determinados aspectos en su exposición ante nuevas circunstancias, ubica al sujeto en una posición respecto a ellas y genera una respuesta entre un abanico limitado de posibilidades, que tienen un aire familiar ligado a las condiciones de existencia de las que procede la disposición. Por otra parte, estas disposiciones operan a un nivel prerreflexivo: en su praxis, el sujeto no es consciente de cómo el *habitus* condiciona unas acciones que él mismo percibe como fruto de decisiones libres.

Más allá de esta breve introducción a los elementos centrales del *habitus*, el objetivo de este artículo no es analizar sus componentes ni reconstruir la génesis del concepto. Lo que pretendo es estudiar un aspecto específico en la configuración del *habitus*: la dimensión generacional. La utilización del concepto de *habitus* implica poner el foco de atención en los factores sociales más influyentes en el origen y la trayectoria social de los sujetos. Esto ha llevado a prestar atención a elementos considerados especialmente determinantes en la socialización primaria, como la clase social o el género.

Las condiciones de existencia a las que se refieren estos conceptos son especialmente influyentes en fases muy tempranas de la socialización del sujeto: tienen, por tanto, una importancia crucial, ya que condicionan la adquisición de todas las disposiciones que se van integrando posteriormente en el *habitus* a través de experiencias posteriores. Así, aunque el *habitus* es un sistema de disposiciones particular en cada individuo, se puede hablar de un *habitus de clase* o de un *habitus de género*, en la medida en que similares experiencias de clase o género suponen similares disposiciones incorporadas y, por tanto, una praxis social parecida –aunque nunca idéntica– en los aspectos condicionados por estos factores. El concepto de generación tiene una larga tradición en filosofía y ciencias sociales, pero existe una discusión en cuanto a su potencial para agrupar con garantías, es decir, con suficiente precisión y rigurosidad, condiciones de existencia similares. Pero incluso si fuera posible, al menos en determinadas circunstancias, delimitar con garantías la extensión social de una generación, ¿es la generación un factor de socialización a un nivel similar a la clase social o el género? En definitiva, ¿es posible hablar también de un *habitus* de generación?

Para responder a esta pregunta comentaré, en primer lugar, los problemas epistemológicos que considero que plantea el concepto de generación en sus usos más extendidos: la extensión social y temporal de una generación, la tautología de la referencia biológica asociada al concepto y la selección arbitraria de factores determinantes de una generación. En un segundo apartado, tras una muy breve exposición de las principales características del concepto de clase social a partir de Erik Olin Wright (2018), analizaré si los problemas epistemológicos antes citados pueden aparecer también en el uso de este concepto. Para el caso de la referencia biológica, por sus especiales características y su frecuente uso asociado al concepto de *habitus*, introduciré puntualmente el concepto de género en la comparación. A partir de esta comparación, trataré de defender que los problemas asociados al uso del concepto de generación no son exclusivamente suyos, sino que responden a cuestiones epistemológicas de más amplio alcance que afectan también, con sus matices específicos, al uso de otros conceptos. Por último, concluiré con una breve exposición de lo que considero que pueden ser los usos epistemológicamente más productivos y fiables del concepto de generación, defendiendo, además, que es perfectamente compatible –aunque no de manera exclusiva– con la teoría de los campos y con el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu.

1. Los problemas epistemológicos del concepto de generación

El concepto de generación se encuentra en una situación paradójica dentro de las ciencias sociales. Por un lado, su uso es muy frecuente, tanto en el ámbito

de la divulgación, es decir, en una producción realizada por especialistas para un público amplio de no especialistas, como en las periodizaciones con las que, implícita o explícitamente, los intelectuales organizan las genealogías de sus propias disciplinas y se ubican ellos mismos en la tradición a la que pertenecen. Por tanto, podría decirse que el concepto de generación ocupa un lugar importante en el sentido común de los científicos sociales y en la contribución que las ciencias sociales hacen al sentido común de la población en general.¹ Por otro lado, no obstante, el concepto de generación no goza de buena prensa epistemológica (Mauger, 2011:4-11 y Mauger, 2015:19-22): salvo en el caso de una aplicación muy delimitada en un sentido estadístico (cohortes generacionales) o biológico (generaciones de individuos dentro de un mismo linaje), con frecuencia se discute su capacidad explicativa y se critica su uso poco controlado.²

No voy a detenerme en explicar los distintos significados incluidos en el campo semántico de lo generacional, ya que no es el objetivo de este artículo. Tan solo lo haré brevemente cuando sirva al propósito de mi argumentación.³ Lo que me interesa es destacar los problemas más importantes que presenta el concepto de generación desde un punto de vista epistemológico.

1.1. *La extensión social de una generación*

El uso de denominaciones o etiquetas generacionales que atraviesan todo el universo social supone una serie de implícitos difícilmente justificables, salvo en coyunturas históricas muy excepcionales (Mauger, 2015:47-71). Tomemos el ejemplo de la llamada *millennial generation*. Aunque no existe acuerdo entre la enorme cantidad de publicaciones de muy variado signo dedicadas a ella, se suele ubicar en dicha generación a los nacidos entre los años 1980 y 2000. La extensión geográfica varía según el estudio: desde un país hasta el conjunto de la población mundial, pasando por divisiones geográficas intermedias o difusos marcos culturales comunes. Con frecuencia, el criterio que determina tal extensión social no procede de un análisis previo de la pertinencia del concepto de generación en relación con el objeto de estudio, sino a características circunstanciales del mismo. Por ejemplo: las fuentes

¹ Piénsese en la popularidad de términos como *Millennial*, Generación X, Generación Z, *Baby Boomers* o Generación ni-ni.

² Entre los autores a los que Mauger atribuye una visión crítica con el concepto de generación se encuentran: Durkheim, Halbwachs, Lucien Febvre, Chamboredon o el propio Bourdieu.

³ Para un análisis extendido sobre las distintas nociones, categorías y conceptos asociados al campo semántico de lo generacional, véase el libro ya citado de Mauger (2015) y Martín Criado (1998).

estadísticas disponibles, la difusión de los productos culturales cuyo consumo se considera signo de pertenencia generacional, el acceso a las tecnologías señaladas como características de la zona de fechas en cuestión, o el grado de impacto de acontecimientos históricos considerados emblemáticos del período. Sea cual sea el criterio elegido, este se adapta a una etiqueta previa, definida con rasgos muy generales y moldeables, que resulta rentable en términos publicitarios: la propia difusión del término *–millennials–* hace atractivo su uso. Pero en la medida en que su valor publicitario y lo intuitivo de su contenido se convierten en los criterios principales para su utilización, se pierde rigurosidad al obviarse un cuestionamiento previo acerca de su pertinencia en relación con cada objeto de estudio específico.

Utilizar una denominación generacional como esta para caracterizar a una sección transversal a toda la sociedad de individuos de edades cercanas implica asumir que esos individuos tienen una serie de características relevantes en común que los diferencian, conjuntamente, de otras secciones de edades diferentes. Aquí la palabra relevante debe entenderse en términos epistemológicos, es decir, estas características tendrían cierto potencial explicativo a la hora de comprender el comportamiento social de estos individuos; al menos mayor potencial que las categorizaciones que posibilitan otros conceptos disponibles en el instrumental teórico de las ciencias sociales, por ejemplo, clase social y género, de los que hablaré más adelante. El peligro, en este caso, consiste, en palabras de Mauger (2011:155) en “alejarse a los próximos y acercarse a los que están muy alejados socialmente” o, según Bourdieu (1980:145), en “subsumir bajo el mismo concepto universos sociales que no tienen prácticamente nada en común”. Además, esta idea de una sección transversal de toda la sociedad que tiene una similar representación del mundo supone una imagen holística de la sociedad: cada época tendría un “espíritu del tiempo”, común a todos los individuos formados en ese “ambiente”, que se expresaría en determinados objetos sociales privilegiados. Con frecuencia, esta representación se construye proyectando la imagen de un grupo social específico al conjunto de la categoría generacional, lo cual introduce un sesgo sociocéntrico evidente.

Algunos autores han partido de esta representación holística de la sociedad para tratar de explicar el cambio social recurriendo a la dinámica de la sucesión generacional. Desde este enfoque, presente por ejemplo en *En torno a Galileo*, de Ortega y Gasset (2004–2010, VI: 385–420), la propia lógica de la transmisión cultural y los desajustes parciales que se producen en esta, debido a la aparición de nuevos problemas y a los conflictos por el ritmo de sucesión en los espacios de poder, serían el principal motor de las transformaciones sociales. Esto llevó a Ortega a intentar establecer un ritmo regular de años para tratar de establecer grandes series generacionales a lo largo de la historia.

1.2. La extensión temporal de una generación

En los orígenes científicos del concepto de generación, a mediados del siglo XIX (Mannheim, 1993 y Marías, 1967), una de las ambiciones teóricas que contribuyeron a su desarrollo fue la de encontrar una herramienta que pudiera medir con garantías la regularidad del cambio social. Es lo que impulsó la evolución del concepto en la tradición que Mannheim denomina como positivista. La histórico-romántica se corresponde más bien con esa perspectiva holística que mencionaba en el apartado anterior: cada generación social expresa su particular mirada sobre el mundo, su lugar en la historia de la Humanidad. Si bien ambas tradiciones pueden combinarse, tal y como se observa en la síntesis de Ortega citada anteriormente. Volviendo a la tradición positivista, uno de sus rasgos más característicos, en consonancia con su preocupación por establecer una ley científica del cambio social, consiste en proponer series de zonas de fechas, con intervalos regulares, aplicables a cualquier contexto histórico. Estos autores encuentran distintas razones para argumentar a favor de intervalos de quince, veinticinco o treinta años, en los que cabría encajar la evolución de la historia de la filosofía, las transformaciones políticas, las corrientes culturales o el progreso civilizatorio en general.

Lo que subyace a esta posición teórica es una metáfora que compara la evolución de una sociedad –o de parte de ella– con las fases del desarrollo biológico y cognitivo que tiene un individuo. De la misma manera que se considera posible reconstruir científicamente el ciclo de madurez de cualquier ser humano tomado individualmente (véanse las teorías de Piaget (1979) sobre el desarrollo cognitivo o de Kohlberg (2010) sobre el desarrollo moral), se cree posible encontrar un esquema teórico que permita explicar un ritmo regular de evolución “natural” de las sociedades humanas. El problema es que no hay nada que justifique esa analogía: las lógicas que permiten explicar la evolución de una sociedad no son las mismas que las que rigen el desarrollo de un individuo y, además, incluso a nivel individual, estas lógicas son parciales –no es lo mismo el desarrollo cognitivo que el moral– y variables según diferentes contextos históricos y socio-culturales.⁴ Así que cualquier propuesta que sugiera un intervalo generacional regular transhistórico parte de un *a priori*, aunque con frecuencia no se explicita: considerar que dicho intervalo se aproxima a la *ley natural* que regula el ritmo de las transformaciones sociales en el ser humano.

⁴ Hasta qué punto hay lógicas universales del desarrollo cognitivo y moral del ser humano es una cuestión en discusión. Pero incluso quienes defienden que estas existen, admiten ritmos variables en función del contexto cultural y de las condiciones sociales en que se desarrolla un individuo.

Por otra parte, el uso del concepto de generación es ineludiblemente relacional e invita, por sí mismo, a establecer una serie de generaciones: una generación posee unas características propias que no son sustantivas, sino que cobran sentido en relación con su ausencia o modificación en una generación anterior o posterior. Por lo tanto, definir una generación, sea cual sea su acepción, implica definir unas fronteras temporales frente a otras generaciones: cuándo comienza y cuándo termina. No obstante, nada justifica que esa sucesión deba seguir un ritmo regular. Retomando el ejemplo de la Generación *millennial*, su definición conlleva la identificación de antecesoras –Generación X– y sucesoras –Generación Z–. Pero otro ejemplo puede ser más ilustrativo de esta característica del concepto. La construcción de una categoría como jóvenes “ni–ni” –que ni estudian ni trabajan, procedente del inglés “*NEET*” (*Not in Education, Employment or Training*)– supone una doble delimitación: frente a los adultos, a los que no se supone en edad formativa, y frente a otros jóvenes que sí estudian o trabajan y, por tanto, se encontrarían mejor situados socialmente en la transición entre la juventud y la madurez. La categoría tiene sentido en la medida en que hay un grupo social relativamente amplio o significativo con estas características y que, por tanto, merece atención. Sin embargo, cuando la denominación se desliza desde “jóvenes ni–ni” a “generación ni–ni” aparecen las dos características del concepto que acabamos de mencionar: en primer lugar, se considera que la situación de este grupo particular de jóvenes es sintomática del conjunto de la juventud de una sociedad determinada, difuminándose la frontera entre jóvenes ni–ni y los que no lo son;⁵ en segundo lugar, se construye una generación previa como contraste con la “generación ni–ni”, marcada con características y/o valores opuestos: acceso temprano al trabajo, éxito académico, esfuerzo, integración social, etc.

1.3. La tautología de la referencia biológica

La sucesión biológica de individuos es un recurso tentador a la hora de explicar el cambio o la reproducción social porque ofrece un soporte natural para fijar una “ley científica” que permita estudiar y predecir las transformaciones sociales. El problema es que la sucesión de padres a hijos no se produce de manera simultánea en el conjunto de la sociedad, sino con temporalidades diferentes en el seno de cada unidad familiar. Indudablemente, el hecho de la caducidad de la vida

⁵ Estos últimos quedan como excepciones frente a la dinámica generacional “normal”, o bien quedan “contaminados” por los primeros, pese a no compartir su situación. Así, supuestamente, todos tendrían una serie de costumbres, actitudes morales, prácticas laborales, etc. comunes o con un cierto aire de familia.

humana plantea la pregunta acerca de la manera en que se transmite la cultura y se reproducen las estructuras sociales más allá de la vida de sus agentes, pero no aporta automáticamente ninguna explicación acerca del ritmo temporal de dicha reproducción o de la regularidad de sus posibles transformaciones. De hecho, hay quien especula teóricamente con que el alargamiento indefinido de la vida humana podría conducir a un estancamiento cultural, ya que desaparecería el estímulo creativo que introduce la base biológica de la sucesión generacional, es decir, la muerte.⁶ Sin embargo, dejando a un lado las dudas acerca de la utilidad de estas discusiones, no parece que el espectacular crecimiento de la esperanza de vida a nivel mundial en los últimos dos siglos haya ido acompañado de una mitigación del ritmo de las transformaciones sociales; más bien al contrario. Es innegable que la biología del ser humano –y sus eventuales modificaciones– condiciona su vida social y establece un marco a partir del cual se realiza su producción cultural, pero no es posible establecer explicaciones causales a partir de lo natural sin atender a las lógicas específicas de lo social.

Dentro de este apartado dedicado a la tautología de la referencia biológica también se encuentra la naturalización de las edades sociales. Esto ocurre cuando se considera que las fases de la vida en que se divide la trayectoria de una persona en un contexto social determinado, delimitadas por una franja aproximada de edades cronológicas o de ritos de paso, poseen una serie de características “naturales”. Y eso en un doble sentido: primero, asumiendo que tales fases –las edades sociales– son universales, lo que supone asumir, contra toda evidencia empírica, que categorías como infancia, adolescencia, juventud, madurez o senectud no varían históricamente e incluso dentro de una misma sociedad. Segundo, derivando de las transformaciones biológicas que se producen en el cuerpo humano con el curso de la edad (crecimiento, madurez, deterioro...) una serie de características y comportamientos que expresarían una esencia característica de cada edad. Así, por ejemplo, la juventud sería rebelde e idealista y la vejez conservadora y pragmática.

1.4. La selección arbitraria de factores determinantes de una generación

Un último problema destacable es el control epistemológico de los criterios utilizados para seleccionar los factores relevantes en la caracterización de una ge-

⁶ Esto que en Ortega (2004-2010, III:561-565) es solo una metáfora que le permite mostrar, por reducción al absurdo, la necesidad social de la sucesión generacional se ha convertido dentro de corrientes como el transhumanismo o la bioética en un objeto de discusión que merece la atención de una filosofía meramente especulativa. Véase Gyngell (2015).

neración. El aire de familia que se desprende de un determinado grupo, o que proyecta sobre él la mirada de quien lo construye como objeto de estudio, se toma con facilidad como un dato evidente por sí mismo. El objeto así construido se descontextualiza y se analiza por separado, como si pudiera explicarse sin hacer referencia a otros factores sociales que contribuyen a la génesis empírica o epistemológica del grupo. De esta manera, las características elegidas para la generación se constituyen como un arbitrario teórico que se da por sentado, atribuyéndose al “espíritu del tiempo”, a una evolución necesaria propia del ámbito al que se aplica el concepto o a la huella que el azar social o natural ha imprimido en algunos individuos.

Un buen ejemplo, muy habitual en el autoanálisis de los medios intelectuales, es la selección de epónimos generacionales, ya sea de la producción cultural en su conjunto o de disciplinas particulares. Así, se parte de una selección de grandes nombres característicos de una época, cuya vida y obra expresarían lo esencial de la vida intelectual o del aporte de la disciplina en ese período. Estudiándolos a ellos, solemos pensar, tenemos una imagen aproximada del período: porque no podemos estudiarlos a todos o porque los demás, si los hubiera, por ser menos brillantes no tienen información relevante que aportarnos. Sin embargo, este procedimiento se ahorra preguntas que son epistemológicamente fundamentales: ¿qué hace “grandes” a esos nombres?, ¿es eso que los hace “grandes” también epistemológicamente relevante para nuestro estudio?, ¿cómo se produce la mediación entre las condiciones sociales de constitución del grupo —objetivamente presentes en el grupo o subjetivamente introducidas por quien lo estudia— y lo que este expresa como tal?

2. ¿Son estos problemas epistemológicos específicos de las generaciones?

Una comparación con el caso de la clase social

Pese a los problemas señalados, que además no están presentes en todos los usos de las generaciones, una crítica centrada exclusivamente en un concepto tiende a subrayar sus defectos o limitaciones y se corre el riesgo de atribuirle problemas epistemológicos que tienen un alcance más general, extendiéndose también al uso de otros conceptos y categorías. Veamos si es este el caso, a partir de una comparación del concepto de generación con el concepto de clase social, para valorar si las críticas recién señaladas al uso del primero pueden aplicarse también a los dos últimos. Como ya he indicado, introduciré también una breve mención al concepto de género en el apartado dedicado a la tautología de la referencia biológica.

2.1. La validez epistemológica del concepto de clases sociales, según Erik Olin Wright

En la introducción a su obra *Comprender las clases sociales*, Erik Olin Wright (2018:12) plantea una aproximación no dogmática al concepto de clase social, es decir, alejado de la “gran batalla de los paradigmas”. Desde este punto de vista, el uso del concepto de clase social por parte de determinadas tradiciones teóricas, como la marxista, no revelaría una realidad esencial subyacente validada por un análisis teórico previo. Al contrario, las “distintas tradiciones tienen valor científico en la medida en que sus pretensiones estén justificadas”, esto es, en la medida en que se demuestre que los conceptos que movilizan identifican y ayudan a explicar “mecanismos reales relevantes para una serie importante de problemas”. En otras palabras, si bien existe un trabajo específico de depuración lógica del concepto, la validez epistemológica de un concepto o de una teoría se mide por su rendimiento empírico: su capacidad de explicar la realidad. Por lo tanto, no tiene sentido mantener una discusión acerca de la validez general de un concepto, sino de la productividad de sus usos en relación a contextos empíricos y objetos de estudio específicos.

Wright (2018:14) distingue tres enfoques teóricos o usos del concepto de clase social que tienden a asociarse, aunque no de manera exclusiva, a tres tipos de procesos causales relacionados con el análisis de clase: el enfoque de los *atributos individuales de la clase*, el del *acaparamiento de posibilidades* y el de la *dominación y explotación*. El primero presta especial atención a la manera en que se conectan los atributos individuales de las personas con las condiciones materiales en las que viven: las similitudes entre estos dos tipos de elementos permiten identificar distintas agrupaciones de individuos que denominamos clases sociales. La pregunta clave de este primer enfoque sería: ¿cómo se adquieren los atributos que determinan la posición de clase? El segundo enfoque se centra en la existencia de mecanismos de exclusión que filtran el acceso de los individuos a posiciones sociales que garantizan recursos económicos. A diferencia del primer enfoque, en este caso se establece una relación causal entre quienes disfrutan de una posición privilegiada y quienes no lo hacen: los primeros la disfrutan *porque* los citados mecanismos excluyen a los segundos (Wright, 2018:20). Algunos de estos mecanismos de exclusión, variables según el contexto, serían los títulos académicos, los derechos de ciudadanía, la racialización y, cuestión especialmente relevante en las sociedades capitalistas, la propiedad privada de los medios de producción. En este caso, la pregunta central es: ¿qué relación existe entre quienes poseen unos determinados recursos y quienes carecen de ellos? Por último, el tercer enfoque analiza el vínculo causal existente no solo entre posiciones sociales que dan acceso a recursos, sino en la propia actividad económica. La dominación, explica Wright (2018:21) permite controlar las acti-

vidades de otros; la explotación permite, además, extraer un beneficio económico de ello. De esta manera se introduce una cuestión normativa, ya que se evalúa la desigual capacidad de los sujetos –su desigual libertad o autonomía– para definir las condiciones en que obtienen sus recursos económicos. Desde este punto de vista, en las sociedades capitalistas existe una división fundamental: la posesión y el control de los medios de producción; aunque existen otras jerarquías secundarias asociadas a esta. Aquí, la pregunta clave es: ¿cómo se generan las condiciones para la dominación/explotación?

2.2. Una comparación entre clases sociales y generaciones

Como se ve, distintos usos de los conceptos permiten distintas aproximaciones a la realidad empírica, con un rendimiento variable en función del contexto. ¿Pero qué ocurre si tratamos de cuestionar estos usos del concepto de clase social a partir de los problemas epistemológicos señalados anteriormente para el concepto de generación?

En primer lugar, al igual que las generaciones, las clases sociales requieren una delimitación espacial y temporal. En un sentido muy básico, que no siempre se tiene en cuenta, las divisiones de clase no son idénticas en España o en Estados Unidos, ya que los factores sociales relevantes para discriminar el acceso de los individuos a los recursos económicos pueden ser distintos o tener diferente peso. Por lo tanto, tratar de identificar un concepto de clase obrera o de burguesía válido universalmente puede tener sentido desde el punto de vista de la coherencia lógica o de la comparación entre distintos contextos sociales, pero sin duda tiende a repercutir negativamente en el potencial heurístico de dicho concepto a la hora de aplicarlo a una realidad social específica. Asimismo, la influencia de los distintos factores que permiten identificar las fronteras entre clases o fracciones de clases sociales tampoco pueden establecerse *a priori*: es cierto que la centralidad de la propiedad de los medios de producción, característica de la tradición marxista, como señala Wright (2018: 21-24), permite explicar una parte importante de las desigualdades económicas en las sociedades capitalistas, pero eso no quiere decir que las explique *todas*. Y menos aún, que sea a través de este factor específico como se exprese la influencia de lo económico en otras actividades sociales. Todo ello depende, al igual que en el caso del concepto de generación, del rendimiento heurístico que tenga el concepto en relación a un contexto empírico determinado, lo que exigirá adaptar parcialmente el uso a los materiales y compararlo con otros conceptos y marcos teóricos posibles si quiere ser científicamente valioso.

En cuanto a la dimensión temporal, también con las clases sociales se corre el riesgo de esencializar una imagen a partir de un ejemplo histórico, ya sea real o figurado. Por ejemplo, en el debate intelectual actual encontramos autores que proyectan una imagen idealizada de la clase obrera que procede de otras épocas o de su particular interpretación de la tradición marxista, ante la cual palidece cualquier intento de agrupar teórica o políticamente a las personas que trabajan en las condiciones realmente existentes.

A la hora de comparar el problema de la tautología de la referencia biológica presente en el uso del concepto de generación, la analogía resulta mucho más evidente en el caso del concepto de género, que desde su origen (Oakley, 1972) trata precisamente de marcar las distancias entre lo biológico y la construcción social. Este esfuerzo teórico y político por escapar de una naturalización de las desigualdades sociales es previo al propio concepto⁷ y todavía continúa en discusión, por ejemplo, a partir de la crítica de Judith Butler (2007) a los condicionantes sociales implícitos en la categoría biológica del sexo. No obstante, en algunos usos –no poco extendidos– del concepto de clase social cabe encontrar una forma de esencialización paradójicamente social, que ha sido objeto de crítica dentro de la propia tradición marxista (Laclau y Mouffe, 2015; Wright, 2014): la consideración –con diversos grados de mediación– de la determinación de la economía sobre todos los aspectos de la vida social como un *a priori* epistemológico.

Por último, en lo referente a la selección arbitraria de factores determinantes de una generación, el riesgo de la extensión arbitraria de propiedades a partir de una representación sesgada de una clase social en particular presenta similitudes evidentes. Puede ocurrir de dos formas: 1) tomando una imagen real –entiéndase epistemológicamente bien fundada– de un sector específico de una clase y proyectándola sobre el conjunto, invisibilizando a quienes no encajan en ella o representando a esos sectores excluidos desde la carencia en relación al prototipo establecido; 2) a partir de una situación coyuntural de clase entendida según el primero de los enfoques descritos por Wright, es decir, como una asociación entre atributos individuales y condiciones materiales de los sujetos, se toman arbitrariamente una serie de atributos como signo de pertenencia a una clase social y se desligan de un análisis riguroso de las condiciones materiales de existencia. De esta manera, se designa a la clase obrera por exhibir gustos musicales considerados “obreros” o a la burguesía por practicar formas de relación familiar “burguesas”, invirtiendo la relación causal que se encuentra en el origen del análisis de clase.

⁷ De hecho, puede decirse que forma parte del núcleo esencial de la tradición feminista desde sus orígenes.

Estas comparaciones muestran solamente las similitudes entre algunos usos de estos dos conceptos y no pretenden ser una exposición exhaustiva, que no tiene cabida aquí. Su sentido en este artículo consiste en mostrar que las críticas a determinados usos del concepto de generación, pese a ser legítimas y a estar ligadas a características específicas del mismo —en particular, dificultades relacionadas con su atención preferente a la temporalidad—, responden al mismo tiempo a cuestiones epistemológicas de más largo alcance, que comparten con otros conceptos de curso habitual en ciencias sociales. En última instancia, las dificultades aquí mencionadas tienen que ver con “una tensión epistemológica irresoluble entre las dimensiones teórica y empírica, que es característica de las ciencias sociales” (Passeron, 2006:601), de manera que una excesiva insistencia en asegurar la coherencia lógica de un concepto o fijar su lugar en un marco teórico sistemático pone en riesgo su capacidad explicativa al aplicarlo a materiales empíricos. A la inversa, la pretensión de registrar detalladamente materiales empíricos “tal y como se presentan”, sin ningún intento de abstracción controlada de sus propiedades, condena a la falta de sentido o, más frecuentemente, a la extrapolación abusiva de conclusiones a partir de materiales fragmentarios.

3. ¿En qué circunstancias puede ser productivo considerar una dimensión del *habitus* específicamente generacional?

Retomemos ahora las preguntas planteadas en la introducción, previas a la descripción y comparación de estos problemas epistemológicos: ¿tiene sentido hablar de un *habitus* de generación?; ¿en qué circunstancias? Para responder a estas preguntas utilizaré un esquema teórico que ya he apuntado en *La educación política de las masas* (Costa Delgado, 2019) aplicado a la Generación del 14, y que se apoya fundamentalmente en los trabajos de Mannheim (1993) y Mauger (2011 y 2015).

Creo, basándome en Mauger (2011:11-17), que el uso epistemológicamente más productivo del concepto de generación debe ir acompañado, en la mayor parte de los casos, de su aplicación a campos sociales bien delimitados, no a una sección transversal del conjunto de la sociedad. Así, una primera delimitación del objeto de estudio obliga a explicitar los criterios que fundan la selección de factores y atributos que recoge la referencia generacional: aquellos que son relevantes para entender la lógica específica del campo en cuestión. Una segunda operación llevaría a describir y explicar el funcionamiento de los mecanismos sociales que contribuyen a que los sujetos estudiados interioricen y reproduzcan las lógicas sociales que rigen el campo. Por último, y esto es lo más característico y productivo del concepto de generación, se trataría de identificar variaciones temporales en los dos aspectos anteriores (propiedades sociales

relevantes para entender la lógica del campo en cuestión y mecanismos de configuración subjetiva de los individuos que se integran en dicho campo), diferenciando las transformaciones sustanciales de aquellos conflictos por la sucesión de posiciones en donde cambian los protagonistas individuales, pero permanece la misma lógica de fondo. O, en palabras de Ortega y Gasset (2004-2010, VI: 417-419), se trataría de captar la diferencia entre “cambiar el mundo o solo cambiar algo en el mundo”.

Obviamente, la descripción que acabo de hacer se sirve de la teoría sociológica de Bourdieu para expresar las operaciones epistemológicas requeridas: entran en juego, particularmente, la idea de autonomía relativa y siempre en conflicto de los campos sociales (Sapiro, 2019), el concepto de *habitus* como herramienta para explicar la mediación entre las estructuras sociales y las prácticas subjetivas, y la propia idea de la configuración del *habitus* en sucesivas capas, resultado de una incorporación dialéctica de disposiciones a través de la experiencia biográfica de cada sujeto (Bourdieu, 2008:85-105). Sin embargo, no considero que el uso propuesto del concepto de generación, que especificaré a continuación, quede restringido a este marco teórico específico: desde otras tradiciones y con otros conceptos que permitan aprehender la relación entre las dinámicas propias de espacios sociales delimitados y su “exterior”, por un lado, y explicar las mediaciones entre estructura y agentes, por otro, el esquema señalado sigue siendo enormemente productivo.

En fin, ya sea desde esta u otra tradición teórica, la categoría de “modo de generación” permite recoger la idea que se deriva de las operaciones señaladas: se trata de describir cómo se generan –se producen– sujetos desde la óptica del espacio social estudiado. Es por esto que dicho espacio social debe estar lo suficientemente delimitado como para poder identificar una lógica relativamente sistemática, que no sería sostenible a nivel del conjunto de la sociedad.⁸

¿Pero qué ocurre con las jerarquías epistemológicas que podemos establecer entre las transformaciones temporales que se producen dentro de un modo de generación? ¿Estamos condenados prestar atención únicamente a los grandes cambios estructurales? Eso nos llevaría a dejar de lado transformaciones sociales de menor calado estructural, pero con un impacto y relevancia social en absoluto despreciables... De hecho, estos cambios menores frecuentemente juegan un rol muy importante en una reconstrucción de largo aliento de los cambios producidos en los modos de generación. Para estudiarlos, podemos acudir a dos categorías procedentes de Mannheim (1993): unidad generacional y conjunto o conexión genera-

⁸ En esto sigo a Passeron (2006:196-197), que no considera que en las sociedades complejas pueda identificarse una lógica de reproducción social de conjunto, sino lógicas o sistemas parciales que se relacionan entre sí, pero nunca de manera absolutamente coherente y funcional, y con frecuentes contradicciones, que Passeron, tratando de evitar una teleología hegeliana, describe como “externas” y no internas.

cional. La primera, unidad generacional, permite especificar maneras distintas de concretar –diacrónica o sincrónicamente– un modo de generación. De nuevo recurriendo a Ortega, nos permite hablar de algo que cambia en un mundo (un campo social) sin confundirlo con un cambio de mundo (una ruptura en el modo de generación). La segunda, conexión generacional, permite describir las coyunturas en que sujetos que se mueven en campos sociales distintos interactúan de manera más o menos sostenida en el tiempo en torno a problemas compartidos. Nos sirve, por tanto, para evitar considerar a los campos sociales como espacios completamente autorreferenciales y abrir una puerta epistemológica al análisis de sincronizaciones parciales entre campos, de las influencias de unos sobre otros, o incluso de procesos de eventual pérdida de autonomía de un determinado campo social.

He dicho al principio de este apartado que el uso más productivo del concepto de generación debía asociarse, *en la mayor parte de los casos*, a campos sociales bien delimitados. ¿Pero qué ocurre con los casos extraordinarios? ¿Acaso no existen acontecimientos históricos de tal relevancia que marcan al conjunto de la población? ¿No sería posible, en esos casos, estudiar las posibles diferencias en términos de edad que deja esa marca histórica perdurable? Efectivamente, cabe hablar de acontecimientos generacionales, es decir, de acontecimientos históricos que dejan una huella diferencial según la edad de los sujetos que participan o se ven afectados por ellos. Podemos integrar estos procesos en el esquema teórico que acabo de exponer para los casos habituales en campos sociales delimitados. Para ello, recurriré a otra categoría de Mannheim: la “posición generacional”. El sociólogo húngaro entiende por posición generacional el vínculo potencial que une a individuos de una misma edad social en un marco cultural determinado, por ejemplo: jóvenes urbanos y campesinos. Este vínculo potencial solo se hace efectivo cuando esos individuos participan en un “destino común” (Mannheim, 1993:222). En mi esquema, la posición generacional alude a la posibilidad siempre abierta de trasladar o imponer una conexión generacional –o incluso la lógica específica de un modo de generación– al conjunto de individuos de una misma edad dentro de una sociedad determinada. En casos extremos, esta traslación y/o imposición puede aplicarse al conjunto de la población. Sin embargo, estos acontecimientos generacionales, que también pueden definirse como sincronizaciones temporales entre las lógicas de distintos campos, son raros y precarios, al menos en sociedades complejas. Después de una corta fase de sincronización, se reconstituyen las lógicas específicas de cada campo: el acontecimiento generacional deja la huella de una experiencia compartida con unos efectos que se retraducen posteriormente a la lógica específica de cada campo. Mauger (2015:64) señala algunos ejemplos de este tipo de acontecimientos: guerras, revoluciones políticas, transformaciones a gran escala del sistema educativo y, añadido yo, grandes crisis económicas.

Todas las categorías incluidas en este esbozo de teoría de las generaciones permiten analizar con matices y rigurosidad el elemento más característico que recoge cualquier uso del concepto de generación: la huella que deja en la configuración de la subjetividad de cualquier ser humano el hecho diferencial de haber vivido una experiencia relevante y duradera en un ámbito social determinado y a una edad en particular. El requisito de que sea “relevante y duradera”, ya sea por su extensión en el tiempo o por la perdurabilidad de sus efectos, así como la importancia del orden temporal en que se produce –dada la configuración dialéctica del *habitus* en Bourdieu– permiten hablar de una dimensión generacional del *habitus*. Con ello, podríamos agrupar rasgos similares de *habitus* individuales y estudiar tendencias generacionales en la medida en que dichos rasgos sean producto de experiencias similares y no una selección arbitraria de analogías tan solo aparentes.

4. Conclusión

Después de este recorrido por los retos epistemológicos que plantean generaciones y clases sociales, y de esta propuesta de integración teórica de los distintos usos del concepto de generación, podemos retomar las dos preguntas que planteé al principio del artículo. A la primera –¿es la generación un factor de socialización a un nivel similar a la clase social o el género? – cabe responder un sí con matices. Por un lado, los principales problemas epistemológicos que plantea el uso del concepto de generación, pese a sus especificidades, no se alejan de las dificultades que plantean los conceptos de clase social y género; por tanto, no cabe considerar al primero menos fiable *a priori* que a los otros dos. Por otra parte, el uso epistemológico del concepto de generación que defiendo va necesariamente acompañado de un análisis detallado de los espacios sociales a los que se aplica y de las formas en que estos configuran las subjetividades de los individuos que participan en ellos. Una generación, por así decirlo, no se sostiene por sí sola: introduce una dimensión temporal en el análisis de un objeto que, de otra manera, pierde esa riqueza y tiende a proyectar una imagen fija, sincrónica de su funcionamiento. Por ello, tiene un cierto carácter auxiliar que no está presente en el caso de las clases sociales o el género. En cuanto a la segunda –¿es posible hablar también de un *habitus* de generación? –, coincido con Mauger (2011: 124-155) en que sí es posible, conveniente y que además puede hacerse integrando los aportes teóricos de la tradición bourdiesiana y Mannheim; si bien no considero que dicha integración teórica particular sea una condición ineludible para un uso epistemológicamente rico del concepto de generación, que sigue siendo compatible con otros marcos teóricos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, P. (1980). La “jeunesse” n’est qu’un mot. *Questions de sociologie*. Minuit.
- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Costa Delgado, J. (2019). *La educación política de las masas. Capital cultural y clases sociales en la Generación del 14*. Siglo XXI.
- Gyngell, C. (2015). The Ethics of Human Life Extension: The Second Argument from Evolution. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 40, 6, pp. 696-713.
- Kohlberg, L. (2010). *De lo que es a lo que debe ser. Cómo cometer la falacia naturalista y vencerla en el estudio del desarrollo moral*. Prometeo Libros.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- Mannheim, K. (1993). El problema de las generaciones. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 62, pp. 193-242.
- Marías, J. (1967). *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente.
- Martín Criado, E. (1998). *Producir la juventud. Crítica de la sociología de la juventud*. Istmo.
- Martínez García, J. S. (2017). El *habitus*. Una revisión analítica. *Revista Internacional de Sociología*, 75 (3), e074 DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/ris.2017.75.3.15.115>
- Mauger, G. (2011). Préface de la deuxième édition y Postface. En K. Mannheim: *Le problème des générations*. Armand Colin.
- Mauger, G. (2015). *Âges et générations*. La Découverte.
- Oakley, A. (1972). *Sex, Gender and Society*. Temple Smith.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010). *Obras Completas*. Tomos I-X, Taurus/Fundación Ortega y Gasset.
- Passeron, J.-C. (2006). *Le raisonnement sociologique. Un espace non-popperien de l’argumentation*. Albin Michel

Piaget, J. (1979). *Seis estudios de psicología*. Seix Barral.

Sapiro, G. (2019). “Rethinking the Concept of Autonomy for the Sociology of Symbolic Goods”. *Biens Symboliques /Symbolic Goods*, 4.

Wright, E. O. (2014). *Construyendo utopías reales*. Akal.

Wright, E. O. (2018). *Comprender las clases sociales*. Akal.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.006>
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 135-154

*La individualidad y sus paradojas.
Un análisis epistemológico-político
y algunos ejemplos*

*Individuality and its paradoxes.
An epistemological-political analysis and some examples*

ISABEL G. GAMERO CABRERA

Universidad Complutense de Madrid
ig.gamero@filos.ucm.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.007>
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 155-174
Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-6216-7119>.



Recibido: 19/09/2021

Aceptado: 12/11/2021

Este artículo ha sido posible gracias a la participación en el Proyecto de investigación
“Institución y Constitución de la Individualidad: Aspectos ontológicos, sociales y de derecho”
(PID2020-117413GA-I00 /AEI /10.13039/501100011033).



Resumen

En este artículo me propongo aclarar algunas dificultades epistemológicas y políticas del concepto de individuo. Seguiré a Joan W. Scott para argumentar que en este concepto presenta una paradoja, por ser una noción abstracta y concreta a la vez. Conectaré esa paradoja con la pregunta sobre quién es (o puede ser) considerado como individuo y sujeto de derecho y, para ello, voy a estudiar algunos usos del concepto de “individuo” en distintos escenarios y momentos de la historia europea, desde la Revolución Francesa y sus primeros debates constitucionales en torno a quién era ciudadano, hasta las consecuencias que tuvo el proceso de descolonización en Europa en el siglo XX y los debates sobre la integración de migrantes en Reino Unido. Acabaré con unas referencias sobre el ascenso de la ultraderecha y la necesidad de reivindicar un concepto de individuo, pese a todas sus dificultades y paradojas.

Palabras clave: Individualidad, Derechos Humanos, paradojas, sujeto de derecho, autonomía.

Abstract

In this paper, I am going to clarify some epistemological-political difficulties that lay under the concept of “individual”. I will follow Joan W. Scott’s work to argue that this concept entails a paradox, because it is abstract and particular at the same time. I will link this paradox with the question about who is (or might be) an individual and subject of law as well. To this end, I will analyse some uses of this concept in some scenarios and moments of the European History, from the revolutionary France and the first debates about who was citizen, to the consequences of the decolonial process in Europe in the 20th Century. I will end up with some references about the rise of ultra-right parties and the necessity of claim for a concept of “individual”, despite all its difficulties and paradoxes.

Keywords: individuality, Human Rights, paradoxes, subject of law, autonomy.

1. Delimitación conceptual y temática, ¿cómo entiendo las paradojas?

En este artículo parto de la idea de paradoja que propone Wendy Brown (2020) en su caracterización de las dificultades que surgen al delimitar el alcance de los derechos de las mujeres, aunque me situaré en un espacio algo más amplio que el que trata Brown (daré un paso atrás, cabría decir), para preguntar ya no por los derechos de las mujeres, sino por los derechos del individuo. Esta pregunta me llevará a una delimitación del concepto de “individuo”, sus dificultades y paradojas.

Para Brown, las paradojas son irresolubles. Se trata de “verdades múltiples pero inconmensurables; o una afirmación y su negación en una misma proposición” (2020:257). A diferencia de otros tropos y figuras literarias (como la contradicción o la negación) que, al ser trasladadas al debate político, se pueden resolver, disolver o incluso hacer saltar por los aires (con más o menos dificultades, mayor o menor grado de violencia...), según esta autora, “la política de la paradoja es muy difícil de negociar”, ya que aparece como “continuamente autocancelatoria, como una condición política de logros perpetuamente socavados [y] un dilema del discurso en el que a cada verdad se contraponen una contraverdad” (2020:258). Esta contraposición e imposibilidad interna paraliza o congela cualquier estrategia política que esté marcada por paradojas; y conduce a lo que Wittgenstein, en otro ámbito muy distinto, definió como “callejones sin salida del filosofar” (1988:§436). Ahora bien, en este caso, y al estar situados en la arena política y el debate sobre los derechos, estos callejones sin salida no se dan solo en un terreno filosófico, sino que nos afectan directamente a los seres humanos y nuestras vidas. Es decir, estas preguntas sobre el ser (o no ser) individuo y el tener (o no tener) derechos abren dificultades que para Joan W. Scott suponen “problemas epistemológicos que *eran* problemas políticos” (2012:41, cursivas de Scott).

Entiendo entonces la paradoja como una imposibilidad interna que se da dentro de un mismo término, que abre dos (o más) posibilidades que resultan incompatibles entre sí, lo que genera situaciones sin solución. Ahora bien, al menos cuando las paradojas se dan en un ámbito político, este carácter irresoluble no debería desanimarnos a la hora de abordar estas cuestiones. Justo al contrario, ante el posible derrotismo de la postura que se paraliza y sostiene que “no hay alternativas”, profundizar en las paradojas, tantear sus abismos, tiene una gran potencia subversiva y sus efectos perturbadores que pueden traer cambios en la realidad. La paradoja pre-

siona (de nuevo, de forma más o menos fácil, más o menos violenta...) para explorar regiones que nos parecían imposibles e impensadas, e inaugurar un mundo nuevo, con formas nuevas y nuevas palabras que “den sentido a nuestras acciones y pasiones”, que antes no podían ser ni comprendidas ni formuladas (Birulés 2015:28). Asimismo, Brown inicia su texto sobre las paradojas recordando la “urgencia política” (2020:245) de ciertas cuestiones que se nos presentan en la actualidad. La cuestión de quién tiene derechos, ciudadanía, nacionalidad... no puede ser dejada de lado por ser paradójica o irresoluble, sino que es tarea de políticos y legisladores afrontarla y tratar de darle respuestas, que serán temporales e insuficientes, pero las necesitamos. Quizás es tarea de quienes trabajamos en filosofía aclarar las bases y presupuestos que subyacen a los conceptos paradójicos usados por políticos y legisladores. En este artículo no pretendo más que aclarar las paradojas que subyacen bajo el término “individuo”, en su conexión con la posibilidad de ser (o no ser) sujeto de derecho, para posteriormente trasladar este análisis a algunos escenarios y debates políticos de la historia de Europa.

2. Caracterización de la paradoja de la individualidad

Para la definición de la paradoja que subyace al concepto de “individuo”, seguiré la obra de Joan W. Scott, una de las primeras teóricas en tratar este problema. Para Scott (2012:22ss.), la palabra “individuo” tiene dos significados ambiguos y difícilmente compatibles, que coexisten en una relación tensa. La primera acepción es el prototipo abstracto de lo humano, “esencia común de toda la humanidad” (2012:23), que borra cualquier consideración diferencial o idiosincrásica en nombre de una idea universal, formal e igualitaria de individualidad. Todos seríamos individuos iguales en tanto que seres únicos y sin propiedades ni atributos. Se podría explicar esta idea con una noción leibniziana: cada individuo sería una mónada, un ser único y entero, sin partes ni relación con nada exterior, igual a todos los demás (2001:§1-2). La segunda acepción que destaca Scott (2012:22) es la identitaria y diferencial. En este sentido, cada individuo sería un ser único en sí, una persona distinta a todas las demás de las otras de la especie y en relación diferencial con ellas. Para esta segunda acepción, ser uno significaría no ser otro. Por seguir explicando esta idea con Leibniz, cabría decir que, si todos los individuos fueran iguales en sus rasgos y características, entonces ya no se podrían distinguir entre sí, por lo que no podría saberse si se trata de un único ser o de varios. Por este motivo, ser individuo también significa ser diferente y diferenciable de los demás (2001:§ 8-9).

Situaré estos dos significados del término “individuo” en el terreno de la política, siguiendo a Scott, para mostrar el alcance y las consecuencias de la paradoja. En teoría política (sobre todo en declaraciones de derechos, de principios y de textos constitucionales), la noción de individuo más usada es la primera, la abstracta y formal. Scott (2012:23) sostiene que la primera aparición de este uso se dio en la *Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano* de la Francia Revolucionaria de 1789: para lograr la universalidad de derechos y la eliminación de todos los privilegios, había que proyectar una noción de individuo abstracta donde no hubiera lugar para ningún tipo de diferencia ni social, ni física, ni corporal; ni “de familia, riqueza, ocupación, propiedad o religión” (2012:23). Al eliminar cualquier tipo de diferencia, todos seríamos iguales en tanto individuos, lo que legitimaría un mismo trato ante la ley, con pretensión de universalidad. Este es el sentido de expresiones como “Todos somos iguales ante la ley” o de contenidos como el artículo segundo de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, que mantiene que “toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (1948:§2). Esta concepción del individuo también se encuentra en la filosofía y la teoría política, desde la Modernidad, en expresiones como la de Bentham (citada por Stuart Mill, 1969:257, traducción de I.G.), según la cual “cada uno tiene que contar por uno, nadie por más de uno”; y ha encontrado una de sus definiciones más claras de la filosofía política contemporánea en la propuesta del velo de la ignorancia de John Rawls (1979:135ss.). Para este autor, la mejor forma de definir principios justos en una sociedad sería abstraer todos nuestros rasgos diferenciales para que fuéramos, de forma hipotética y orientativa, individuos abstractos, perfectamente iguales. Y también está presente en la obra de autores republicanos como Pettit, quien parte del que denomina “principio inclusivista”, según el cual “todos los individuos tienen que contar por uno, y ninguno por más de uno”; por lo que todos deben ser tratados como individuos iguales (1999:149).

La segunda acepción es la diferencial. En este caso, se sostiene que para que un individuo sea reconocible e identificable como tal debe tener unos rasgos propios que lo diferencien de otros individuos. Scott encuentra una de las primeras formulaciones de esta idea en la *Enciclopedia Francesa*, donde se define “individuo” de esta manera: “Pedro es un hombre, Pablo es un hombre, pertenecen a la misma especie; sin embargo, se distinguen uno de otro por sus diferencias numerables. Uno es apuesto, el otro es feo; uno es culto, el otro es ignorante y cada uno de ellos es etimológicamente un individuo, porque no es posible dividirlo en nuevos sujetos que tengan existencia independiente. La combinación de sus rasgos es tal que, tomados

en conjunto, no podrían aplicarse más que a él”. (*Enciclopedia*, Vol. 8, 1765; citada por Scott, 2012:22).

Según esta segunda comprensión, cada individuo ha de tener unos rasgos propios e inherentes, que lo diferencien de otros individuos o, incluso, de otros seres que ya no serían considerados como individuos. Scott (2012:23) destaca así cómo esta delimitación de características propias comienza siendo diferencial (Pablo y Pedro son diferentes, según el ejemplo de la *Enciclopedia*, aunque ambos sean individuos); pero, poco a poco, en la traducción de un concepto a la práctica política y la creación de leyes, esta delimitación se fue haciendo excluyente, dejando fuera a personas que no eran consideradas individuos (extendiendo el ejemplo anterior, se podría mantener que Fátima y su bebé de pocos meses no serían considerados individuos, ni iguales a Pablo y Pedro). Esto es, para que se comprenda el sentido mismo de “individuo” parece necesario un contraste con todo aquello que no lo sea, lo que, en el terreno político y de derechos en el que nos movemos, se traduce en la exclusión de personas que no son consideradas individuos, por lo que se perdería así la primera noción (la formal y universal) y, de este modo, sus dos sentidos serían incompatibles entre sí.

La paradoja surge por la incompatibilidad entre estas dos acepciones: la primera es abstracta, formal y universal; la segunda es concreta, particular y diferencial. ¿Cómo conjugar estas dos características opuestas (mismidad y diferencia) en un mismo concepto? Y especialmente (y aquí la dificultad ya no es solo teórico-epistemológica, sino que se torna política), ¿cómo establecer esta diferencia cuando se trata de responder a la pregunta sobre quién es individuo y sujeto de derecho?

Desde la aparición de los primeros estados modernos y constitucionales, quienes legislan y formulan derechos se encuentran ante una difícil situación: no siendo posible establecer un estado sin que haya una delimitación fronteriza y de identidad nacional (o ciudadanía), hay que estipular quién es reconocido como ciudadano y sujeto de derecho y quién no. Este es el problema del exterior constitutivo, concepto que Mouffe (2000:21) atribuye a Derrida.¹ Esto es, pese a la pretensión de universalidad de textos como la *Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano* (que presenta el primer sentido de individualidad, el abstracto); en realidad, no se puede dar la ciudadanía a todas las personas, sino que hay que establecer una diferencia entre el “nosotros nacional” y los otros, extranjeros o habitantes del mismo

¹ Sostengo que Mouffe atribuye la formulación de este problema a Derrida porque así lo hace, sin citarlo directamente. Más adelante esta autora desarrolla este problema siguiendo el libro de Henry Staten *Wittgenstein and Derrida*. Busqué en este libro y encontré una explicación similar a la que acabo de dar, atribuida asimismo a Derrida (Staten, 1984:17-18), pero la expresión concreta de “exterior constitutivo” no aparece en ese libro. Staten, a su vez, mantiene que esta idea aparece en *Fuerza de ley*, de Derrida, también la he consultado, sin encontrar esta denominación.

estado nación, pero con menos derechos y obligaciones. Algunos de los primeros diputados de la Asamblea Nacional Francesa, como Mirabeau y Maubet, señalaron esta difícil decisión como un potencial desencadenante de conflictos y malestares en los primeros momentos de la Revolución Francesa, al no poder estar todas las personas incluidas como sujeto de derecho de la futura constitución (Scott, 2012:39).

En este sentido, los dos sentidos del término “individuo” presentan problemas y dificultades, en el momento en que se intenta responder a la cuestión de quién tiene ciudadanía. Mientras que el abstracto y universal no se puede trasladar a la realización efectiva del estado y la definición de sus leyes; el diferencial corre el riesgo de ser excluyente y quitar derechos a muchas personas.

A continuación, describiré varios intentos de aplicación y puesta en práctica de esta noción de “individuo” en distintos momentos de la historia europea y colonial, que suponen distintas respuestas a la pregunta sobre quién es sujeto de derecho, y motivan distintas críticas antirracistas, decoloniales y feministas. La pregunta que me guía en este análisis es qué sucede cuando se aterriza y se traslada a cuerpos de personas distintas esta noción paradójica de individualidad y quién queda fuera de esta noción (pretendidamente universal) cuando se pone en práctica.

3. Poniendo cuerpo a la paradoja

3.1. *La Francia revolucionaria y los derechos del ciudadano*

En el caso concreto del Estado francés postrevolucionario, la dificultad de delimitar quién era individuo se fraguó a lo largo de los dos años que se sucedieron desde la Toma de la Bastilla en julio de 1789 hasta el primer texto constitucional de 1791. Al acabarse con los privilegios de la monarquía y la aristocracia, y declararse que todos los seres humanos eran iguales ante la ley, se inauguró un nuevo régimen donde cualquier persona (con independencia de su procedencia, clase, sexo o raza...) podía, potencialmente, ser reconocida como individuo y sujeto de derecho. Ahora bien, en la codificación de esa posibilidad en el texto constitucional, fue necesario delimitar quién tendría derechos y ciudadanía y quién no, y ahí se abrió un amplio debate constitucional.

Como se puede leer en el título mismo de la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*), 1789, la redacción de este texto fundacional era en masculino y el sujeto poseedor de derechos era el hombre (*homme*), es decir, el varón exclusivamente. No se trata de un uso genérico del sustantivo, podría haberse utilizado el término “ser humano” (*être humain*) o

podría haberse duplicado el sujeto, para incluir a hombres y mujeres; al contrario, hubo una postura manifiesta, y bastante unánime, para excluir a las mujeres, tanto de este texto, como de la ciudadanía. Esta exclusión llevó a Olympe de Gouges a redactar la *Declaración de derechos de la mujer y la ciudadana* (1791/1993), paralela a la oficial, en la que recordaba a los revolucionarios franceses que las mujeres también habían sido parte de la Revolución y merecían los mismos derechos de ciudadanía que ellos. Este debate llegó a la Asamblea Constituyente Francesa (Scott, 2012:57). Allí, unos pocos diputados, como Camille Desmoulins, apoyaron la propuesta de Olympe de Gouges y sostuvieron que había que otorgar la ciudadanía activa a cualquiera que hubiera participado en la Toma de la Bastilla (incluyendo a las mujeres y dejando fuera a quienes no apoyaron la Revolución, pero también a quienes eran demasiado mayores o enfermos para estar en la Toma). Por el contrario, la mayor parte de la Asamblea entendió que para tener la ciudadanía activa había que ser “individuo” e incluyeron en este término una noción diferencial, propia del segundo sentido explicado. Ser individuo ya no sería ser abstracto e igual a los demás, sino tener autosuficiencia y autonomía, ser dueño de uno mismo, poder hablar por uno mismo y tener la solvencia económica para no depender de nadie más (Scott, 2012:39). De esta forma, no se concedería ciudadanía ni derechos como el sufragio a todas aquellas personas que no tenían forma de mantenerse a sí mismas (por no tener tierras ni capital), y también quedaban excluidas las mujeres, por una consideración naturalista, mantenida sobre todo por los diputados jacobinos (Scott, 2012:73-74), según la cual, las mujeres, por su sexo, eran más débiles y dependientes que los varones y no podían ser ciudadanas; sino que su tarea era la crianza de nuevos revolucionarios y el cuidado del hogar.

La paradoja se ve con claridad en el primer texto constitucional de 1791 que declara, en su Preámbulo (1791), que ya no habría más diferencias ni privilegios por nacimiento, pertenencia a nobleza, herencia, ni privilegios de ningún tipo. Literalmente, no habría “ni para ninguna de la Nación, ni para ningún individuo, ningún privilegio ni excepción en el derecho común de todos los franceses”² (Asamblea Nacional Francesa, 1791, Preámbulo, Traducción de I.G.).

Tras esta formulación universalista, donde se emplea el término “individuo” en el primer sentido de los dos explicados anteriormente: el abstracto y general, referido a todos los seres humanos (al menos los de nacionalidad francesa); en el desarrollo del texto constitucional el concepto de individuo se transformó en el segundo sentido: el diferencial y referido a una forma concreta de ser (masculina y con

² En su versión original: “*Il n’y a plus, pour aucune partie de la Nation, ni pour aucun individu, aucun privilège, ni exception au droit commun de tous les Français*”.

propiedades), que ya no es universalizable. En este caso, se entiende que solo son individuos, y, por tanto, poseedores de derecho, los varones, mayores de veinticinco años y que no estén en un estado de dependencia doméstica o al servicio de nadie (*“état de domesticité, c’est-à-dire de serviteur à gages”*, Asamblea Nacional Francesa, 1791:II, 2). La ciudadanía activa (con todos sus derechos de participación) solo daría a varones nacidos en Francia, hijos de padre francés (no se menciona la nacionalidad de la madre) o a extranjeros (siempre varones) que llevaran más de cinco años residiendo en el país y hubieran realizado el juramento cívico de compromiso con la nación (1791:I, 2). En este caso, se indica que se concederá la ciudadanía a aquellos extranjeros “que adquieran inmuebles o se casen con una mujer francesa” (*“acquis des immeubles ou épousé une Française”*, 1791:I, 3). De este modo, las mujeres francesas no solo habían dejado de ser consideradas como sujeto (político), al quedar equiparadas con un objeto o inmueble; sino que adquirieron la paradójica capacidad de otorgar ciudadanía a extranjeros, vía matrimonio, pese a que ellas mismas no fueran ciudadanas.

Incluso en textos posteriores, clásicos como el de Michelet, de 1854, se relata que las mujeres fueron parte de la Revolución Francesa, pero no como sujeto político con derechos, sino como madres de héroes revolucionarios (2010:15), o como seres benignos y piadosos, que denunciaron los abusos del Antiguo Régimen (2010:19ss.). Michelet no deja de emplear argumentos naturalistas para describir a las mujeres como pobres víctimas indefensas de los acontecimientos revolucionarios: seres “nacidos para vivir en unión con otro” (2010:34), que no son “nada sin la familia” y quedaron debilitadas, “huérfanas, desconsoladas [...], sin protección”, en la miseria y hambruna de la Francia de 1789. Fue el hambre y su “gran corazón” compasivo los que hicieron que las mujeres ocuparan las calles de París en 1789, apoyando así a la Revolución (2010:36).

En definitiva, solo en contados y excepcionales casos (como el de Olympe de Gouges, que murió guillotinado por sus ideas y su reivindicación de ser tratada como una ciudadana igual) las mujeres fueron reconocidas como individuos, sujeto de derechos y participantes activas en la Francia revolucionaria. En realidad, quedaron encuadradas en aquello que Benhabib (2002:171ss.) denomina el “otro generalizado”: una forma de ser no individualizada, prototípica de personas débiles y dependientes (como bebés, personas enfermas, ancianas y mujeres) que, al no ser autónomas ni poder cuidarse por sí mismas, han de quedar resguardadas en lo privado, en el hogar. Esta forma de ser se opone al “otro concreto”: individuo diferenciado y varón, que es el único que puede ser considerado como ciudadano en sentido pleno y desarrolla su actividad en la esfera pública. Mientras que las virtudes características del otro generalizado son éticas, como la piedad, el cuida-

do y la compasión; las del otro concreto son políticas, relacionadas con la justicia y el derecho.

Merece la pena volver a traer a colación en este momento la crítica de Scott, según la cual, el concepto, aparentemente abstracto y universal, de “individuo” se acabó convirtiendo, en la Francia revolucionaria, en sinónimo de varón y propietario, en relación diferencial y restrictiva con las mujeres, los varones de color y los esclavos, que veían restringidos sus derechos. En palabras de Scott: “El individuo universal que ejercía los derechos políticos del ‘hombre’ es a la vez abstracto y concreto” (2012:28, comillas sencillas suyas). Asimismo, es importante recordar que este veto a los derechos de ciudadanía de las mujeres en Francia se mantuvo, en la ley, hasta 1944 cuando por fin les concedieron el derecho al voto (2012:18).

Scott critica así esta comprensión de la individualidad en la Francia revolucionaria, por su “definición universal y encarnación masculina” (2012:29). Además, yo también añadiría “encarnación blanca”, ya que, aunque a partir de 1794 se abolió la esclavitud en Francia y se otorgó la ciudadanía a varones de color, residentes en las colonias; en realidad y en la práctica siguió habiendo una consideración diferencial entre ciudadanos franceses blancos, residentes en el continente, y ciudadanos franceses de color, residentes en las colonias o excolonias. Este trato diferencial continuó hasta el siglo XX, como explicaré en el siguiente apartado, siguiendo a Fanon y a Charles Mills.

3.2. *Fanon y Mills: la individualidad blanca y todos los otros*

Para el teórico francés nacido en Martinica, Frantz Fanon, en la definición del concepto de ser humano (que yo voy a equiparar a individuo por lo que explicaré a continuación) se daba una dificultad semejante (y sin duda heredera) de la que destacó Scott en referencia al sujeto revolucionario francés. Según Fanon, “el hombre negro no era humano” (2009:42),³ porque la “única posibilidad de ser humano, el único reconocimiento como tal, era en el caso de ser blanco” (2009:44), lo que era imposible para personas con piel de otro color. En su narración en primera persona Fanon mantiene que: “yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Hubiera querido ser igual [...], y el mundo blanco, el único honrado, me negaba toda participación” (2009:113-114).

³ En otra muestra de la paradoja y todas sus aristas, Fanon usa literalmente el término hombre (*homme* en el original) para referirse, de modo genérico, a lo humano; dando por supuesto que sus reivindicaciones por el reconocimiento de las personas negras valían igualmente para hombres y mujeres. En este sentido, autoras como Arruzza (2015) y Rowbotham (1973), respectivamente, han criticado el machismo existente en grupos de izquierda y antirracistas. No continuaré con esta crítica porque extendería demasiado este texto.

Como vimos anteriormente, en la paradoja inherente al concepto de “individuo” siempre se daban dos posibilidades incompatibles, que contrastan con la realidad física de quien es diferente, ya sea por su sexo (como en el caso de las mujeres en la Francia revolucionaria), ya sea por su color de piel (como en la denuncia de Fanon). Si nos acercamos al polo más abstracto, cualquier rasgo diferencial (sexo, color de piel...) no sería considerado como relevante, al presuponerse que todos los individuos han de ser tratados como iguales, sin distinción ni atención al detalle, en lo que José Medina ha denominado “ceguera epistémica a la diferencia” (2012:149). Esto es, en su pretensión de abstracción y pureza, esta comprensión no puede llegar a diagnosticar, ni comprender las dificultades de algunos sectores de la población: los que menos se asemejan al sujeto hegemónico de derecho (blancos, europeos, varones). Aparece así el segundo polo del concepto de individuo ya explicado: el diferencial. Ya sea por haber nacido con un sexo determinado, ya sea por el color de la piel o por el nivel socioeconómico, hay personas que no son consideradas como individuos y, por ello, pierden derechos, reconocimiento y se enfrentan a dificultades constantes; lo que, de nuevo, bloquea la pretensión de universalidad de la noción política de individuo.

Fanon reconoce esta paradoja y la desarrolla en su propia experiencia, en sus intentos de ser reconocido como un individuo, igual y ciudadano, por los hombres blancos. Siendo, por nacimiento y por ley, ciudadano francés, encontraba dificultades constantes y falta de reconocimiento y de legitimidad cuando se mudó, desde su Martinica natal, a París. Se encuentra entonces ante dos posibilidades de acción: o bien, “sostener el mundo blanco, es decir, el ‘verdadero mundo’ y así, empleando el francés, plantear algunos problemas y tender en sus conclusiones a un cierto grado de universalismo”; o bien, “rechazar Europa, [...], y agruparse en el dialecto, instalarse [...] en el ‘*Umwelt* martinicano” (2009:62, comillas sencillas del autor).

Es decir, si quería ser aceptado como un igual, reconocido como individuo y que sus palabras fueran escuchadas y consideradas, entonces Fanon debía abandonar su adscripción martinicana, su forma de hablar y de vestir, su acento, su origen, para acercarse a ese “verdadero mundo” (francés, blanco, con correcto acento y trajes europeos). Ahora bien, esa opción significaba negar gran parte de su identidad y sus raíces, y, en cualquier caso, no podía cambiar su aspecto, su color de piel, por lo que nunca sería considerado ni como un individuo ni como un igual. La segunda opción tampoco era más conveniente: rechazar Europa y su (pretendido) universalismo, le llevaría a un gueto identitario, a solo relacionarse con los suyos y quedar circunscrito a una forma diferencial de ser, racializada y grupal, cerrada. Por este motivo, no entraría nunca en la categoría de individuo.

Sin embargo, Fanon destaca que ninguna de estas dos posibilidades le funcionó: en un mundo racista y colonizado, como el suyo (y el nuestro), asegura que “no es posible hablar de identidad” para personas como él (2009:111). También mantiene que ni la filosofía, ni la ontología (ni, cabría añadir, cualquier intento de comprensión abstracta de la individualidad) permiten “comprender el ser del negro” (2009:111). El ser negro (al igual que el ser mujer) solo tiene sentido y significado como una adscripción particular y diferenciada del caso más general: el ser blanco. Vuelve a aparecer aquí la dificultad del segundo sentido de “individuo”: para que este término tenga sentido debe poseer ciertas características diferenciales (la blanquitud en este caso) que excluyen de la individualidad a quien no posea estos rasgos. Por este motivo, las personas negras nunca serán consideradas como individuos, sino como otros e inferiores. Los negros, continúa Fanon, solo “han tenido dos sistemas de referencia en relación a los cuales han debido situarse”: por un lado, el blanco universal, que nunca los aceptará como iguales y los discriminará; por otro lado, sus costumbres y tradiciones propias, que los circunscriben en el ámbito de “lo otro”, negándoles individualidad y derechos; y que, al final, “fueron abolidas porque contradecían a la civilización [blanca] que se les imponía” (2009:111).

En ese momento, sin tradición propia ni posibilidad de participación en el mundo blanco, estos sujetos otros se convierten en objetos, observados, juzgados y denostados por los blancos: “Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca” (2009:112). “Las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy fijado. Una vez acomodado en su microscopio, realizan los cortes de mi realidad. Soy traicionado. Siento, veo en esas miradas blancas que no ha entrado un hombre [...], sino un negro” (2009:115).

Fanon vive, en su propia experiencia, la paradoja que estoy desarrollando desde el inicio de este artículo y la describe como un “círculo infernal” (2009:116), del que no puede salir y que solo le genera “vergüenza y desprecio hacia mí mismo” (ib.). No hay salida para las personas de color en un contexto colonial y poscolonial donde siempre van a ser vistas como negras, nunca como individuos: “Cuando se me quiere, se me dice que es pese a mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color” (2009:116). De esta forma, Fanon mantiene que “sin pasado negro, sin futuro negro, me es imposible vivir mi negritud.⁴ Aún no blanco, para nada negro, solo puedo ser un condenado” (2009:130).

En una línea similar, el teórico Charles Mills (1998) ha destacado un aspecto más de este mismo efecto paradójico, y en última instancia, difícilmente soportable, para gran parte de la población racializada. El conflicto se da, según este autor

⁴ Aunque el traductor puso “negrez”, he preferido traducir “*négritude*” por “negritud”.

(1998:7-8), por la dominación intelectual y legal de quienes están en posición de poder y saber (legisladores y teóricos blancos). Este sector particular y privilegiado de la población entiende como universales sus categorías, dejando fuera, sin reconocimiento, a quienes son diferentes (por su sexo, su color de piel, su acento, su nacionalidad o la falta de ella...). De esta manera, los sujetos otros, los no reconocidos, ni universalizables, interiorizan su malestar en una suerte de “escepticismo del yo” (1998:8, Traducción de I.G.). Estos sujetos otros sienten dudas constantes sobre su propia identidad, sobre si son personas reales, individuos, merecedoras de respeto y derechos; o si, por el contrario, son personas de “segunda categoría”, menos individuos que merecen el trato degradante recibido. Es decir, la paradoja ya no se da solo en los textos políticos y declaraciones de derechos, sino que se traslada e instala dentro de los mismos cuerpos de estas personas que no solo no son reconocidas como individuos, ni sujetos de derecho; sino que ellas mismas tampoco se reconocen como tales. En última instancia, y según este argumento de Mills, estas personas aceptan la segunda acepción del término “individuo”, la diferencial, y ellas mismas se autoexcluyen de esta categoría, llegando a pensar que no merecen aquello que sí merecerían si permaneciésemos en la primera acepción del concepto de individuo: la universal y formal.

Esta inseguridad vivida y esta exclusión de derechos básicos y universales no deja de estar relacionada con el pasado colonial y el presente decolonial europeo, en lo que Mignolo (2005) ha denominado la “herida colonial”, y paso a describir, siguiendo a Sara Ahmed.

3.3. *La individualidad occidental y la cultura migrante según Ahmed*

Situada en las sociedades europeas contemporáneas, de forma más concreta en Reino Unido, la filósofa británica-australiana, con raíces paquistaníes, Sara Ahmed da otra formulación a la paradoja de la individualidad, explicada en este artículo, en el contexto de los debates sobre la integración (o no integración) de migrantes en países europeos. Ahmed analiza discursos políticos, de medios de comunicación y documentos y planes para favorecer la integración de migrantes en Reino Unido y encuentra en ellos un contraste entre lo que se entiende como “culturas de migrantes” (tradicionales, con restricción de libertades y no individualizadas), y la “civilización occidental”, que no se describe en términos de cultura (esto es, de grupo o colectivo), sino de posibilidades, trayectorias y libertades individuales. En estos textos dirigidos a migrantes en Reino Unido para fomentar su “integración” se promete que, una vez se liberen de su cultura migrante y de sus tradiciones,

cualquiera va a poder ser individuo, libre y elegir su propio destino. Ahmed critica así que en estos programas y discursos solo aparezca definida como cultura (esto es como algo colectivo, ya dado o que se posee y que no se puede modificar) la “cultura migrante”, que contrasta con el concepto vacío y sin atributos ni características del “individualismo occidental, donde las personas tienen la libertad de ser lo que quieran” (2019:275).

Así, del mismo modo que la noción abstracta de individuo (la primera de las descritas) se definía como universal y vacía, Ahmed destaca cómo la forma de vida occidental se presenta como neutra y sin mandatos ni obligaciones, no debida a ninguna tradición u obligación, más allá del respeto de las leyes de cada país, que son las que conceden ciudadanía. Esta forma de vida de Occidente no se comprende como cultura ni tradición porque, aparentemente, no tiene contenido; solo promueve las libertades individuales, el desarrollo libre de cada individuo y propone, en una suerte de fantasía neoliberal, que, si cada persona se lo propone y se esfuerza lo suficiente podrá llegar a ser lo que desee (2019:275).

De esta forma, el migrante recién llegado a Europa y también sus descendientes (aquí Ahmed se refiere a su propia experiencia, como hija de paquistaní) se ve ante un dilema, no tan distinto al formulado por Fanon y descrito en el apartado anterior: o escoger la libertad y devenir individuo; o permanecer en la tradición, el deber, seguir en el grupo no integrado y no ser reconocida como individuo. Solo la primera opción conlleva la posibilidad de abrazar la identidad nacional y de “aproximarse a la blanquitud”⁵ (2019:277). Se trata de una forma de “dejar atrás un mundo” y “unas costumbres que atan” para ascender o moverse hacia adelante, alejarse de la tradición. Esta es la única posibilidad de convertirse en individuo y ciudadano nacional, con todos sus derechos y libertades reconocidos (2019:279). En palabras de Ahmed: “Al volverse individuo, se adquiere el sentido de la libertad: se adquieren capacidades, energías, proyectos propios. A su vez, estas capacidades, energías y proyectos se convierten en un signo de que la libertad es buena” y de que el estado-nación da las mismas oportunidades a todos (2019:280). En el lado opuesto del dilema estaría quien se niega o no logra abandonar sus costumbres. Esta persona queda “fuera de lugar”, no adaptada y presa de su tradición (2019:301), por lo que no estaría integrada en la sociedad y siempre sería tratada como alguien externo, extranjero, diferente e incluso sospechoso.

Ahora bien, esta búsqueda de la individualidad y de la libre trayectoria conlleva un precio: la pérdida de raíces y el debilitamiento de comunidades afectivas (2019:311).

⁵ El término que usa Ahmed en el original es “*whiteness*”, la traductora puso “blanquedad”, yo he optado por “blanquitud”, que es el término que he usado a lo largo de todo el artículo.

La persona “integrada” habría abandonado su tradición y su raíz, para ser (aparentemente) un individuo de pleno derecho, igual e indistinguible de otros (de forma similar a la primera acepción de individuo); pero carecería de conexión, de red de apoyo en una tradición, grupo o comunidad que le sostenga, cuide y provea. De esta manera, llegar a ser individuo bien adaptado también significa perder la raíz.

Destaca Ahmed, por último (2019:312), el racismo implícito que subyace a este discurso y en esta idea de “individualidad”, que es problemática, en tanto se presenta como neutra y vacía, pero posee ciertos contenidos, muy concretos, no solo legales sino también identitarios, que resultan difíciles de seguir para alguien que ha migrado al país. En este sentido y siguiendo la línea de críticas que abre este artículo, cabría preguntar si la individualidad occidental es tan abstracta, formal y vacía como parece o si, por el contrario, acaso no presenta ciertos contenidos, ya no solo ciudadanos y legales (en el sentido de cumplir la ley, tener derechos, libertades y obligaciones) o propios de la noción de autonomía con la que está relacionada la individualidad desde la Revolución Francesa (es individuo quien se puede mantener a sí mismo); sino también (y aquí aparecen los problemas políticos) si acaso “estar integrado” y “ser individuo” no significa tener “identidad británica” (por ejemplo, entender las normas del críquet, seguir al Manchester United o al Liverpool, y tener unos ciertos hábitos alimenticios como desayunar huevos benedictinos, comer *fish and chips* o reunirse con la familia los domingos para comer asados y pudines, *mashed potatoes and gravy*). Lejos de ser anecdótico, algo tan material como preferir comer pollo *tikka masala* a *Yorkshire pudding* ya puede significar ser reconocido como persona integrada o no y, por lo tanto, ser más o menos individuo y poder tener o no derechos y ciudadanía.

Por último, no hay que olvidar que el hecho de no ser reconocido como un individuo integrado en el país conlleva, como ya hemos visto, la culpabilización, sospecha e incluso criminalización de quien no se adapta, de quien es diferente. Para Ahmed (2015:114ss.), la idea de individuo legitima ciertas formas de ser y de estar en el espacio; y culpabiliza o criminaliza a otras, instalando el miedo ante quien es diferente y limitando los derechos y libertades de quien es diferente. La autora no deja de ver en este hecho el carácter excepcional y frágil de esta idea de individuo, que no se sostiene ante formas de vida distintas a las de Occidente y que revela, de nuevo, lo difícil que es transitar esta noción de individuo, abstracta y diferencial a la vez.

4. Algo así como una conclusión para una paradoja sin cierre

Mientras escribo este artículo, en septiembre de 2021, comienza el debate electoral para la presidencia de Francia y Marine Le Pen (2021), candidata por el partido

ultraderechista *Rassemblement National* [Agrupación Nacional] propone un referéndum para cambiar la Constitución francesa y dar “prioridad nacional” en materia de derechos a las personas de nacionalidad francesa sobre los extranjeros. Le Pen plantea, además, fortalecer y blindar la Constitución Francesa para que tenga preeminencia sobre cualquier texto internacional de protección de los derechos humanos. Vemos así, en pleno siglo XXI y en la muy democrática y republicana Francia, cuna de los derechos del hombre y el ciudadano, una muestra más de la problemática que he intentado presentar a lo largo de este artículo.

Más allá de que las declaraciones de Le Pen sean una proclama electoral de difícil realización, en su propuesta aparecen, de nuevo, las dobleces del concepto de individuo como sujeto de derecho. En este caso ha desaparecido, por completo, la noción abstracta neutra y con pretensión de universalidad del concepto de individuo y, en el racismo y nacionalismo de esta candidata, esta noción se hace diferencial y excluyente (segunda acepción) y queda restringida al individuo de nacionalidad francesa (ya sea hombre o mujer). De esta manera, se excluye de un concepto, en principio universal, a cualquier otra persona que no cumpla con este criterio de nacionalidad y, cabría pensar (aunque Le Pen no lo diga) que tampoco se admitiría a nadie que no cumpliera el criterio de blanquitud y buena adaptación al prototipo de buen ciudadano francés, como criticó Ahmed (2019) en el caso de la ciudadanía británica y vimos en el apartado anterior.

Sin embargo, la exclusión de muchas personas del concepto de individuo que hace Le Pen se diferencia de la que hacían los primeros revolucionarios franceses en que ella restringe y limita, a propósito y con una clara agenda ultraderechista y neoliberal, el concepto de individuo; mientras que estos revolucionarios empezaban apenas a dirimir cuestiones de derecho, estando todavía presos de unas nociones naturalistas sobre las diferencias entre los sexos y las razas que hoy (al menos desde la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948) no resultan admisibles.

Entonces, aunque a lo largo de este artículo he criticado el carácter abstracto y vacío de la primera noción de individuo por ser irrealizable; la segunda posibilidad (diferencial y restrictiva) se revela ahora mismo (con el ascenso de la ultraderecha, racista y misógina) como una posibilidad real, profundamente injusta y discriminadora, que contradice todos los principios y declaraciones universales de derechos (abstractas e irrealizables, pero necesarias). Vuelve a aparecer aquí la dificultad del segundo sentido de “individuo”, con todas sus consecuencias violentas y excluyentes, vividas y sufridas especialmente por quienes no llegan a cumplir los requisitos necesarios para ser reconocidos como individuos por su sexo, género, nacionalidad, color de piel o cualquier otro rasgo diferencial. Ante esta exclusión y vulneración de derechos, y normalización de discursos racistas y misóginos de la extrema dere-

cha, que niegan y reducen, cada vez más, el concepto de individuo como sujeto de derechos, para que solo incluya a quienes son iguales a ellos, considero más importante que nunca volver a reivindicar el primer sentido de “individuo”: el universal y formal.

Esta noción de individuo abstracta y universal es algo que, como diría Wendy Brown (citando a Spivak) “no podemos no querer” (2020:245). Sin embargo, no podemos no querer cualquier concepto de individuo, específicamente, y viendo este auge de la ultraderecha y del neoliberalismo, no voy a reivindicar el concepto de individuo aislado, desconectado y despolitizado, personificado en el *homo economicus*, que se viene promulgando desde el neoliberalismo y que, como mantiene Brown (2019), acaba siendo antidemocrático y excluyente. La noción de individuo que no podemos no querer es heredera de la noción republicana y revolucionaria francesa que vinculó, por primera vez en la historia, los conceptos de individualidad, sujeto de derechos y universalidad. Además, como por ejemplo mantiene Darat (2021), es necesario entender que la autonomía individual no supone que seamos un ser aislado en el mundo, adulto y autosuficiente (una mónada, cabría decir); sino que también entraña dependencia a otros seres humanos y el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad. Si unimos el concepto de individuo de la tradición republicana, como sujeto de derecho y pretensión de universalidad, con el reconocimiento de la vulnerabilidad humana y nuestra mutua dependencia, nos encontramos con la forma de ser individuo que no podemos no querer.

Es decir, aunque conviene contextualizarla, ponerle cuerpo y vincularla a nuestra vulnerabilidad común, la noción abstracta y con pretensión de universalidad de la noción de individuo que empezó a fraguarse en la Francia de finales del siglo XVIII y que alcanzó su forma y definición más concreta en las distintas declaraciones de los Derechos Humanos de mediados del siglo XX es (incluso siendo deficitaria, muy problemática y potencialmente excluyente) una conquista a la que no podemos renunciar, especialmente en este momento cuando los Derechos Humanos están siendo amenazados por el avance de una ultraderecha racista y misógina que no esconde su intención de abandonar la pretensión de universalidad, para restringir el concepto de individuo a una élite privilegiada, igual a sí misma, dejando a todos los demás fuera.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM.
- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad*. Caja Negra.
- Arruzza, C. (2015). *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*. Sylone.
- Asamblea Nacional Francesa (1789). Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. *Conseil Constitutionnel Français*. (<https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>).
- Asamblea Nacional Francesa (1791). Constitution 1791. *Conseil Constitutionnel Français* (<https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791>).
- Benhabib, S. (2002). *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Gedisa.
- Birulés, F. (2015). *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Katz.
- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Anti-Democratic Politics in the West*. Columbia UP.
- Brown, W. (2020). Derechos como paradojas, *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*. Vol. 9, nº 17. Julio - diciembre 2020 (pp. 243-261).
- Darat, N. (2021). Autonomía y vulnerabilidad. La ética del cuidado como perspectiva crítica, *Isegoría*. Vol. 64, artículo 3 (pp. 1 - 11). DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.64.03>
- De Gouges, O. (1993). Declaración de derechos de la mujer y la ciudadana, en A. Puleo (ed.) *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Anthropos. [Texto original de 1791].
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Leibniz, G. W. (2001). *Monadología*. Biblioteca Nueva.
- Le Pen, M. (2012). Présidentielle 2022, en *France 2*. 27 de septiembre de 2021 [vídeo] (https://www.francetvinfo.fr/elections/presidentielle/presidentielle-2022-je-vais-gagner-cette-election-affirme-marine-le-pen-sur-le-plateau-de-france-2_4786567.html)
- Medina, J. (2012). *Epistemology of Resistance*. Harvard UP.

- Michelet, J. (1854/2010). *Mujeres de la revolución*. Madrid: Trifaldi. [Texto original de 1854].
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Mill, J. S. (1969). *Essays on Ethics. Collected Works*. Vol. X. Routledge.
- Mills, Ch. (1998). *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*. Cornell UP.
- Mouffe, Ch. (2000). *The Democratic Paradox*. Verso.
- Pettit, Ph. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rowbotham, Sh. (1973). *Women, Resistance and Revolution*. Allen Lane.
- Scott, J. W. (2012). *Las mujeres y los derechos del hombre*. Siglo XXI.
- Staten, H. (1984). *Wittgenstein and Derrida*. University of Nebraska Press.
- UNESCO (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos* (<https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>).
- Wittgenstein, Ludwig (1988). *Investigaciones Filosóficas*. Crítica.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.007>
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 155-174

*Más allá del Uncanny Valley.
Forma de lo humano,
mímesis y expresión*

*Beyond the Uncanny Valley. Human Form,
Mimesis and Expression*

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR

Universidad de Alcalá de Henares
ricardo.gutierrez@uah.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.008>
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 175-198
Orcid: 0000-0002-0291-8419



Recibido: 19/09/2021

Aceptado: 12/11/2021

Este artículo ha sido posible gracias a la participación en el Proyecto de investigación *Institución y Constitución de la Individualidad: Aspectos Ontológicos, Sociales y de Derecho* (PID2020-117413GA-I00 / AEI / 10.13039 / 501100011033) del Ministerio de Ciencia e Innovación de España



Resumen

En 1970 el ingeniero y diseñador de robots Masahiro Mori desarrolló una hipótesis original y polémica, acerca de la forma en que los usuarios y las máquinas antropomórficas que el futuro haría parte de nuestro día a día podrían relacionarse de manera óptima. Mori había detectado un efecto psicológico de rechazo ante los androides demasiado parecidos al ser humano. Conocido como *Uncanny Valley*, o *Valle Ignoto*, este efecto parece deberse a un conflicto ontológico categorial entre la identificación de *unidades autónomas funcionales* y *unidades autónomas expresivas*.

Palabras clave: *Valle Ignoto, reconocimiento, títere, androide, zombie, antropomorfismo.*

Abstract

In 1970 the engineer and robot designer Masahiro Mori developed an original and controversial hypothesis on the optimal future of the relationship between users and the would-be every day realistic anthropomorphic machines. Mori had detected an aversive psychological effect on human beings in the presence of highly human-resemblant androids. Known as *Uncanny Valley*, the effect seems to be related with an ontological conflict in the decisive use and identification of categories of *functionally autonomous* and *autonomously expressive units*.

Keywords: *Uncanny Valley, Recognition, Puppet, Android, Zombie, Anthropomorphism.*

La palabra ‘miedo’ parece que deriva de aquello que de improviso resulta peligroso; y la de terror del temblor que se experimenta en los órganos vocales y el cuerpo entero. Empleo la palabra ‘terror’ en lugar de miedo extremo; pero algunos escritores opinan que habría de ser confinado a casos en los que la imaginación se halle particularmente concernida. El miedo es precedido a menudo de asombro, y es así afín al mismo sentimiento, ambos dirigen a los sentidos de la vista y del oído, que se ven excitados instantáneamente. En los dos casos ojos y boca se abren con gran amplitud, y las cejas se alzan. El hombre aterrorizado se nos presenta primero *como una estatua que se planta inmóvil y desprovista de aliento, o bien se agazapa como si instintivamente se intentara hurtar a la observación*

(Darwin, 2009:305-306).¹

1. Introducción. La imitación inteligente

Podría decirse sin miedo a equivocarnos que la experiencia de lo real que tenemos se ve mediada de continuo por los trabajos de la imaginación. El mundo de los objetos, lo mismo que el de los sujetos, aparece tras el filtro de nuestras ideaciones. Tanto se da que lo que se manifiesta sea el rostro inexpresivo de la estatua –que bajo determinada luz es para la fantasía sujeto y a la vez objeto– o la emoción vívida del miedo en nosotros que pasa a convertirse en terror a poco que medie el asombro. Nuestros juicios sobre ese mundo que llamamos insistentemente *objetivo*, enfrentado a nosotros e independiente por tanto, un mundo de ítems estables, identificables y reidentificables con una pirueta de nuestro intelecto –es el mismo–, determinados, mundo expulsado centrífugamente desde nuestra propia perspectiva para colonizar el reino de lo verdadero, es producto mayormente de una ficción tras otra ficción. Las categorías que utilizamos son la mera *pretensión* de validez desplazada. Es ésta la que nos garantiza la autoridad de los objetos para corregirnos los juicios, un derecho ontológico que se les otorga a aquéllos, de modo que bastaría con reiterar desde un nuevo punto de vista –una nueva perspectiva desde lo propio– nuestra relación con el mundo para resituar la verdad de nuestras afirmaciones sobre la realidad y el elenco completo de cosas que la pueblan. Mero embeleco, sin embargo.

¹ En adelante las citas textuales que provengan de un texto original se corresponderán con mis propias traducciones. En este caso, además, el subrayado es mío.

Honneth (2008) retrata con maestría las circunstancias del incipiente conocedor del mundo en sus operaciones de *triangulación* [*triangulation*] y resituación, como un ejercicio continuado de confianza. Un ejercicio de construcción de *seguridades ontológicas* (Kvadsheim, 1992:127ss.). Antes de la verdad, viene la fe. Antes del conocimiento, el reconocimiento empático de un otro. El juicio. antes de afirmar, descansa sobre algo que no es la aplicación de un concepto. En el acto de apertura del sujeto en tanto cognoscente se sostiene por mejor decir una conversación. Aterrizando la cuestión en el plano ontogenético del neonato, la llamada *revolución de los nueve meses* [*nine month revolution*] supone la entrada para todo niño en ese mundo de los objetos al que nos referimos, pero esta entrada está mediada por el éxito en la identificación previa de una *figura del apego* [*figure of attachment*]. Es la figura del progenitor o el cuidador de turno la figura clave, que en el trato con el niño inicia con gestos y expresiones un intercambio comunicativo. Este intercambio toma la forma de *protodeclaraciones* [*protodeclarations*] entre ambos que funcionan a la manera de juicios asertivos. Son juicios ‘visibles’. A través de la expresión, del gesto, de la marca exterior física dinámica, funcionan a modo de símbolo personal. Más bien de señal de persona. Es decir, indican el camino a seguir para dar con un otro en las inmediaciones, para hacerlo visible con su mismo gesto. Si donde hay humo no anda muy lejos para nuestra imaginación el fuego, no extraña que donde los gestos faciales se ensanchan o se detienen de improviso quiera hacerse visible la persona entera, y donde se estrechen y se compriman en su mínimo tránsito –como agazapados– ya no lo sea. Honneth (2008) redobla por si fuera poco su apuesta inicial: además, sólo donde es posible el reconocimiento de un otro, es posible poner en práctica la habilidad del pensar. No hay verdad sin certeza, ni certeza sin confianza. El llamado padre o madre psicológicos son los que ponen a prueba en realidad las categorías del infante en su aplicación correcta perfilando cada objeto a golpes de conversación. El niño ya se había hecho con su mundo, pero ahora se señalará de nuevo a sí mismo como emisor de juicios, dudoso, intentando guiar la atención de la persona de referencia a los objetos de su interés para que ésta los evalúe. Lo hace –cómo no– mediante gestos, mediante expresiones faciales, asintiendo o indicando con las manos, por medio de estas ‘señales de persona’ que sacan de su centro el objeto de discusión y lo convierten en tema de la protoconversación. Con las mismas, le franquea el pequeño a la cosa el paso al mundo de las realidades independientes. *Hay objetos porque hay otros juicios sobre el mundo aparte del mío, y los hay porque hay otros agentes intencionales*. Los objetos del mundo están en este caso cargados de afectos y se tornan símbolos que tratan no sólo sobre sí mismos, sino también sobre las personas que nos dieron un acceso original a ellos. Todo objeto tiene una impresión o imprimación emocional, y el pensamiento categorial tiene

a su base las necesidades de un cuidado que es precognitivo, de la determinación del menor a comunicarse y adoptar el punto de vista de otro individuo (Tomasello, 1999; Hobson, 2002).² Es siempre una intelección empática entonces, mimética y emocionalmente guiada. La intelección se da siempre en el tránsito de la primera a la segunda persona. La expresión, el gesto, la mirada, son la moneda de cambio que cierra el trato comunicativo entre los protoconversadores y que los hace aparecer en un mundo compartido. Pero antes que éste aparece el mundo personal. Una moneda de cambio que funda su valor pues en la aprobación mutua, que es un elemento frecuentemente olvidado por los enfoques cognitivistas –apunta Honneth (2008:42-43).

Per nefas, donde fracasa esta imprimación se ve en serios aprietos el desarrollo del pensamiento articulado. Es en la falta de reconocimiento de una figura de referencia, en la falta de su *presencia emocional* [*emotional presence*] en lo que se basan los análisis más recientes del trastorno del espectro autista (TEA). Conocer es estar presente en el mundo de los objetos, pero para eso antes uno se debe procurar el visado en el de los sujetos con el sello de la emoción. El niño diagnosticado de autista

permanece atrapado en su propia perspectiva del mundo [no independiente por tanto, sino necesaria,] y no se familiariza con ninguna otra. No ven, o más bien no *sienten* que las expresiones faciales, los movimientos corporales y los gestos comunicativos den expresión a actitudes. Son ciegos al contenido mental expresado por tales fenómenos, o más bien a su significado (Dornes, 2005:26. Citado por Honneth, 2008:44).

Son incapaces de traducirse el protolenguaje de la expresión física, exterior, a símbolo de otro individuo. Son *ciegos mentalmente* porque lo son *emocionalmente* (*ib.*). Con la persona mediante, la epistemología es un asunto ya promovido a cuestión para la moral. Para los casos de *minima expressio*, una *minima moralia*. La estatua y el agazapado se dan la mano. Las personas se nos aparecen en el foco de signos visibles, que por ser visibles se presentan solícitos a su desciframiento y lectura. Una actitud es parte de un vocabulario. La forma humana en movimiento

² Esta implicación de los afectos o *cuidado* en lo cognitivo que mueve a la interacción comunicativa se conoce como *empathetic engagement* [*implicación empática*]. Una suerte de preocupación ontológica. Supone la construcción del objeto pensando en el sujeto receptor. Esta construcción sucede en torno a una clase de unidad de concepto complejo –los llamados *thick-concepts*– que incluye elementos valorativos y evaluativos intencionales del tipo de emociones. Una emoción en tanto signo tiene que ver con un *deseo de comunicar* implícito, una *pretensión de compartir dicha evaluación*, por tanto. Desde el mundo de la Sociología, el equivalente sería el llamado *interaccionismo simbólico*, que sostiene entre otras cosas que en la construcción del conocimiento compartido del mundo es fundamental tanto la parte del objeto –*realismo representativo*– como la del sujeto –*identidad personal* que se construye en la interacción con el mismo (Serpe y Stryker, 2011). Recordemos también a este punto que en el mundo animal el mecanismo de imprimación es de lo más usual y se da entre los neonatos y su madre, que los reconoce como propios de esa manera por su olor, por ejemplo, separándolos del resto de las camadas y rebaños.

es la oportunidad de aprender un *corpus* lingüístico. Para todo ello, no obstante, el niño debe implicarse afectivamente en un proceso primitivo que remeda a la función fática del lenguaje. El niño comprueba que el canal de comunicación existe, que al otro lado hay un emisor, y en esa operación lo inviste caritativamente como tal. En uno de los trabajos preparatorios de Honneth al texto citado más arriba, el autor sostiene que sería “más apropiado hablar aquí de gestos expresivos positivos [...] antes que del símbolo de una acción, porque más bien lo que hacen es sustituirla en la forma de una ‘abreviatura simbólica’” (Honneth, 2001:118). Los gestos son *in nuce* el símbolo de la persona, pero para descifrarlos hay que imaginar con su ayuda que en su foco que hay una. Hay que comprometerse prácticamente con “una forma de afirmación de valor [*a form of assessment of worth*]”, de aprobación ontológica de nuestra contraparte (*ib.*:124).

En lo que sigue queremos desarrollar al hilo de estos pensamientos en torno al concepto de persona más bien una argumentación pareja, una que pretenderá sin embargo llegar al mismo resultado justo desde el extremo contrario: nos interesará descubrir no ya aquellos casos en los cuales la aplicación de la categoría de persona o sujeto –tanto se nos da– fracasa, sino aquellos en los que queda sometida a las tensiones de la indecisión ¿Es aplicable siempre a este cuerpo que se agita, que se mueve, el concepto de ‘persona’? En 1970 el ingeniero robótico japonés Masahiro Mori dio forma a una peculiar hipótesis en la que ponía negro sobre blanco los problemas futuros en la relación que el ser humano mantendría con la máquina y que el diseño de autómatas habría de enfrentar en algún momento.³ El ingeniero atisbó, de hecho, un problema de imaginación social. Conocida como la hipótesis del *Uncanny Valley* –*el Valle Ignoto* en una de sus posibles traducciones–, Mori situaba el quicio de las dificultades de esta relación hombre-máquina justamente en el inesperado efecto de rechazo y de repulsión que determinados androides producían en los usuarios con los que interactuaban... rechazo producido curiosamente por *una semejanza personal demasiado conseguida por parte de la máquina*. Comprobada cierta la hipótesis, lo curioso del caso es que el efecto terrorífico lo desataba en especial no ya el parecido respecto de la forma, sino el de la forma de lo humano imitada *en movimiento*. Siendo expresiva. Cuando entramos en tratos con robots, preferimos que no se parezcan en exceso a nosotros, pero sobre todo, que permanezcan lo más quietos posible (Muñoz Corcuera, 2009). Nos interesará así explicar la clase de incertidumbre categorial que experimenta aquél que debe decidirse a aplicar o no la categoría de ‘persona’ a un objeto animado capaz de ser expresivo, y, en base

³ El artículo original de Mori (1970) apareció en la revista *Energy*, en su volumen número 7. La primera traducción al inglés, que será la que utilizaremos, se corresponde con la traducción de Karl F. MacDorman y Norri Kageki (Mori, 2005).

a esta indecisión clasificatoria ahondar en la explicación de las notas y propiedades que parecen ser necesarias a la hora de aplicar la *forma de su concepto sobre la afirmación de valor de lo humano*.

2. Objetividad y personalidad. Aventuras en el Uncanny Valley

En nuestra primera descubierta del terreno en el que merodea el concepto, la aplicación decidida del valor *persona* diríamos que reviste una serie de implicaciones metafísicas que trascienden los usos categoriales más sencillos sobre objetos. Carga la categoría sobre sus expectativas un fardo de expresiones, gestos y actitudes generoso. A menudo demasiado generoso. Estas implicaciones piden al mismo tiempo unos méritos tan exclusivos para aterrizar sobre nuestras proyecciones epistémicas que hasta cierto punto va contra nuestras intuiciones más básicas el que podamos errar a la hora de identificar al semejante ¿Cómo no iba a reconocer a una persona, una persona *de verdad*, si yo mismo soy una? Y, sin embargo, sucede de continuo. La clase de error que buscamos juega pues con la imaginación en sus extremos, entre el imaginar de la *objetividad* [*objecthood*] y el de la *personalidad* [*subjecthood*].⁴ El paso del imaginar del mundo de los objetos al de los sujetos supone una importante promoción de la facultad. Como hemos visto, y para nuestra tranquilidad, ambos mundos son porosos. Ninguna sorpresa hasta aquí porque el mundo de los objetos se divide como sabemos *grosso modo* entre cosas e individuos. Pero hete aquí que en el juego con categorías tan amplias basta una luz tenue, la penumbra más insondable, una figura que se planta ante nosotros entre las sombras, para que nuestras facultades creativas se ensanchen y se pongan a decidir si estamos ante un objeto o un ser humano. En ausencia de mejores condiciones perceptivas, esto se decide en el todo o nada. Una vez encendidas las luces, ya cara a cara con la estatua inmóvil, no es que las cosas vayan de suyo mucho mejor. Por un instante el problema puede no resolverse, nuestro conocimiento y nuestra experiencia contradecirse, y la estatua nos devuelve la mirada con disgusto. Un escalofrío recorre de inmediato nuestra espina dorsal. *Producimos creencias sobre la base de una única experiencia perceptual* —la de la estatua— *que se acaba desdiciendo a sí misma*. Mori introduce en su artículo liminar entre otras las figuras inciertas del robot industrial, el títere, o el androide

⁴ Para la diferencia directriz nos inspiramos en el artículo de Tzachi Zamir (2010). Introducimos no obstante la distinción entre *subjecthood* y *personhood*. Zamir diferencia entre *objecthood* y *subjectivity*, usaremos aquí *subjecthood* como una especie de la subjetividad que incluye ciertos rasgos de la persona y no tan sólo su autonomía. Por otro lado, la *personalidad* quiere matizar también que no nos referimos a la *persona* como sujeto de derechos, que sería otra posibilidad. Y es que el menor es aún ciego al contenido de la exigencia de la ley como reconocimiento.

como ejemplos completos. Del todo o nada. En su total dimensión, estamos ante cuerpos mecánicos que nos arrojan a la cara el reto de tomarlos enteros en un concepto, y, trágicamente, el reto nos supera en no pocas ocasiones. Cada uno supone además una dificultad mayor que la que suponía el anterior. De uno a otro diseño estamos subiendo la primera sección de una curva de progreso ascendente. A la lista de Mori podrían sumarse gracias al correr de los años y la técnica el *animatronic* de Jim Henson, los *Actroid* ideados en la Universidad de Osaka desde nada menos que 2003, los mil uno personajes renderizados del cine y la televisión, e incluso los que se conocen ya como *humanos virtuales* que nos hacen de interfaz y anfitriones en nuestras operaciones en el ciberespacio (Ros Velasco, 2021).⁵ Los caminos de la duda parecen ser así de numerosos cuando un objeto es tan parecido a un ser humano. Esta primera ascensión respira del espíritu de la *semejanza con lo humano*. De la semeblanza cada vez más lograda. Nos vinculamos con sus figuras vía parecidos razonables. Desde esta perspectiva, nuestra imaginación liga sin solución de continuidad el trayecto en línea recta entre la objetividad y la subjetividad. Campan de este modo a sus anchas en la gráfica de Mori todas las posibilidades una tras otra desde el mero *objeto actuante* [*performing object*], pasando por la del *objeto expresivo* [*expressive object*], hasta llegar a las del *agente autónomo* [*autonomous agent*], y, finalmente, allá en la cumbre, la esperada figura a contraluz del *sujeto vivo* (y sano) [*alive subject/person (healthy)*] (Mori, 2005:98). Esta variopinta escenografía ante el espectador da para mucho. No presentaría interrupciones en apariencia. Pueblan sin embargo nuestras pesadillas en ese orden las historias de paredes que amenazan con aprisionarnos, de escobas que danzan y acarrear baldes de agua solas, o de estatuas y marionetas que cobran vida inquietantemente ¿Qué es lo que interrumpe entonces aquel nuestro plácido plan de viaje epistémico hacia la coronación del ascenso? ¿Habría pues y según estos mimbres sujetos que asumimos como tales sin llegar a ganarse la categoría ontológica de personas?

Dejemos explicarse a Mori al respecto: “el término matemático *función de incremento monotonía* describe una relación en la cual la función $y=f(x)$ se incrementa continuamente [en proporción] con la variable x . Por ejemplo, a medida que el esfuerzo x crece, la ganancia y se incrementa” (*ib.*). Una relación de este tipo nos la encontramos a diario aplicable a nuestras más diversas actividades, se cumple –diríamos– sin excepción la ley del trabajo. El mundo se comporta normalmente de forma proporcional. Monotonía dice de adición simple. O al menos, eso sole-

⁵ Estos son conocidos como *virtual humans interfaces* o *photorealistic digital humans*. Los personajes renderizados y los *Actroids* de Hiroshi Ishiguro en sus múltiples versiones *Geminoid* –hasta alcanzar la más avanzada, la *Geminoid-DK* de Henrik Schärfe en 2011– son sólo algunos de los ejemplos más llamativos de las nuevas modalidades digitales y físicas de interacción con andróides.

mos pensar. “Un ejemplo de función que no produce incrementos continuos [sin embargo] es la de escalar una montaña –como por ejemplo, la relación entre la distancia (x) que un escalador ha recorrido hacia la cima y la altura del escalador (y) –debido a la intervención de colinas y valles” (*Ibid.*). Desplazamiento y trayectoria no presentan el mismo recorrido. La perspectiva monotónica debe ser corregida, y las reglas para descifrar la primera parte de la curva también. Nuestra imaginación se apresura antes de tiempo en completarla más allá. La parte del camino que conduce *de la autonomía a la personalidad* –parece indicarnos Mori– no sigue el mismo patrón de escalada. Para nuestra sorpresa, en nuestra relación con figuras que remedan la humana, se cumple más bien el comportamiento descrito para la segunda clase de funciones. La curva de Mori no es una, sino al menos dos separadas por una depresión. La similaridad o semejanza con lo humano puede ser de entrada una cuestión de precisión lineal, monótona, proporcional, pero los caminos del *apego* [*attachment*] no lo son. La subjetividad de la persona no es nunca enteramente perceptiva. El famoso *Uncanny Valley* es justamente la cima que parte en dos la curva de incremento monotónico del parecido de lo humano. El *experimentum crucis* de Mori mostraba en las carcasas metálicas de aquellos brazos mecánicos, en la piel sintética de aquellos androides motorizados, y en las carnes de madera de los tradicionales títeres, que la función de la similaridad fracasaba poco antes de llegar a la cima, y –lo más importante para nuestro argumento– que fracasaba no por falta de pericia técnica en lograr el parecido, sino emocionalmente a pesar de haberlo logrado. La función la decidía un sentimiento. Ante los cuerpos animados que se aproximan a su meta ideal antropomórfica, la imitación correcta de la *persona sana* [*healthy person*], “nos percatamos de que lo que parecía real a simple vista, es de hecho artificial, y experimentamos una sensación espeluznante [*erie*] [...] Cuando esto sucede, perdemos nuestro sentido de afinidad [con la figura]” (*ib.*). En nuestras cuitas sobre aplicación categorial, el *Uncanny Valley* [*valle ignoto*] señala indirectamente al concepto asumido como composable ¿Se puede complementar? El concepto proyectado como la ruta más corta a la cumbre. Así, los brazos mecánicos de la cadena de montaje que ofician de *objetos actuantes* o que ejecutan una *performance* [*acción pautada*] nos guían en el vocabulario moral del valor instrumental de la acción, la funcionalidad del apéndice, la utilidad efectiva que trabaja. Son robots *industriales* –e industriosos, productivos. Pero claro, un brazo no tiene la expresividad de su fin, la mano, sobre la imagen de la cual seguramente fue diseñado. El brazo robot industrial es una estilización mínima del apéndice humano. Reducido a su función. El brazo abre también el mundo de los objetos del niño. No es poca su importancia. Es la herramienta que le abre paso en la manipulación –en sus *juicios hápticos*. Pero esto sólo cuenta una parte de la verdad de la persona. La

de la primera parte de la curva: somos el símbolo de *una clase* de acción, capaces sólo de sostener una clase de protoconversación monotónica sobre usos —que diría Honneth. Tenemos *funcionalidad sin expresión*.

Pero, como para el *caminante sobre el mar de nubes* de Friedrich, Mori nos despeja parte de la ecuación ‘persona’ justo con ocasión del desplome del terreno en plena escalada. Abajo, en el *Uncanny Valley*, no estamos ante un error categorial cualquiera. Porque la categoría se recupera en la segunda curva más allá del valle: superado el momento del desfallecer en que la función como Ícaro se hunde muy cerca del final al darnos cuenta del engaño del objeto, ésta remonta poco después desde la simpatía quebrada si persistimos en el intento de convertir lo parecido en idéntico. Más allá del valle, la función monotónica se recupera en su segundo intento. No estamos —repetimos— ante una operación de aplicación interrumpida abruptamente. Tampoco ante una contradicción pragmática. “El término ‘ignoto’ se emplea para expresar que los objetos relevantes no fallan tan sólo en su operación de desencadenar empatía, sino que además producen una sensación de escalofrío” (Misselhorn, 2009:346). Completemos el argumento para una mejor comprensión. De camino a la respuesta empática, es antes bien la simpatía la que fracasa. Mori sostiene que los cuerpos que imitan la funcionalidad del ser humano acaban fracasando al intentar promocionar la simpatía que despiertan a empatía con tan rudimentarios medios, y que esto se advierte por la aparición concomitante de una emoción en el espectador. El *objeto actuante* quiere en algún momento ser *objeto animado*, expresivo. Aspira a más. Aspira a salvar el valle. El robot industrial quizás no sueña con ovejas electrónicas, pero desde luego que desearía ejercer al menos de títere. La *animación* [*animacy*] como expresión es el preámbulo y puerta de entrada a la subjetividad. El robot de juguete, la marioneta, el tradicional títere japonés del *Bunraku*, exceden desde luego la mera funcionalidad. Bien es cierto que la exceden de distinta manera. Su función es eminentemente expresiva, sí: quieren imitar, transmitir, comunicar signos visibles de lo humano. Dirigir artificialmente al espectador del *juicio visible* a la posesión y reconocimiento del *significado mental*. La expresión animada oficiaría del pie firme casi asentado en la escalada a la *presencia emocional* de un otro, de una intuición metafísica. Y si el robot industrial puede soñar con devenir animado, y los niños de madera con convertirse en niños de verdad, ¿qué clase de pesadillas cabría que tuvieran estos? ¿Cuál sería la forma de su fracaso si fueran conscientes de la misma? Creo que la forma de estas pesadillas tendría que ver —como desarrollaremos al final de nuestro argumento— con la idea de un relapso e involución en la escala apuntada más arriba. Un paso atrás en la cadena evolutiva de la figura que se prometía viva a figura animada, de la animada, a la meramente funcional. La ceguera emocional, por nuestra parte, nos horripila. Entender que lo otro quede

desfigurado como *irreconocible –ignoto–* es prender en llamas el mundo de significados compartidos que nos podíamos prometer en su compañía. La aversión del *Uncanny Valley* es una aversión ontológica. Matar la posibilidad de una persona por tener que matar la abreviatura de la misma anticipada por sus símbolos.

Misselhorn sostiene que la explicación de esta ascensión estaría justamente en la promesa de significado que traduce el espectador desde las protodeclaraciones que son la animación de los gestos imitados. No vemos sólo la función del apéndice que se mueve e indica, o la boca que gesticula aislada. Empezamos a construir un significado *literal* de un vocabulario que ya conocemos. Un vocabulario perteneciente al sistema de señales de una persona. El gesto es el juicio visible que indica y dispara un intercambio del pensar primitivo *ceteris paribus*. Se activa entonces la pretensión de la simpatía que proyecta en su objeto *la forma de la afirmación de un valor*. Ahí hay *un* alguien. Un objeto *moralmente visible* por ser *emocional, expresivamente* significativo. A más signos de lo humano emulados, más fuerte la activación y las pretensiones –y la curva asciende rauda hacia el fin de su primera colina–, pero

sin embargo, el intento de aplicar el concepto fracasa [si] el objeto de la percepción [simpática] no se acaba aceptando como una instancia del concepto [de persona]. Esta es la razón por la que el proceso que conduce [de la mera simpatía *literal*] a la empatía se interrumpe. *Y a pesar de eso, a causa de la similitud de los rasgos* [de persona que sigue conservando el objeto] *el concepto se dispara de nuevo y repetidamente, rozando su desencadenamiento* [una y otra vez] (Misselhorn, 2009: 356-357).

Si hay error categorial por parte del espectador, el error categorial es uno fruto de la frustración e insistencia epistémica. El proceso que conduce a la empatía se interrumpe por un descubierto en su cuenta de capital simbólico. Los fondos prometidos por la simpatía permitían comenzar a invertir en la *forma del asentimiento*, de la *aprobación ontológica*, del *valor de persona*, pero la prueba del estrés de estas economías del signo fallaron final y trágicamente.

3. *Funcionalidad y expresividad. Semióticas del carácter*

Pero aun así, ni todos los objetos son *ignotos*, ni lo son todo el tiempo. El *objeto actuante* que es el brazo mecánico, el robot de cocina, la máquina de la cadena de montaje, decíamos que colocan en primer lugar su *ejecución [performance]* como una acción pautada, diacrónica, que abrevia por mor de la eficacia la acción funcional de un ser humano cualquiera. *Es como* un ser humano si el parecido se lo sacáramos en tanto causa únicamente. En su abecedario de valor, el robot industrial

tiene la importancia del instrumento y la herramienta. Tiene la importancia del facilitador de la intervención del que manipula algo. La conversación de que es capaz un objeto que actúa es el signo literal de lo que desplaza y lo que usa. El *para qué*. En el vocabulario de lo funcional –que podría suscribir nuestro Darwin– el brazo, el ala y la aleta son signos equivalentes traducibles para el mismo contenido. Sólo empujan, baten, o ponen en movimiento distintas clases de objeto.⁶

Un objeto animado sólo en un sentido muy restringido ejerce de actuante. Y, un *objeto expresivo*, tiene dentro de los animados un comportamiento bien distinto. La estatua, por poner un ejemplo, en su inmovilidad sin aliento –sin *pneuma*, sin alma– no podría calificarse bajo concepto alguno de causa de nada. No funciona en ese sentido. No obstante, nos transmite un tono emocional producto de sus formas y proporciones, de la posición relativa de sus miembros y de los rasgos de su semblante. En definitiva, producto de sus cualidades estéticas. Está diseñada para eso. Estas formas serían en apariencia estáticas, pero dibujan de igual manera un determinado patrón en su relación interna como signos. En su *configuración* cuentan y además quieren contar algo. Son símbolos de la acción más que abreviaturas de la misma (Currie, 1995; Pollick, *et. al.*, 2001; Castiello, 2003). Los rasgos, la pose, conservan una expresión, una actitud, el espíritu de una animación anticipada por nuestra imaginación. Un vocabulario que conocemos bien. La apariencia o disposición a devenir animado, a decir algo. Como objeto expresivo que es, las cualidades estéticas de la estatua *tienen la intención de significar*. De transmitir un contenido a través del decir que son. Es una clase de función, sí, pero no la de la causa. Es una estilización de lo que un ser animado es, sí, pero no a la manera de la causa. Estos signos (sensibles, visibles) tienen por misión la del transmitir un contenido mental –comunicar– *a través de la materialidad de su significante*. No sólo se ve, se *siente*. Tan decisivo es el qué se dice como el cómo se dice, el instrumento del decir. Y por supuesto que un gesto no es tan sólo expresión, pero son familia. El gesto es patrón, pero patrón como secuencia o pauta *en el mismo tiempo*. Es un patrón dinámico –transitivo, que lleva de signo a signo– de deformaciones corporales –significativas. Esto es, un patrón de las posiciones relativas sincrónicas de los distintos miembros de un mismo cuerpo.

No nos sorprenda entonces que la bibliografía desde Mori incluya en sus taxonomías de objetos ignotos referencias explícitas a la importancia del cuerpo como terreno extenso del signo en sus cualidades materiales más elementales: se habla de su tamaño relativo y su volumen, que es lo que en definitiva hace creíble o no al *Bunraku*; su postura, como juego relativo –localizado– de los apéndices respecto a

⁶ De hecho, siendo específicos, el ala y la aleta mueven distintas clases de líquidos en realidad. El aire para la ciencia aeronáutica pertenece a la misma especie, aunque sea menos densa.

las dimensiones del cuerpo como todo completo; los diferentes movimientos del encogerse de hombros, el inclinarse, mecerse, y agazaparse, que hacen más o menos visible como signo al cuerpo entero que se agita, que es foco de ellos... el temblor, que deberíamos añadir ahora quizás (Hamilton, 2015:61).⁷ Estos elementos proto-declarativos son visibles asimismo para dirigir el comportamiento del otro, dirigir su atención, que es un recurso limitado. Con intención. ‘Aquí –parecen querer decir– hay algo que ver, algo que juzgar’. Así, desde el cuerpo como centro de producción de signos, la elevación inesperada de los brazos del niño, las indicaciones con el mismo brazo, la protrusión, inclinación, asentimiento y negación con la cabeza, van traduciendo todos ellos los signos materiales a signos de alguien. Van sumándolos a la inercia de declarar, antes que meros signos, una completa *unidad expresiva* ¿Y qué decir de las manos o el rostro? El *hand-playing* propio del bebé, el señalarse el propio cuerpo, las indicaciones con los dedos –*deícticos visibles, ostensión visible*–, lo mismo que los rasgos del semblante y estos mismos en el movimiento de la risa, la sonrisa, el mohín, o los juegos de cejas en el asombro junto a los distintos guiños y miradas –entrecerradas, fijas, caída de ojos...– localizan, es decir, componen un centro relativo desde el que nacen nuevos patrones de animación expresiva que transforman el signo de alguien –hacia aquí hay alguien– en símbolo de alguien a la larga –aquí hay un alguien. Ponen en marcha nuestra imaginación social. Los diversos signos materiales se van cargando en nuestras mochilas epistémicas para preparar la escalada de las curvas de Mori. El viaje se extiende bajo nuestros pies desde la *unidad funcional* que es el objeto actuante a la *unidad expresiva* que es la figura animada –o que transmite la ilusión anticipada de la animación. Del robot industrial a la estatua viajaríamos epistémicamente entre especies puras. El cuerpo funciona en ese caso de lo que se conoce por *signo algorítmico* [*algorithmic sign*], un nudo metafísico de producción variable de signos que hace de mediador en las interacciones entre dos individuos que se desean comunicar. Una función del significado en torno a los juicios visibles del cuerpo. La ocasión para una semiótica del carácter a fin de cuentas (Draude, 2011:321).⁸ Pero semióticas de la animación

⁷ Aristóteles tiene en su *Poética* un interesante comentario al respecto: “Puesto que lo bello, animal o cualquier cosa que esté compuesta de partes ha de tenerlas no sólo en orden, sino que también debe tener una extensión que no sea fruto de la casualidad [...] por lo tanto no puede ser bello un animal extremadamente pequeño, ya que su visión se confunde al acercarse a un espacio de tiempo que resulta prácticamente imperceptible; ni tampoco excesivamente grande (pues entonces su visión no se produce simultáneamente, sino que la unidad y la totalidad escapan a la percepción del espectador)” (Aristóteles, 2011:52). Vale la pena también revisar la que Aristóteles llama categoría de *posición* en su *Metafísica*, que tiene que ver con la distinta posición que los miembros de un individuo tienen respecto de sí. Así, categorialmente un Sócrates de pie es distinto a un Sócrates sentado.

⁸ El cubrir completamente con un vinilo negro el cuerpo de los *actroids* –como en el caso del modelo DER2 de 2006– podría pensarse como teniendo las mismas consecuencias que para los pianistas tiene el tocar vestidos de negro: desviar la atención expresiva de ellos al piano en un concierto. El auténtico protagonista si así se quiere ver.

hay varias. Dos al menos. En la ecuación que trabaja secretamente entre bambalinas en las gráficas de Mori se sobreentiende que entre la *unidad funcional* y la *unidad expresiva* hay algo que hace de mediador. Una especie intermedia que se halla oculta urdiendo su plan. Ese mediador que ha de aclarar el concepto de animación que hasta aquí se ha puesto en juego puede ser muy bien bautizado a este punto de *autonomía*.

Hay –como decíamos más arriba– *objetos autónomos* [*autonomous objects*]. Objetos que actúan, funcionan, pero de por sí. Por autonomía se entiende pues una especie híbrida, que como independencia ontológica percibida, imaginada, encierra como signo el equívoco que hace igualmente autónomos al robot de juguete y al títere. A una unidad de la función y una de la expresión. La marioneta actúa, pero además en su expresividad está animada en aras de parecer independiente. La diferencia con la estatua es que es un objeto de la expresión, pero un objeto animado. Es *sólo en la expresión* que cumple como autónoma y funciona. Y es que en realidad la mueve un otro, el titiritero que precisamos olvidar en su intervención –y esa y no otra es justamente toda la gracia del títere. Sin movimiento, la marioneta regresa al primitivo reino de la estatuaria. La autonomía nos sugiere la posesión de la unidad que da un principio de movimiento y de reposo propios. El encapsulamiento de la acción. Su símbolo como unidad. De nuevo, no es lo mismo la *percepción de causación* [*perceptual causation*], que no es más que la correlación que vincula a la bola de billar desplazada con su compañera desplazante, funcional, actuante, que la *inferencia de causa* [*causal inference*] o *razonamiento a mecanismo subyacente* [*reasoning to an underlying mechanism*]. En este se nos dirige a la autonomía desde la suposición de una unidad oculta que ejerce de fuente de la acción y orquesta el orden de aparición de los signos actuantes. Un índice o déictico esencial. El símbolo de la funcionalidad (Meltzoff y Moore, 1983; Nichols y Stich, 2000; Scholl y Tremoulet, 2000; Castelli, *et. al.*, 2000). Para este símbolo ha de haber pues una *expresión de la autonomía* y una *autonomía de la expresión*. Unidades –una literal, la otra interpretada– que explicarían la diferencia entre las respuestas simpáticas y empáticas. Dos especies intermedias que hacen de puente. La primera de ellas es la funcionalidad de la expresión, del deseo de significar del signo, antes mencionada. La segunda, la *unidad de la expresión* lograda. Entre ambas se decide la partida a favor de la mera animación o para la subjetividad ¿Función sin autonomía? Es sencillamente automatismo mecánico. La psicología ha situado justo en este punto decisivo una segunda revolución como no podía ser de otro modo. Esta nos servirá para apuntalar lo ya dicho. Llamémosla en buena lógica *revolución de los cuatro años* [*four-year revolution*]. Los niños menores de cuatro años, del mismo modo que aquellos diagnosticados dentro del espectro autista, tienen serias dificultades

en atribuir creencias, actitudes o emociones independientes a otros individuos. Es decir, carecen de la capacidad de *ver* o imaginar el símbolo de la expresión que es otro individuo, la unidad autónoma de expresión que es *tener una mente propia* –no disponen de la llamada *Theory of Mind* (ToM), el concepto de una mente. El conocido como *Sally-Anne Test* o *False-Belief Test* fue diseñado en 1985 para identificar dicha competencia. Los niños que lo fallaban se veían imposibilitados de guiar los signos de la subjetividad de los muñecos que se les presentaban –sus acciones, sus percepciones y, de ellas, sus creencias– a la unidad de la personalidad de los mismos. No podían construir una perspectiva nueva como alternativa a la suya propia (Baron-Cohen, *et. al.*, 1985; Rutherford, 2006). La gracia del test para nuestro argumento está precisamente en las condiciones del mismo: las muñecas tenían que ser materiales, físicamente presentes, con un cuerpo, y, además, la pregunta de control establecía que una vez fueran presentadas a los niños por su nombre propio, su identidad particular –Sally, Anne–, estos debían recordar dichos nombres. Para la afirmación del valor ‘persona’, se necesita una *unidad funcional autónoma* para una *unidad autónoma expresiva*.

4. Del signo de signos al apego y la reprobación. *Lo siniestro*

Reentremos pues de nuevo y por un momento en la órbita de signos en la que se mueve el infante de Honneth. Con gestos literales e interpretados –nacidos de su cuerpo, guiados por sus miembros, expresados en el rostro...– ha conducido aquél la atención de su acompañante en la primera protoconversación del apego a un mundo de objetos estables. Mundo en el que él mismo, sí, es un peculiar objeto de más gracias a la intercesión de su cuerpo. Un objeto que en su peculiaridad se autoadscribe juicios –propios y ajenos. El bebé construye al otro en sí mismo en la asimilación de las declaraciones extrañas. Pero también con las mismas levanta un mundo de sujetos compartido protoconversación mediante ¿Qué objeto es este mundo aludido? ¿Es acaso un objeto más que añadir a la cuenta, o la condición de aparición de los objetos por mejor decir? ¿Tiene sentido buscar tal determinación? Hasta los cuatro años, la construcción del otro es centrípeta. Dirigida hacia uno mismo. Hacia la propia unidad expresiva que se invagina haciendo sitio a una parcela extranjera. Los signos, las expresiones, sacan no obstante de todas al menor del vocabulario funcional llano. Como para una dialéctica de la inmunidad, para permanecer siendo el mismo hay que volver al enemigo contra sí mismo. Los signos generan simpatía como reciprocidad propia de una conversación. Crea solidaridad entre los hablantes. Crea confianza, que es un recurso social compartido. La sim-

patía es una reacción emocional a la posición de un otro. Si acaba en mera proyección propia no le resta mérito alguno a la suposición de una perspectiva novedosa. Dentro de las conversaciones decisivas, donde la risa, la sonrisa y los cabeceos son determinantes en tanto abreviaturas del sí y el no, ha de ocupar un lugar relevante la aparición del *signo de signos*, el habla. En el gorjeo, en las primeras palabras del vocabulario apuntadas, la protodeclaración se vuelve muy seria porque un lenguaje se aprende. Es declaración ya sin más. El habla es un movilizador radical por naturaleza de la simpatía. Donde hay habla, suele haber un individuo humano imaginado. Una unidad autónoma de la expresión en el mejor de los casos. La expresión de la autonomía cuando menos. La pregunta fundamental, a pesar de todo, es si tan sólo con este elemento coronaríamos la cima de nuestra segunda curva. Es decir, si el habla, el uso y movilización de un sistema de signos estable, de un lenguaje, es condición suficiente para promocionar la simpatía a empatía —la habilidad no ya únicamente de reaccionar o proyectar a un otro, sino de *reubicarme personalmente* en un universo de otros: es de todos conocida la hipótesis principal que el conocido como *test de Turing* de 1950 intentaba probar. El test —*imitation game* [*juego de imitación*])— pretendía medir las posibilidades que una máquina tenía de pasar por humana empleando únicamente medios conversacionales para engañar a su interlocutor. Meramente el *signo de lo humano* en su puridad. Estilizado del resto de sus componentes concomitantes. La computadora imitaría el comportamiento lingüístico de un hablante que en principio carecía de cuerpo, de aspecto, o de expresión para su contraparte, que se hallaba separada de su compañero de conversación por una pared. Como mediación, una consola con teclado para comunicarse. El otro conversador sabía que podía estar hablando a través de ella con una computadora, pero también que podía darse el caso de que fuera un ser humano lo que hubiera al otro lado ¿Qué señales, qué signos debía andar buscando, deslizadas en el intercambio de parlamentos?

La respuesta quizás está en la constancia que tenemos de que esta no era la primera versión del experimento. Había un diseño del mismo más primitivo (Turing, 1950). En este primero el juicio del conversador no había de decidirse entre *humano* y *computadora*, sino entre *humano masculino* o *humano femenino*. El sujeto del experimento tenía que descifrar los signos correspondientes a una identidad social, asumiendo *lo humano*. Ni que decir tiene que la segunda versión del test era muchísimo más complicada porque había prescindido del contexto material, del ambiente que no da para señalar pero que es un *mundo compartido de los sujetos*. La adjudicación de mente al interlocutor dependía en gran medida de que como para Sally, como para Anne, se tuviera un rasgo tangible, estable, *emocionalmente presente* al que agarrarse. El pie necesario que diera para suponer una unidad expresiva allá

al final. No nos extraña en este caso que los encargados de diseñar los modernos interfaces de usuario en las distintas plataformas *on-line* de servicios tengan declarada una guerra sin cuartel a todos aquellos que no presenten un *embodied interface agent* (EIA). Un interfaz encarnado. Con cuerpo. Es esta una forma imaginada o *Lichtgestalten* [forma hecha de luces] que pretende dotar de materialidad a la conversación, que se presenta tangible, para elevar la afinidad del usuario para con ella –le presenta la oportunidad de movilizar su ToM– y mejorar su experiencia inmersiva –exactamente como Mori sugería hacer (Mori, 2005: 100). Pues los objetos están sin duda cargados de afectos. De libido. Tienen una pátina de vida social. Incluso la sencilla materialidad del significante transmite, comunica y colabora en la creación de ese ambiente. Como un fetiche. La carcasa metálica, el vinilo sintético, la piel humana son unidades literales de expresión desiguales de ese signo algorítmico que es lo animado. Facilitan de manera distinta el apego y el cuidado, y entonces, el conocimiento del objeto. No *se presentan emocionalmente* como contenidos mentales de la misma manera, lo que equivale a decir que en algunos casos, *no se presentan en absoluto*.⁹ En el diseño de Honneth, una sonrisa no tiene su equivalente funcional como signo expresivo en un asentimiento. Ni mucho menos en un mohín. Identificar un objeto o bien aprobarlo no son la misma cosa. Quedan delatados como gestos *moods* [estados de ánimo] muy diferentes. “Los estados de ánimo son una clase de sentimientos mucho más difuso que la emoción ordinaria”. Esto hace que sean más difícilmente autoadscribibles, que no más difícilmente determinables en su tonalidad emocional “pues pueden ser por supuesto igualmente expresados” en un juicio. Pero no de la misma manera. “Esto explicaría el por qué ‘tenemos’ un determinado estado de ánimo o estamos ‘en’ uno y no usamos dichas locuciones para hablar del mismo modo de nuestras emociones; antes bien solemos decir de nosotros que ‘estamos’ [are] enfadados [somos enfadados] o que nos ‘sentimos’ o nos ‘ponemos’ tristes” (Hamilton, 2015:64).¹⁰ Esta última clase de contenidos mentales pueden *ser hechos visibles*, los primeros deben por su sutileza *ser sentidos* por añadidura. Es como si el estado de ánimo fuera un espacio al que penetramos. Como un terreno o continente identificable pero cuyos límites se resisten en cierta manera al dibujo de un perfil si bien no a nuestra orientación una vez en su interior. Un ambiente, una atmósfera emocional. La unidad autónoma de expresión de la que

⁹ Un vínculo conceptual podría establecerse sin problemas entre el desarrollo en el menor de nueve meses de aquél vínculo emocional de cara a la construcción del mundo común de objetos y el desarrollo fundamental del apego en el *experimento de Harlow* con monos rhesus en 1958 (Stroufe, 1985; Kobak, 2012).

¹⁰ Para las consecuencias que la posesión de un vocabulario emocional más o menos restringido tiene sobre la estructura de una sociedad se puede consultar la obra de William Reddy (2001) y su concepto de *navegación emocional*.

venimos hablando coincide exactamente con esta categoría en tanto símbolo. ¿No diferencia acaso Mori mismo entre *Person* [*persona*] y *Healthy Person* [*persona 'sana'*, aunque la traducción debería ser más bien *viva* como muy animada, activa]?. Esto despierta una respuesta que puede ser igualmente expresada en un juicio, pero en su simbología no identifica, no separa a un objeto de entre otros objetos, ni determina para el aquí y ahora literal uno de sus rasgos. Alude a un foco, guía tan sólo a una unidad –*estamos en la tristeza*, rodeados de ella. Nuestros gestos, nuestras expresiones, obran en muchos casos de la misma forma.

Hay un *corpus* de vocabulario humano que sólo se puede aprender en compañía de otra persona. Signos expresivos –gestos– cuyo cometido es precisamente el asegurarnos de que del otro lado hay un interlocutor válido. Que comprueban la salud del canal de comunicación. Los *moods* son una paleta coral ligada a dichos gestos. La risa, la sonrisa, el asentimiento y las miradas y guiños, lo mismo que el aspecto *sano* [*healthy*] del cuidador serían *gestos expresivos positivos* –en palabras de Honneth. Forman el ambiente –sostienen el canal– de lo que más arriba hemos llamado con él *aprobación ontológica* o *reconocimiento* (2001:118).¹¹ Podemos distinguir –expresar una distinción– entre diversos *moods*. Por supuesto. Expresar el quicio entre diversas unidades o fuentes de expresión. La alegría, la sorpresa, son contagiosas. *Per nefas*, ¿tan extraño es entonces imaginar que ha de haber signos de *desaprobación* o *reprobación ontológica*? Desde las expresiones de confusión, a las claramente negativas de *repulsión* [*repulsion*], *repugnancia* [*disgust*], lo *siniestro* [*creepy*], lo *terrorífico* [*spooky*], o las categorías límite de *extrañeza* [*strangeness*], *inquietud* [*eeriness*], y, por supuesto, *ominoso*, *ignoto* [*uncanniness*] la paleta emocional nos pinta grados y grados de alejamiento y rechazo del mundo social compartido (Rozin y Fallon, 1987; Ho, 2008). Del mundo en común, sin más. La prótesis de madera de una mano y la fabricada con carne sintética no transmiten el mismo estado de ánimo. No nos colocan en el mismo. No pretenden la misma expresión ni intentan alcanzar la misma cima. La palidez o sonrojo de la carne, la textura, su frialdad al tacto toman parte en la futura promoción empática o colaboran en su fracaso vía los

¹¹ Resultaría interesante a este punto recordar una obra más temprana de Honneth, *Invisibility: On the Epistemology of 'Recognition'*, en que podemos diferenciar muy bien aquellos casos en los que la negación del reconocimiento no se corresponde con un error categorial o el fracaso en la construcción de la *unidad autónoma expresiva* que es una persona. Honneth (2011) presenta el caso del protagonista de la novela de Ralph Ellison *El hombre invisible* de 1953, afroamericano, que es ignorado insistentemente como si no fuera corpóreo. En realidad, este olvido de su visibilidad es impostado. Una habilidad de segundo orden consistente justamente en interpretar su presencia emocional y negar los gestos expresivos de reconocimiento que se corresponderían con la aprobación de la misma. En contraste, la neuropsiquiatría nos ha descubierto las variedades de los errores categoriales señalados en los síndromes de Capgras o el de Frégoli–el delirio de que una persona conocida ha sido reemplazada por alguien exactamente igual, un *Doppelgänger*–, de Cotard –el delirio que produce que una persona crea estar muerta, teniendo por cierto incluso que su cuerpo se descompone–, o del *huésped fantasma* –la creencia delirante de que la casa donde vive el paciente está habitada también por individuos extraños no invitados.

tonos emocionales arrancados a su signo (Mori, 2005:100). En movimiento, la prótesis mioeléctrica que Mori menciona en su artículo fracasa justo antes de escapar del valle porque la respuesta simpática de su funcionalidad –actúa– construye una autonomía de la expresión circunscrita y localizada como parte y no como todo. La mano cercenada imaginada que se mueve sola es una unidad funcional, animada en tanto expresiva de autonomía, es una *unidad de expresión de la autonomía* pero en no pocas ocasiones no es imaginada como una *unidad autónoma de expresión*.

Pero ¿entonces es posible pensar una unidad de expresión de la autonomía completa –como el títere, como el *Actroid*– que fracase en su promoción a unidad autónoma de la expresión? Por supuesto. La ilustración del caso se halla precisamente en la sima del valle. Con el cadáver, con el *zombie*. En ese orden, se explica que Mori hiciera notar que el movimiento –animación– acentuaba el efecto emocional inquietante del valle. Es el catalizador, facilitador y acelerador de la promoción de una unidad expresiva a otra. De la unidad simpática a la empática autónoma. Lo que sucede es que debemos prestar atención a *qué* promovemos. El *zombie* es una unidad funcional actuante, animada y autónoma, expresiva en alguno de sus signos como lo es lo literal de lo humano, como *expresión de autonomía*, pero sabemos que no es una unidad autónoma de la expresión. Un sujeto que quiere significar con sus gestos. Piénsese en que, salvando las distancias, el horror del zombie es cumplir el destino del títere siendo un muñeco autónomo de carne y hueso. Más interesante es el caso del cadáver que Mori coloca al principio de nuestra entrada en el tenebroso valle. Un ser humano muerto es una *unidad de expresión autónoma* sin expresión, pero también una *unidad funcional* sin función, en buena lógica. Digo que es más interesante por la lógica de la promoción y el fracaso que trasluce este último caso. Freud tiene algunas claves al respecto que nos ayudarán en la empresa de terminar nuestra argumentación.

Muchas personas consideran *siniestro* [*Unheimlich, uncanny*] en grado sumo cuanto está relacionado con la *muerte*, con *cadáveres*, con la *aparición de los muertos, los espíritus* y los *espectros* [...] La biología aún no ha logrado determinar si la muerte es el destino ineludible de todo ser viviente o si sólo es un azar constante, pero quizá evitable, en la vida misma (Freud, 2006a:2498).

Lo que si podemos atestiguar es que la unidad funcional del cuerpo tiene su fin ineludible en aquélla, y, por ello, no nos ha de venir de sorpresa que los fantasmas, envidiosos, deseen recuperar la herramienta perdida a cualquier precio. Como los personajes del *Yase Otoko* de que habla Mori. *Lo siniestro* es –como el término alemán indica, *un-heimlich*– la sensación engañosa de estar amenazado en la propia casa –de *das Heim* [el *hogar, lo familiar*] y el prefijo negador (*ib.*: 2485-2488). Ser

extraño al propio cuerpo. Tomándole prestada la intuición a Schelling, lo “*Unheimlich sería todo lo que debía haber quedado oculto, secreto* [asumido y superado en la quietud del hogar] *pero que se ha manifestado*” (*ib.*: 2487. El subrayado es del propio Freud). Se nos ha manifestado un enemigo en nuestra propia casa. En nuestro propio cuerpo. Más bien *se nos ha recordado* ¿Cuál sería entonces tal enemigo? Proyectándose en un texto publicado un año más tarde, en 1920, el artículo de Freud sobre *lo siniestro*, lo ominoso, se prolonga en su *Más allá del principio del placer*. En sus páginas podemos leer la clave del asunto: “*Un instinto sería, pues, una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior, que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores, perturbadoras; una especie de elasticidad orgánica, o, si se quiere, la manifestación en la vida orgánica*”, el instinto nos recuerda por las mismas “todas las posibilidades no inmanentes *del retorno a lo anorgánico*” (Freud, 2006b: 2525 y 2526). Aquel objeto *uncanny* nos recuerda el tiempo en que fuimos materia inexpresiva. Materia sin signo. Y todas las posibilidades de regresar a tal estado. De disolución, fragmentación –ruptura en partes–, de la desfiguración de la forma de lo humano, de su *unidad funcional o expresiva* alcanzada. El relapso o involución ontológica apuntado, el peligro de retroceso de lo vivo a lo muerto, de lo vivo a lo meramente animado, de lo meramente animado a lo funcional, y todas las degradaciones intermedias de nuestras autonomías imaginables han de poblar, sin lugar a dudas, todas nuestras pesadillas. Capítulos varios del *horror ontológico*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (2011). *Poética*. Traducción, introducción y notas de Alicia Villar Lecumberri. Alianza Editorial.
- Baron-Cohen, S.; Leslie, A. M.; Frith, U. (1985). "Does the Autistic Child have a 'Theory of Mind?'". *Cognition*, 21, pp. 37-46. DOI:10.1016/0010-0277(85)90022-8
- Castiello, V. (2003). "Understanding Other People's Actions: Intention and Attention". *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*. 29 (2), pp. 416-430. <https://doi.org/10.1037/0096-1523.29.2.416>
- Castelli, F.; Happé, F.; Frith, U.; Frith, C. (2000). "Movement and Mind: A Functional Imaging Study of Perception and Interpretation of Complex Intentional Movement Patterns". *NeuroImage*, 12, pp. 314-325. DOI:10.1006/nimg.2000.0612
- Currie, G. (1995). "Imagination and Simulation: Aesthetics meets Cognitive Science". En A. Stone, M. Davies (Eds.). *Mental Simulation: Evaluations and Applications* (pp. 151-169). Blackwell Publishing.
- Darwin, C. (2009). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Cambridge University Press.
- Dornes, M. (2005). "Die emotionalen Ursprünge des Denkens". *West-End. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 2 (1), pp. 3-48. <https://doi.org/10.14361/9783839406588-ref>
- Draude, C. (2011). "Intermediaries: reflections on virtual humans, gender, and the Uncanny Valley". *AI & Society*, 26, pp. 319-327. DOI:10.1007/s00146-010-0312-4
- Freud, S. (2006a [1919]). "Lo Siniestro". *Obras Completas. Volumen 7*. Biblioteca Nueva, pp. 2483-2505.
- Freud, S. (2006b [1920]). "Más allá del principio del placer". *Obras Completas. Volumen 7*. Biblioteca Nueva, pp. 2507-2541.
- Hamilton, J. R. (2015). "The 'Uncanny Valley' and spectating animated objects". *Performance Research*, 20 (2), pp. 60-69.
- Ho, C.-C. (2008). "Human emotion and the Uncanny Valley: A GLM, MDS, and ISOMAP analysis of robot video ratings". *Proceedings of the Third ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction*. Amsterdam.

Hobson, P. (2002). *The Cradle of Thought: Exploring the Origins of Thinking*. Oxford University Press.

Honneth, A. (2001). "Invisibility: On the Epistemology of 'Recognition'". *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume*, 75, pp. 111-126. <https://doi.org/10.1111/1467-8349.00081>

Honneth, A. (2008). *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford University Press.

Kobak, R. (2012). "Attachment and Early Social Deprivation: Revisiting Harlow's Monkey Studies". En A. Slater y P. C. Quinn (Eds.). *Developmental Psychology: Revisiting the Classic Studies* (pp. 10-23). SAGE.

Kvavilashvili, R. (1992). *The Intelligent Imitator: Towards an Exemplar Theory of Behavioral Choice*. North-Holland.

Meltzoff, A. N.; Moore, M. K. (1983). "Newborn imitate adult facial gestures". *Child Development*, 54, pp. 702-709. [https://doi.org/10.1016/S0163-6383\(84\)80047-8](https://doi.org/10.1016/S0163-6383(84)80047-8)

Misselhorn, C. (2009). "Empathy with Inanimate Objects and the Uncanny Valley". *Minds & Machines*, 19, pp. 345-359. <https://doi.org/10.1007/s11023-009-9158-2>

Mori, M. (2005). "The Uncanny Valley". *IEEE Robotics and Automation Magazine*, 19 (2), pp. 98-100. DOI:10.1109/MRA.2012.2192811

Mori, M. (1970). "Bukimi no Tani Gensho". *Energy*, 7 (4), pp. 33-35.

Muñoz Corcuera, A. (2009). "Esclavos y Superhombres: La ética en los relatos de Isaac Asimov". En López Pellisa, T. and Moreno, F. A. (eds.), *Ensayos sobre ciencia ficción y literatura fantástica*. Universidad Carlos III de Madrid: 674-688.

Nichols, S.; Stich, S. (2000). "A cognitive theory of Pretense". *Cognition*, 74, pp. 115-147. DOI: 10.1016/S0010-0277(99)00070-0

Pollick, F.; Paterson, H. M.; Bruderlin, A.; Sanford, A. J. (2001). "Perceiving Affect from Arm Movement". *Cognition*, 82, pp. 51-61. DOI : 10.1037/0096-1523.31.6.1247

Reddy, W. (2001). *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge University Press.

Ros Velasco, J (2021). "Transhumanismo, nanotecnología y videojuegos. La necesidad antropológica de representar el futuro". *e-tramas*, 10 (3) [En prensa]

Rozin, P.; Fallon, A. E. (1987). "A Perspective on Disgust". *Psychological Review*, 94, pp. 23-41. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.94.1.23>

Rutherford, M.; (2006). "The Perception of Animacy in Young Children with Autism". *Journal of Autism and Development Disorders*, 36, pp. 983-992. DOI: 10.1007/s10803-006-0136-8

Scholl, B.; Tremoulet, P. (2000). "Perceptual Causality and Animacy". *Trends in Cognitive Science*, 4, pp. 299-309. DOI:10.1016/S1364-6613(00)01506-0

Serpe, R. T.; Stryker, S. (2011). "The Symbolic Interactionist Perspective and Identity Theory". En S. J. Schwartz, K. Luyckx y V. L. Vignoles (Eds.). *Handbook of Identity Theory and Research* (pp. 225-248).

Sroufe, L. A. (1985). "Attachment Classification from the Perspective of Infant-Caregiver Relationships and Infant Temperament". *Child Development*, 56 (1), pp. 1-14.

Tomasello, M. (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard University Press.

Turing, A. M. (1950). "Computing Machinery and Intelligence". *Mind*, 59, pp. 433-460. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>

Zamir, T. (2010). "Puppets". *Critical Inquiry*, 36 (3), pp. 386-409. DOI: <https://doi.org/10.1086/653406>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.008>

Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 175-198

*Transformarse en médico:
narrativas de discontinuidad
y argumentos autobiográficos*

*Transforming into a physician: discontinuity
narratives and autobiographical arguments*

MARCIA VILLANUEVA LOZANO

(UNAM, CRIM)

marcia.villanueva.lozano@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.009>

Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 199-216

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9408-6308>



Recibido: 30/09/2021

Aceptado: 12/11/2021

Este artículo ha sido posible gracias al Proyecto de Investigación Institución y Constitución de la Individualidad: Aspectos Ontológicos, Sociales y de Derecho (PID2020-117413GA-I00 / AEI / 10.13039 / 501100011033).

Investigadora postdoctoral, UNAM. Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Becaría del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), asesorada por el Dr. Roberto Castro.



Resumen

Este artículo presenta una aproximación al problema de la persistencia desde un enfoque narrativo de la identidad personal para caracterizar lo que denomino el *problema de la transformación*. Analizo este problema utilizando experiencias de médicos y estudiantes de medicina mexicanos que describen cómo fue para ellos “transformarse en médico”. Con estos datos empíricos, exploro las narrativas de discontinuidad que surgen con la transformación, y los argumentos autobiográficos que se arguyen para reparar la discontinuidad.

Palabras clave: Identidad narrativa, problema de la persistencia, transformación, discontinuidad, argumentos autobiográficos.

Abstract

This paper presents an account on the persistence problem from a narrative perspective to describe what I call the transformation problem. The analysis is based on medical students' and professionals' experiences regarding how it was for them “transforming into a physician”. By using these empirical data, this paper explores the discontinuity narratives and the autobiographical arguments used to repair such discontinuity.

Keywords: Narrative identity, persistence problem, transformation, discontinuity, autobiographical arguments.

1. Introducción

El problema de la persistencia de la identidad personal se refiere a la cuestión de la individualidad a lo largo del tiempo, por lo que también se conoce como el problema de la identidad diacrónica. La pregunta de la que se encarga es ¿cuándo una persona sobrevive o muere?, cuyo reto fundamental consiste en establecer no los límites de la vida biológica, sino cuándo una persona sigue siendo *la misma persona* (Olson, 2010).

Dicho problema ha ocupado a muchos filósofos desde que Locke planteó el experimento mental del príncipe y el zapatero. Este formula un intercambio de conciencia entre estos dos personajes, de tal suerte que la conciencia del príncipe entra al cuerpo del zapatero y viceversa, para enseguida preguntar ¿quién es el príncipe: aquel que tiene su cuerpo o aquel otro que tiene su conciencia? Locke llega a la conclusión de que este último es el príncipe en virtud de que “todo lo que tenga la conciencia de acciones presentes y pasadas *es la misma persona*” (Locke 1982[1690]:324; énfasis mío).

Desde entonces a la fecha, muchos otros filósofos han planteado diversos y creativos experimentos mentales que incluyen fisiones, duplicaciones, teletransportaciones, trasplantes cerebrales, entre otros, para establecer en qué casos sobrevive (o no) una persona.¹ Este tipo de abordajes constituye el planteamiento clásico del problema de la persistencia, el cual busca dar respuesta a lo que Schechtman (1996) llama la pregunta de la reidentificación: la pregunta metafísica de cómo un individuo persiste a través del tiempo, es decir, aquella que indaga las condiciones necesarias y suficientes para que una persona en un tiempo T1 sea la misma persona en el tiempo T2.²

El problema de la persistencia lleva implícita otra pregunta que ha recibido mucha menos atención, denominada por Schechtman (1996) la pregunta de la caracterización. Esta indaga qué acciones, experiencias, creencias, valores, rasgos de carácter y otros elementos constituyen la identidad de una persona. En este artículo argumentaré que, desde esta perspectiva, el problema de la persistencia ya no se plantea como una cuestión de sobrevivencia, sino como un *problema de*

¹ Ver Wilkes (1993) para una discusión sobre el uso de experimentos mentales en la filosofía de la identidad personal y Dennett (1978) para una sátira de estos experimentos mentales.

² Este tema ha sido tratado con profusión por Muñoz Corcuera, véase, por ejemplo, Muñoz Corcuera (2021).

transformación debido a cambios en la caracterización de una persona. Desafiando la metodología tradicional de la filosofía de la identidad personal asentada en experimentos mentales, exploraré el problema de la transformación con base en datos empíricos de mi investigación sobre la deshumanización de la medicina y la formación profesional de los médicos (Villanueva, 2019). Desde un enfoque narrativo de la identidad personal (Lindemann, 2001 y 2014), utilizaré experiencias de médicos y estudiantes de medicina mexicanos³ que describen cómo fue para ellos “transformarse en médico” para analizar sus narrativas de discontinuidad y los cambios implicados en su identidad. Por último, hablaré sobre la resistencia al cambio y los argumentos autobiográficos que sirven para reparar la discontinuidad.

2. El problema de la transformación

Schechtman (1996) argumenta que algunos de los experimentos mentales expuestos por los filósofos para responder a la pregunta de la reidentificación son más compatibles con la pregunta de la caracterización. Como ejemplo toma el caso del joven ruso del siglo XIX planteado por Parfit (1984). En este escenario imaginario, un noble joven ruso, que heredará mucha tierra y tiene gran simpatía por los campesinos, teme en un futuro ser corrompido por la riqueza, por lo que redacta un documento legal con el que cede a los campesinos las tierras que heredará. Este documento sólo podrá ser revocado por su esposa, a quien le solicita que no disuelva la concesión de las tierras, sin importar cuánto él le ruegue, pues explica: “yo considero que mis ideales me son esenciales. Si pierdo estos ideales, quiero que pienses que yo dejé de existir. Quiero que mires a tu esposo de entonces, no como a mí, el hombre que te pide esta promesa, sino sólo como a su yo posterior corrupto” (Parfit, 1984; citado por Schechtman, 1996:24). La pregunta que se plantea aquí es cómo la esposa honraría mejor los deseos del hombre con el que se casó.

Otro ejemplo hipotético que Schechtman (1996:87-88) ofrece para ilustrar la pregunta de la caracterización se refiere a una mujer que ha sido víctima de un cónyuge violento y abusivo durante mucho tiempo, lo que ha producido cambios marcados en su personalidad. Esta mujer se ha vuelto tímida y temerosa, ha roto relaciones centrales en su vida, ha reprimido sus propios deseos y se ha concentrado en hacer y ser lo que su abusador requiere. Esta mujer, además, tiene problemas

³ Los datos empíricos que aquí se presentan son resultado de veintiséis entrevistas semiestructuradas a estudiantes de medicina, médicos generales y médicos especialistas de México (ocho, nueve y nueve participantes, respectivamente). Véase Villanueva (2019) para más detalles de la metodología.

para identificarse con la adolescente vivaz que ve en una fotografía suya del bachillerato, a pesar de que sabe que ella es el ser humano del retrato. Le resulta imposible recordar cómo se sentía cuando la vida parecía llena de promesas, o que quería ser periodista, o en qué tipo de casa quería vivir. A veces es incapaz de conocer sus verdaderos deseos, sino sólo aquellos que su abusador desea que tenga.

Estos dos ejemplos se asemejan en que suponen cambios en la caracterización de un individuo que nos hacen cuestionarnos si, tras esos cambios, estamos frente a *la misma persona*. Cabe preguntarse, sin embargo, qué tipo de cambios en la caracterización valen para plantearse tal cuestionamiento, pues todas las personas cambiamos a lo largo del tiempo y en distintos contextos sociales. Lo que yo propongo es que deben ser modificaciones capaces de fracturar la *experiencia de continuidad* que las personas tenemos sobre nuestra propia identidad. Esto es lo yo denomino el *problema de la transformación*.

Desde una perspectiva psicológica, Prebble, Addis y Tippet (2013) muestran que nuestra experiencia de continuidad depende de varios factores. Por un lado, nuestras interacciones corporales con el mundo nos otorgan un *sentido subjetivo de uno mismo* (SSUM), prerreflexivo, con el cual nuestras experiencias adquieren un “sabor fenomenológico” de propiedad sobre nuestro cuerpo, nuestros estados mentales y nuestras acciones. Este SSUM posibilita la capacidad de autoconsciencia (identificarme a mí mismo como yo mismo) y acompaña nuestros “viajes imaginarios en el tiempo” a través de la memoria autobiográfica e historias imaginarias de uno mismo (consciencia auto-noética). Todos estos elementos psicológicos se conjuntan para darnos un sentido de *continuidad fenomenológica* que nos hace experimentar nuestro presente, nuestros recuerdos autobiográficos y nuestros planes a futuro como propios.

Aunado a ello, nuestra memoria autobiográfica nos dota de información para construir el concepto que tenemos de nosotros mismos. Visto a través del tiempo, este concepto de uno mismo nos da un sentido de *continuidad narrativa*: recordamos historias que nos dicen quiénes hemos sido y seremos a lo largo del tiempo. Las narrativas sobre uno generan, a su vez, *continuidad semántica*, esto es, un concepto de uno mismo abstraído de esas historias que se extiende en el tiempo (Prebble, Addis y Tippet, 2013).

La continuidad narrativa y semántica descrita por estas psicólogas subyace a las teorías narrativas sobre la identidad personal. En contraste con algunas de esas teorías que suscriben que nuestra identidad es *una* historia en desarrollo,⁴ Lin-

⁴ Por ejemplo, la teoría que ofrece Schechtman (1996) en su primer libro, *The Constitution of Selves*.

demann (2001) sostiene que la identidad personal está formada por un tejido de historias o fragmentos de historias. Este *conglomerado narrativo* contiene historias que representan las diferentes facetas de las personas, incluyendo *narrativas grupales*—que se refieren a los grupos sociales a los que pertenecemos—y *narrativas personales*—que revelan cómo una persona se diferencia de los demás individuos. Las narrativas grupales y personales se combinan para formar *historias retrospectivas* que constituyen mi entendimiento sobre quién he sido en relación con otras personas y, al mismo tiempo, estas historias retrospectivas allanan el campo de acción en el que construyo las *historias prospectivas* imaginarias que guían mis acciones futuras y mi futura relación con otras personas (Lindemann, 2001). Dicho de otro modo, la identidad narrativa sirve como una lente que filtra nuestra experiencia y nuestros planes futuros. De acuerdo con esta *metáfora de la lente*, nuestras historias retrospectivas sirven como una lente a través de la cual experimentamos el mundo; como un molde que estructura nuestras relaciones con los objetos, con las demás personas y con nosotros mismos; como un marco interpretativo que media todas nuestras experiencias. Esto quiere decir que las narrativas sobre uno mismo organizan nuestra experiencia.

Como asenté anteriormente, yo entiendo el *problema de transformación* como aquel cambio en la individualidad que fractura la experiencia de continuidad de una persona. En el experimento mental de Parfit, por ejemplo, el joven ruso tiene una *experiencia de discontinuidad* con la historia prospectiva que hace de sí mismo, pues la diferencia de perspectiva entre él ahora (en el momento de redactar el documento para ceder las tierras) y él en el futuro posible (en que quiere revocar la concesión de las tierras) es tan significativa para él, que supone una ruptura tanto en su continuidad semántica—no se identifica con el heredero corrompido por la riqueza en el que podría convertirse (i.e. “yo no soy esa persona”)—como en su sentido fenomenológico (i.e. “si pierdo estos ideales, habré dejado de existir”). En el ejemplo planteado por Schechtman, la víctima de abuso tiene también una *experiencia de discontinuidad*, pero en este caso con una historia retrospectiva. Aquí, la diferencia de perspectiva entre ella ahora (como mujer violentada) y ella en el pasado (en la foto del bachillerato) es tan significativa que ella ahora no puede identificarse con la chica vivaz del retrato, con los sueños que ella tenía y con sus emociones de esperanza, pues lo que sabe de sí misma ahora es muy distinto a lo que sabía de ella entonces (ruptura de la continuidad semántica) de tal forma que no puede *sentirse* como la misma persona, aunque sabe que es ella la chica de la fotografía (ruptura de la continuidad fenomenológica).

Este par de casos hipotéticos dejan entrever que, en los casos de transformación, las personas experimentan una discontinuidad ya sea en el sentido subjetivo

de uno mismo (discontinuidad fenomenológica), en el concepto que tienen de sí mismos (discontinuidad semántica) o en las historias que componen su identidad (discontinuidad narrativa). Los datos empíricos sobre lo que implica “transformarse en médico” ofrecen narrativas de discontinuidad *reales* que, como veremos enseguida, permiten entender con mayor profundidad los cambios que precipita una transformación en el conglomerado narrativo que constituye nuestras identidades personales en tanto individualidades.

3. Transformarse en médico: narrativas de discontinuidad

Yo estudié medicina y viví en carne propia la transformación personal que conlleva formarse como médico. Para mí, esa transformación fue ambivalente: a veces me produjo experiencias gratificantes, pero muchas veces más me condujo a experiencias insatisfactorias y dolorosas. En varios episodios fui consciente de cómo me estaba convirtiendo en una persona que no quería ser; tuve, pues, varias experiencias de discontinuidad fenomenológica, narrativa y semántica.

En mi investigación doctoral (Villanueva, 2019) quise saber si otros médicos y estudiantes habían vivido su propia transformación de manera similar a mí. En el material empírico recopilado encontré dos tipos de narrativas diferentes sobre cómo estudiar medicina transforma a los médicos en el sentido de la pregunta de la caracterización. Mientras que un grupo de narrativas describen su transformación como una “mejoría” de la identidad, el otro grupo de narrativas describe este proceso más bien como un “deterioro”. En ambos casos, sus narrativas ilustran experiencias de discontinuidad que vale la pena analizar.

Proveniente de una familia indígena de Oaxaca, Guadalupe estudió medicina en una universidad pública de la Ciudad de México y, diez años después de haber egresado, tiempo durante el cual ejerció como médica general, hizo la especialidad en rehabilitación. Para ella, convertirse en médica ha sido motivo de orgullo:

[Ser médica] ha interferido muchísimo en mi forma de ser, en mi forma de comportarme. *Yo era muy tímida, muy tímida, mi esposo no me cree*,⁵ y el hecho de ser médico pues me ha dado seguridad, confianza como para desenvolverme en algunos lugares. Igual me pone como en una situación de autoridad, no sé si intelectual o moral, en mi familia. Nadie ha hecho una carrera universitaria, sólo yo [...] Entonces sí, por supuesto que [ser médica] ha influido, me ha dado cierta confianza, muchísimo más a partir de la especialidad. (Guadalupe, rehabilitóloga, 42 años).

⁵ Para este y los demás casos, los énfasis en cursiva son de la autora del artículo.

En esta cita podemos apreciar la confrontación que hay entre la caracterización retrospectiva que Guadalupe hace de sí misma—“yo era muy tímida, muy tímida”— con la caracterización actual que hace de sí—“ser médico pues me ha dado seguridad, confianza como para desenvolverme”. Estas caracterizaciones sobre sí son tan contrastantes que Guadalupe incluso expresa que su esposo no le cree que ella antes era de esa otra manera, pues esa caracterización retrospectiva no concuerda con las historias vigentes de su conglomerado narrativo. Este ejemplo ilustra la *discontinuidad semántica* que hay entre la Guadalupe tímida del pasado y la Guadalupe segura del presente.

Para otros entrevistados, transformarse en médico los ha llevado a ser una persona que no querían ser y que no reconocen, como muestran las siguientes dos citas:

Yo recuerdo en algún momento que me convertí en el monstruo residente,⁶ fue en Medicina Interna, por tanto paciente, tanto trabajo que era. [...] Y había un paciente moribundo y realmente llegué a pensar: “Espero que ya se muera para que no tenga ya más trabajo porque hoy estoy atoradísimo”. Y no, el paciente no falleció, pero llegar a ese lugar sí fue para mí, pues fue un momento en el que sí me tuve que parar y decir: “*a ver, ¿qué te pasa?, tú no eras alguien así*”. (Ramón, estudiante, 28 años).

Llegó un momento en que yo llegaba todos los días enojada [a la clínica], y de hecho sí llegué a ser muy, muy dura con algunos pacientes, así de que “si quiere, y si no, no lo haga”. Así de: “el que sigue”. Sí llegó un momento en el que me empecé a volver así. Y fue cuando agarré y dije: “*¿Qué me está pasando? Esta no soy yo*”. O sea, *no era la [misma] persona* a la que [años atrás] en el hospital las enfermeras adoraban. (Jazmín, médica general, 43 años).

Las experiencias de discontinuidad de Ramón y Jazmín son muy claras: no se identifican con la persona que están siendo, y por eso se cuestionan qué está pasando con ellos pues sienten que “esta persona no soy yo”. Estos casos ilustran experiencias de *discontinuidad fenomenológica* en donde está interrumpido el sentido subjetivo de uno mismo, lo que impide que Ramón y Jazmín sientan como propias sus acciones.

Además, en la cita de Jazmín podemos apreciar un *conflicto narrativo* que es producto del choque que se da entre las historias que conforman el conglomerado narrativo de una persona y las nuevas historias que se integran a éste como resultado de la transformación. En este ejemplo chocan las nuevas historias que se están integrando al conglomerado narrativo de Jazmín (“llegaba enojada a la clínica y era muy dura con los pacientes”) y sus historias retrospectivas de las que ella abstraía

⁶ En esta cita y otras posteriores, al hablar de “residentes” se hace referencia a los médicos que están realizando prácticas en un hospital con el fin de formarse como especialistas.

un concepto ella misma muy diferente al actual (“en el hospital las enfermeras me adoraban”).

Lindemann (2001) defiende que las historias que conforman nuestros conglomerados narrativos conllevan una serie de compromisos con otras personas, con ideas, causas, valores, proyectos, etc. Como muestran los ejemplos anteriores sobre experiencias de discontinuidad, a veces, el conflicto que revelan las nuevas historias que se integran al conglomerado narrativo a partir de la transformación personal implica cambios en estos compromisos, los cuales también forman parte del concepto de uno mismo y de las historias prospectivas y planes a futuro. Esto se aprecia también en esta otra cita:

Cuando hablas con los residentes es muy común que empiecen diciendo “No, pues yo quería hacer algo interesante de la Medicina, hacer lo que me gusta”, y poco a poco van pensando en dinero y trabajar menos [...] Cosas así, que *vas cambiando tu forma de vida de inicialmente piensas en el paciente, en lo que te parece interesante, y al final lo único que quieres es ya, hacer lo menos posible, y hacer dinero* [...] Es un proceso así, lo que quieres es simplemente irte y ganar dinero y ya hacer lo menos posible, porque en realidad, por alguna razón, *les deja de gustar lo que hacen*. (Rodolfo, estudiante, 23 años).

En suma, como hemos visto hasta ahora, las transformaciones personales conllevan un conflicto narrativo que puede manifestarse como un conflicto en el concepto de uno mismo (ejemplo de Ramón, Jazmín y de la mujer violentada de Schechtman), en las expectativas que los demás tienen sobre uno con base en nuestro conglomerado narrativo (ejemplo de Guadalupe) o en los compromisos pasados y futuros (ejemplo de Rodolfo y del joven ruso de Parfit).

Sin embargo, en los casos de transformación personal muchas veces no sólo cambia el contenido de la identidad narrativa, sino que la integración de nuevas historias también modifica la propia organización del conglomerado narrativo, es decir, el orden de importancia que tienen las diferentes historias para conformar la identidad de la persona. Lindemann (2001) reconoce este orden en la conformación de la identidad al hablar del peso (*heft*) que tienen las historias que componen nuestro conglomerado narrativo. Para ella, el peso de una historia debe ser proporcional a cuánto importa lo que representa esa historia para definir quién soy. En el ejemplo anterior de Jazmín vemos que para ella era muy importante la historia que la representaba como alguien adorable, pero después de su transformación esa historia había perdido peso, pues ahora tenía historias que la representaban más bien con un carácter iracundo. Dicho de otro modo, su transformación había reorganizado el peso de las historias que componen su conglomerado narrativo.

Otras disciplinas también han planteado la idea de que nuestra identidad tiene un orden que organiza quiénes somos. Desde la perspectiva de los estudios de género, por ejemplo, Serret (2011) defiende que nuestras identidades sociales tienen un arreglo jerárquico, siendo el género la de mayor jerarquía que organiza el resto de nuestra identidad. Desde la perspectiva psicoterapéutica, los roles sociales representan diferentes “voces” de la persona. Las voces más dominantes narran la mayor parte de las historias autobiográficas, aplicando su punto de vista y sus “reglas generales”. En términos psicoterapéuticos, una transformación de la identidad ocurre cuando cambia la voz dominante y/o el contenido de las narrativas autobiográficas (Ribeiro y Gonçalves, 2010).

Transformarse en médico implica una reorganización de este tipo en el conglomerado narrativo de los estudiantes de medicina. Para Braulio, uno de los estudiantes entrevistados, la identidad médica es tan poderosa para estos profesionales que en entrevista comentó:

Mientras vas estudiando medicina también te vas haciendo médico, o sea como que tu personalidad *ya no eres tú, eres médico* [...] ya no soy Braulio, soy Braulio el médico, ¿me explico? Una de sus características, o no ni siquiera una, todo él es un médico antes de ser él mismo. Yo creo que es claro, antes de ser persona, son médicos. (Braulio, estudiante, 26 años).

Esta reorganización de la identidad también se ve reflejada en un texto que yo misma redacté durante el último año de la carrera de medicina, mientras hacía el servicio social en un pequeño poblado del sureste mexicano:

[...] llegó un adolescente tocando mi puerta. Guillermina, su madre analfabeta, tenía un dolor abdominal que la retorció en la cama. Cuando llegué a su humilde vivienda, interrogué a Guillermina con paciencia porque ya la conozco y bien sé que siempre responde a algo diferente a lo que le pregunto. [...] Muchas veces mis palabras técnicas me distancian de mis pacientes [...] *Al ser médico se espera que uno deje de ser Juan o Luis para convertirse en el doctor García o Sánchez, y así todo lo conocido sufre una metamorfosis solemne: la “caca” se convierte en “heces”, las “aguras” en “pirosis”, el “pecho” en “tórax”, las flemas en “esputo”* [...] Si alguna vez me salió de *un yo antiguo* decir “me duele la garganta” frente a alguno de [mis profesores], siguió una reprimenda con el fin de avergonzarme en público. “¡No hable como si fuera verdulera! Usted es médico. No se dice ‘dolor de garganta’, se dice ‘odinofagia’”. Por eso, incluso yo que luché contra todos esos protocolos inanes y acorté distancias entre el consultor y el consultante, le pregunté a Guillermina:

- ¿Y ha podido arrojar gases?
 - ¿Pedos? —preguntó con cara de incompreensión.
 - Sí. ¿Ha podido echarse peditos? —¡minimicé estúpidamente la palabra!, como si me incomodara.
 - Sí. Pedos sí tengo. Es que aquí les llamamos así: “pedos”.
- Y pensé *con nostalgia*: “yo también les llamaba ‘pedos’...” (Villanueva, 2011:74).

En esta cita, el cambio en la organización de jerarquías en la identidad se manifiesta a través de la permuta del nombre de pila de la persona por el apelativo “doctor”, lo que no es un cambio inocuo.⁷ Además, la metamorfosis de la terminología empleada para describir cosas ordinarias puede interpretarse como un cambio en la voz dominante que narra nuestras historias. Este cambio de “voces” del que se habla en el contexto psicoterapéutico es un cambio de narrador, producto de la reorganización de la jerarquía de las historias que componen nuestro conglomerado narrativo tras una transformación personal. Cuando se completa la transformación, la voz de esta “nueva” identidad se vuelve el narrador dominante de las historias autobiográficas que componen nuestro conglomerado narrativo, otorgándoles un sentido distinto. De ahí que en este escrito me refiera a un “yo antiguo” y que sienta nostalgia por él.

Es importante tener en cuenta que con la reorganización de nuestro conglomerado narrativo no sólo cambia el narrador de nuestras historias retrospectivas y prospectivas, sino que sobre todo se transforma nuestra fenomenología. Recordemos que como expliqué anteriormente con la *metáfora de la lente*, las narrativas sobre uno mismo organizan nuestra experiencia, es decir, nuestro conglomerado narrativo funciona como una lente que filtra nuestra experiencia y nuestros planes futuros. Este cambio de fenomenología puede apreciarse claramente en el siguiente relato:

En una de mis primeras guardias [...] teníamos que poner un catéter, haces un hoyito abajo del ombligo, y es una varilla como de este tamaño [...] para diálisis, metes el catéter y oyes cuando truena, y pues la residente tampoco era muy hábil que digamos, pues acabó metiendo la varilla y perforó el intestino. Cuando vimos, las zanahorias ya estaban en el catéter. Lo puso a final de cuentas la residente, pero como yo estaba con ella, *yo dije “Es que ya la matamos”*. [...] Había pacientes alrededor y la [residente] me dice: “A ver, ven, ¿cómo se te ocurre? Eso no se dice”. Ay no, bueno, viene la [médica del turno] de la noche e igual: “Es que eso no se dice, eres esto, eres aquello, no te quiero en mi servicio”. Ya le hablaron al cirujano, la operaron, pero pues la paciente falleció [...] Esa guardia sí me la pasé muy mal, porque me regañaron por todos lados, pero *yo en ese momento a lo mejor no tenía la experiencia o la prudencia, sino que me espanté* [...] Ya después con más calma la [residente] me dijo: “Es que de diez catéteres que vas a poner, a la mejor nueve te van a quedar bien, y uno te va a salir mal. Éste fue el que salió mal. No la matamos, fue esto, fue esto, fue esto. ¿Cómo vas a aprender, si no lo haces?” Me quedó mucho lo que decía, “el único que no se equivoca es el que no lo hace”. (Natalia, médica internista, 37 años).

⁷ Como asienta Goffman, un renombrado sociólogo que estudió la dimensión social de las identidades, “Siempre que una ocupación lleve implícito un cambio de nombre, registrado o no, podemos estar seguros de que existe una importante fractura entre el individuo y su mundo anterior” (Goffman, 2006[1963]:75).

Analicemos con detenimiento la transformación en la fenomenología de Natalia. Para empezar, Natalia-estudiante, en una de sus primeras guardias, filtró esta experiencia con su conglomerado narrativo pretransformación, y la vivió como un caso claro de iatrogenia en el que una paciente falleció como consecuencia de las acciones de una residente. La narradora de esa experiencia (Natalia-estudiante) la describió así: “*es que ya la matamos*”. Esta experiencia es muy diferente de las experiencias que ha tenido después Natalia-especialista, como podemos ver en el resto de su relato:

[Con el tiempo,] pues vas agarrando también la prudencia de qué debes y qué no debes decir. *Y sobre todo te vas haciendo, te vas como curtiendo*, la verdad, y vas viendo quién sale y quién no sale. O sea, no vas a sacar bien a todos, los vas viendo y también te vas mentalizando de que pues se van a morir [...] Sí te das cuenta de que hay cosas que a la mejor te equivocas, porque infalible no eres. Te equivocas y lo vas diciendo: “Sí, me equivoqué, pero aprendí. Con el siguiente no me vuelve a pasar”. Te dejas de sentir, al principio te sientes muy culpable de decir se me murió, y *ya no dices se murió, dices “me equivoqué”*, o no sé, “a la mejor si hubiera hecho esto hubiera aguantado más” [...] Pero con el tiempo te vas dando cuenta que dices: “bueno, *se iba a morir de cualquier manera*, sí se iba a morir” [...] Te das cuenta de que no te equivocas, que no lo haces con dolo, sino dices “bueno, yo en ese momento pensé que era lo más adecuado para ese paciente, me equivoqué”. (Natalia, médica internista, 37 años).

En este último fragmento del relato de Natalia podemos apreciar cómo su conglomerado narrativo ha sido reorganizado por el proceso de transformación (“*te vas como curtiendo*”), por lo que Natalia-especialista filtra de manera muy distinta sus experiencias a como lo hacía Natalia-estudiante. La narradora post-transformación relata: “*ya no dices se me murió, dices me equivoqué*”. Mientras que en la historia que vivió y narró Natalia-estudiante las acciones de la residente se presentan como causas claras del fallecimiento de la paciente y está impregnada de sentimientos de culpabilidad, la historia que narra Natalia-especialista tiene un tono más justificatorio, la relación entre causas y efectos es menos evidente (“*se iba a morir de cualquier manera*”), y los sentimientos de culpabilidad están atenuados. Es en este sentido que la reorganización del conglomerado narrativo que ocurre con una transformación personal no sólo modifica el contenido de la identidad, sino también su arreglo jerárquico y, por ende, la fenomenología de la persona transformada.

4. Reparar la discontinuidad: los argumentos autobiográficos

La identidad personal es resistente al cambio. En términos psicoanalíticos, Ribeiro y Gonçalves (2010) han señalado que, ante cambios con potencial transformativo que producen ambivalencia y conflicto emocional, las personas tienden a atenuar

los cambios, minimizándolos, despreciándolos o trivializándolos para conservar su individualidad. Ante la inestabilidad, explican estos psicoanalistas, las personas preferimos lo conocido, lo seguro, lo familiar, y rechazamos lo desconocido, lo inseguro, lo extraño. Ese rechazo a lo desconocido suele estar mediado por emociones negativas como el miedo y la aversión. Estos mecanismos psicológicos buscan conservar la organización jerárquica de nuestro conglomerado narrativo y mantener así la voz narrativa que ha sido dominante hasta ese momento, es decir, buscan prevenir la transformación.

Ricoeur explica la resistencia que tenemos al cambio al plantear que las personas tenemos el compromiso ético de preservarnos a lo largo del tiempo: “aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, ‘me mantendré’” (Ricoeur, 1996:119). Para el filósofo francés, esta *promesa de mantenerme* surge de la obligación moral de hacerme responsable ante la confianza que los otros depositan en mí. Si me prestas dinero, esperarás que yo me mantenga a mí misma como tu deudora que prometió pagarte en tiempo, por ejemplo. La promesa de mantenerse de Ricoeur es necesaria para las interacciones sociales en un sentido muy fundamental, pues justifica y posibilita la confianza en el otro. Cuando esta promesa se rompe, defraudamos la confianza y las expectativas que los otros tenían sobre nosotros y podemos perder relaciones importantes. Por eso, las transformaciones personales no son frecuentes: sus costos sociales y emocionales son muy altos.

Ante experiencias de discontinuidad las personas tendemos a idear narrativas que nos permitan integrar las nuevas historias a nuestro conglomerado narrativo. Esto busca prevenir o en su defecto reparar la discontinuidad fenomenológica, narrativa y semántica (“esta no soy yo”) que caracteriza al conflicto narrativo que conlleva la transformación personal. A veces, el trabajo narrativo de integración consiste en reinterpretar nuestras historias retrospectivas de tal forma que las nuevas historias parezcan seguirlas naturalmente—“como historiadores *whiggistas*”,⁸ diría el filósofo Raymond Martin (1998:117-118), quien plantea cuestiones muy interesantes para la individualidad.⁹ Esto se consigue mediante la apropiación de las nuevas historias

⁸ El término “*whig history*” fue acuñado por Butterfield en 1931 y conlleva una connotación crítica hacia un tipo de historiografía en el que la historia se presenta a través de grandes narrativas presentistas, es decir, como un progreso de un pasado oscuro a un presente glorioso (para una discusión más profunda, véase Wilson y Ashplant, 1988).

⁹ Martin (1998) trabaja el problema de la transformación personal como una sustitución de yoes que se da a través de la apropiación de un yo sustituto (*a surrogate self*). Para él, una persona se transforma cuando se identifica con otro yo, el cual sustituirá a su yo actual a través de un proceso que implica empatía (ponerte emocional o cognitivamente en el lugar del otro yo), simpatía (ser empático y además adoptar objetivos del otro yo) y apropiación. Esta última está constituida por tres elementos: 1) afectarte de una manera que sólo puede ser experimentada por alguien que recuerda o imagina experiencias propias; 2) contextualizar cognitivamente las experiencias apropiadas “como historiadores *whiggistas*”; y 3) comportarte como si las experiencias del otro yo fueran propias.

y el abandono de algunas historias retrospectivas.¹⁰ En sus estudios sobre la memoria autobiográfica, Conway, Singer y Tahini (2004) señalan que el “yo recordado” es distorsionado sistemáticamente de manera automática para ajustarlo al concepto de uno mismo que tenemos en el presente, con el propósito de asegurar la continuidad semántica de uno mismo a lo largo del tiempo.

Cuando las personas no conseguimos reparar la discontinuidad de esa manera, creamos *argumentos autobiográficos* para recobrar la sensación de continuidad. Habermas y Köber (2015) describieron dos tipos de argumentos autobiográficos: el argumento esencialista, según el cual las personas se convencen de tener una esencia (es decir, una individualidad) que perdura a través de su transformación, y el argumento narrativo, que cuenta la historia de cómo ha ido cambiando la persona, recobrando con el hilo narrativo la sensación de continuidad. La importancia de estos argumentos no recae en su veracidad, sino en su capacidad para prevenir y reparar la discontinuidad fenomenológica, narrativa y semántica que caracteriza el conflicto emocional de las transformaciones personales.

Muchas de las citas utilizadas en este artículo para ilustrar el proceso de transformación de los médicos son precisamente argumentos narrativos en los que los entrevistados cuentan la historia de cómo han ido cambiando. Los médicos que ofrecieron argumentos esencialistas son los de mayor edad entre mis entrevistados, y con una muy buena posición jerárquica dentro del campo médico. Esto parece apuntar que los argumentos esencialistas son más comunes entre médicos que completaron su transformación hace muchos años. Aquí un ejemplo:

Marcia: ¿Cambió su forma de ser de alguna manera al estudiar medicina?

Renato: Sí, no sabría decirlo. *Siempre fui de carácter fuerte*, fuerte, pero en el buen sentido de la palabra, no aquel machista ni aquel que grita, me refiero yo a soportar los golpes, a soportar los castigos, a soportar las adversidades. Siempre tuve un carácter fuerte, pero *a la vez siempre he sido muy humilde*, muy humilde en aceptar errores, en aceptar lo que puedo y lo que no puedo hacer, entonces eso, yo creo que eso me ayudó. (Renato, neurocirujano, 43 años).

5. Conclusiones

En este artículo definí el *problema de la transformación* como una variante del problema de la individualidad referente a la persistencia de la identidad personal, enfo-

¹⁰ Lindemann (2014) defiende que nuestros conglomerados narrativos van cambiando a lo largo del tiempo en la medida en que sujetamos (*holding*) ciertas historias mientras que dejamos ir (*letting go*) otras.

cada en la pregunta de la caracterización. Argumenté que dicho problema se refiere a cambios profundos en la caracterización de una persona capaces de producir una *experiencia de discontinuidad* ya sea en el sentido subjetivo de uno mismo (discontinuidad fenomenológica), en el concepto que tienen de sí mismos (discontinuidad semántica) o en las historias que componen su identidad (discontinuidad narrativa).

Desafiando la metodología tradicional de la filosofía de la identidad personal basada en experimentos mentales, utilicé datos empíricos con narrativas de discontinuidad *reales* sobre lo que implica “transformarse en médico” para explorar el problema de la transformación y las experiencias de discontinuidad que conlleva. Esto permitió identificar que dicho problema se acompaña de un *conflicto narrativo* que es producto del choque que se da entre las historias que conforman el conglomerado narrativo de esa persona y las nuevas historias que se integran a éste. El análisis de los datos empíricos mostró que el conflicto narrativo muchas veces también modifica la propia organización del conglomerado narrativo, lo que a su vez transforma la fenomenología de la persona.

Por último, señalé que las transformaciones personales no son tan comunes como parecen, ya que nuestras identidades son resistentes al cambio para preservar la individualidad. Ante situaciones con un potencial transformador, las personas minimizamos los cambios o bien reinterpretemos nuestras historias retrospectivas de tal forma que las nuevas historias parezcan seguirlas naturalmente. Pero cuando esto no funciona y el conflicto narrativo persiste, creamos *argumentos autobiográficos* para recobrar la sensación de continuidad, ya sea convenciéndonos de tener una esencia que sobrevivió a los cambios (argumento esencialista), o bien, contando la historia de nuestros cambios (argumento narrativo).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Conway, M., Singer, J., y Tahini, A. (2004). The Self and Autobiographical Memory: Correspondence and Coherence. *Social Cognition*, 22(5), pp. 491-529. DOI: <https://doi.org/10.1521/soco.22.5.491.50768>
- Dennett, D. (1978) *Where am I? In Brainstorms*. MIT Press.
- Goffman, E. (2006[1963]). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu.
- Habermas, T., y Köber, C. (2015). Autobiographical reasoning in life narratives buffers the effect of biographical disruptions on the sense of self-continuity. *Memory*, 23(5), 664-674. DOI: <https://doi.org/10.1080/09658211.2014.920885>
- Lindemann, H. (2001). *Damaged identities, narrative repair*. Cornell University Press.
- Lindemann, H. (2014). *Holding and Letting Go: The Social Practice of Personal Identities*. Oxford Scholarship Online. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199754922.001.0001>
- Locke, J. (1982[1690]). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica.
- Martin, R. (1998). *Self-concern: an experiential approach to what matters in survival*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511663826>
- Muñoz Corcuera, A. (2021). Persistence Narrativism and the Determinacy of Personal Identity. *Philosophia*, 49 (2): 723-739. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00265-8>
- Olson. E. (2010). Personal Identity. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2010 Ed. Stanford University. (<https://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/identity-personal/>).
- Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*. Clarendon Press.
- Prebble, S., Addis, D. y Tippet L. (2013) Autobiographical Memory and Sense of Self. *Psychological Bulletin*, 139(4), 815-840. DOI: <https://doi.org/10.1037/a0030146>
- Ribeiro, A., y Gonçalves, M. (2010). Commentary: Innovation and Stability within the Dialogical Self: The Centrality of Ambivalence. *Culture y Psychology*, 16(1), 116-126. DOI: <https://doi.org/10.1177/1354067X09353211>
- Ricœur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.

Serret, E. (2011). Hacia una redefinición de las identidades de género. *Géneros*, (9), 71-97.

Schechtman, M. (1996). *The constitution of selves*. Cornell University Press.

Villanueva, M. (2011). *Cacaos*. Seminario de Medicina y Salud, Facultad de Medicina, UNAM.

Villanueva, M. (2019). *Somos médicos, no dioses: una etnografía filosófica de la deshumanización de la medicina* (Doctorado en Filosofía de la Ciencia). UNAM. (Disponible en: https://tesiunam.dgb.unam.mx/F/RD6VVYMT98365E7XLMF4RYMN17UJYLFJVUY14DNI2SBUJNYXYE-07915?func=full-set-set&set_number=824442&set_entry=000001&format=999)

Wilkes, K. (1993). *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*. Oxford UP. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198240808.001.0001>

Wilson, A., y Ashplant, T. (1988). Whig history and present-centred history. *The Historical Journal*, 31(1), 1-16. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0018246X00011961>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.009>
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 199-216

*La identidad online. El proceso
de adscripción y detentación
identitaria desde los márgenes.
Subversión y agenciamiento feminista*

*Online identity. The process of identity ascription and
retention from the margins. Subversion and feminist agency*

XANDRA GARZÓN COSTUMERO

IFS-CSIC
xandragarzoncostumero@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.010>
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 217-236
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4139-8919>



Recibido: 30/09/2021

Aceptado: 12/11/2021

Resumen

El proceso de construcción identitaria *online* está afectado por un sistema de relaciones de género que insta al hombre a actuar bajo el modelo de masculinidad hegemónica y relega a la mujer a construir su identidad desde la otredad, de manera especular, teniendo como medida de todo al hombre. La socialización *online* ha adquirido una importancia capital sobre todo después de la pandemia de 2020, siendo el videojuego el principal producto de ocio de masas. Los datos indican que más del 60% de las mujeres esconden su género o se hacen pasar por hombres cuando juegan *online* y más del 77% afirma haber sentido frustración por su género al jugar. Esto es un grave inconveniente para la construcción identitaria de ambos géneros, y puede tener como consecuencias la expulsión de las mujeres de estos ámbitos. Ante ello, es necesario crear espacios en los que las mujeres puedan sentirse seguras y encontrar la libertad necesaria para desarrollar su personalidad *online* y su *cyberyo*, con autonomía y creación.

Palabras clave: identidad, género, videojuego, redes sociales, agenciamiento feminista.

Abstract

The process of online identity construction is affected by a system of gender relations that pushes men to act under the model of hegemonic masculinity and relegates women to construct their identity from otherness, in a specular way, being men the measure of everything. Online socialisation has acquired an essential importance, especially after the 2020 pandemic, being videogames the main mass entertainment product. Data indicates that more than 60% of women hide their gender or pretend to be male when play online and more than 77% feel frustrated about their gender when play video games. This is a serious drawback for the construction of identity for both genders, and one of its consequences can be the expulsion of women from these spaces. This problem requires the creation of spaces in which woman can feel safe and can find the necessary freedom to develop their online personality and our cyberidentity through autonomy and creation.

Keywords: identity, gender, video game, social networks, feminist agency.

1. Espacios físicos, espacios virtuales

Quienes nos enfrentamos al estudio académico de las redes y de los comportamientos que se dan en ellas podríamos estar tentadas a pensar que en los espacios físicos no actuamos y no nos sentimos de la misma manera que en el ciberespacio, que nuestra construcción identitaria es independiente en ambas esferas. Podríamos concluir que son dos ámbitos separados y totalmente herméticos, con reglas dispares que nos llevan a actuar y a sentirnos de modos diversos, que nos desdoblamos como persona, existiendo paralela y diferenciadamente un *yo* en cada esfera. O bien, y por el contrario, podríamos entender que, pese a que sean ámbitos distintos y diferenciados, nuestra identidad es unívoca, somos seres que podemos habitar en ambas esferas y nuestro comportamiento no depende sólo del lugar en el que nos encontremos, sino de quiénes somos en realidad y qué condicionantes modulan en cada ocasión nuestras respuestas, nuestra manera de percibirnos y de mostrarnos.

¿Nos convertimos en personas distintas cuando estamos ante una pantalla? ¿Es la misma nuestra identidad social que nuestra identidad *online*? ¿Tenemos dos identidades independientes según el (ciber)espacio que habitemos? Todo parece apuntar a que no, pero la pregunta más relevante en este punto sería: ¿realmente son dos identidades distintas o simplemente estamos ante dos entornos con reglas diferentes, con consecuencias (incluso jurídicas) distintas, con responsabilidades diversas que hacen que nuestra identidad sea expresada de otro modo? ¿Somos dos entes distintos (mi *yo* social y mi *yo online*), o uno solo hibridado? En el presente texto vengo a defender la segunda tesis, la de la hibridación, la del *yo cyborg*. Entiendo el *cyborg* como un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción. La realidad social son nuestras realidades sociales vividas, nuestra construcción política más importante, un mundo cambiante de ficción (...) las fronteras entre ciencia ficción y realidad social son una ilusión óptica (Haraway, 2020:2-3). Puede que algunos de los factores implicados en la construcción de nuestra identidad social sean reconocibles en la formación de nuestra identidad virtual, por tanto, se pueden establecer paralelismos entre la vida real y la virtual que conllevan a patrones comunes de identidad en el individuo (Muros, 2011).

Remedios Zafra (2010) apuntaba ya en este sentido. Sus palabras se vuelven aún más interesantes tras la experiencia de una pandemia que nos ha encerrado en casa y nos ha hecho reflexionar sobre nosotras mismas como individuos que habitan también la red. Dice así:

En todo caso, no crean que llevo al extremo esta sentencia. No soy suficientemente temeraria para una memorable vida radical, de enclaustramiento. Asumo mi común ambigüedad y sólo hacerlo me lleva a defenderla como virtud. Tal es así, que, aunque habitualmente elijo el cuarto propio conectado, salgo con frecuencia de casa, sigo tocando a mis amigos y comparto abrazos con quienes quiero. A estas alturas, sé lo que es el cuerpo que siente y ama. La intensidad de sus pulsiones, el tacto y el palpito ajeno junto al propio. Sin embargo, sí percibo que los afectos, los deseos, las relaciones, y claro está, la creatividad y la reflexión, acontecen en esta época con otros matices, se acomodan de otra forma a nuestros cuerpos, a la manera de sentir y pensar al otro. Y, como Woolf, creo que cuando cambian las formas de relacionarnos hay un cambio simultáneo en la escritura, en la economía y la política; como respuesta, un cambio en nuestra idea del yo. (Zafra, 2010:191)

Y es que las personas que somos en cada momento tienen relación con el medio que habitamos, con el sitio o el ciberespacio donde desarrollamos nuestras relaciones, los lugares donde somos también forman parte de lo que somos.

2. Identidad, identidades

Al hablar de identidades hablamos a la vez de individualidad y de grupos de individuos, así como del *yo* frente al *nosotros* y al *vosotros*. Hablar de identidades *online* además es hablar de la soledad frente a la compañía de la pantalla (de las personas tras esa pantalla), de pantallas amigas y de pantallas hostiles, de los míos y de los tuyos. De lo que formo parte queriendo, sin querer y por imposición externa. De lo que elijo ser y de lo que soy para los demás sin elección (véase, por ejemplo, Gamero Cabrera, 2012). Es hablar de grupos, pero no solo de grupos homogéneos fácilmente identificables por sus intereses, también de grupos que se forman al amparo de la otredad, por exclusión, por obligación en muchos casos y también es hablar de grupos que se interrelacionan desde los márgenes y que responden en su composición y funcionamiento al concepto de agenciamiento propuesto por Deleuze y Guattari (1985).

Aunque con un enfoque más tradicional y politológico, una teoría estática en su planteamiento como la del clivaje (*cleavage*) o fractura social de Lipset y Rokkan (1967) no nos sirve para estudiar los grupos de adscripción identitaria *online* en el sentido que proponemos en este texto. Consideramos, por el contrario, que las

identidades colectivas son mucho más líquidas hoy en día, mudables e inconsistentes tal como expone Bauman (2008) y que necesitamos entender el ecosistema *online* como un modelo rizomático, siguiendo a Deleuze y Guattari (1985), para poder darle sentido a las adscripciones identitarias *online*. Los grupos de personas que se mueven por unos intereses comunes anclados en características medibles y fijas no tienen sentido en este análisis, requerimos pues del concepto de agenciamiento y del de rizoma para comprender, en primer lugar, de qué modo las mujeres hemos sido puestas en cuestión, reiteradamente, como individuos autónomos en redes, con especial inquina en el mundo del videojuego. En segundo lugar, también tenemos que comprender de qué manera estamos subvirtiendo ese orden y hemos hecho de la sororidad y de la ironía nuestra coraza para resistir los envites en la red, cuestión con la que concluiremos este texto.

Zygmunt Bauman (2008:10-11) explica que nos encontramos ante dos tipos de comunidades: por un lado, “comunidades de vida y destino cuyos miembros viven juntos una trabazón indisoluble” y, por otro lado, comunidades unidas exclusivamente por ideas o principios diversos. Para el autor, son las segundas las que suscitan la cuestión de la identidad. Uno se concientiza de que la “pertenencia” o la “identidad” no están talladas en roca, de que no están protegidas con garantías de por vida, de que son eminentemente negociables y revocables. Y de que las propias decisiones de uno, los pasos que uno da, la forma que tiene de actuar (y la determinación de mantenerse fiel a todo ello) son factores cruciales en ambas. En otras palabras, nadie se plantearía *tener* una identidad si la pertenencia siguiera siendo un destino y una condición sin alternativa.¹

De igual manera y continuando con el argumento: no se puede ser *violento* en redes sociales: *se es* violento, y esa violencia cristaliza en los espacios virtuales porque allí se dan las condiciones necesarias para ello. No se puede ser machista en los videojuegos: se es machista, y eso se pone de manifiesto especialmente en un entorno en el que las consecuencias de cada actitud van a ser mucho menores, como en las redes, en los videojuegos, en *Twitter*... En definitiva: el universo red que hemos creado no nos hace peores personas, no saca lo peor de nosotros; al contrario, nos hace conocernos mejor y nos permite explorar facetas de nuestro *yo* que emergen cuando estamos detrás de nuestra pantalla, que surgen cuando disfrutamos del anonimato que da ese *cibervelo*. Esta visión individualista de nuestra personalidad en redes tiene una interpretación social, más interesante y es que el estudio y análisis de los comportamientos e identidades que mostramos en redes son muy útiles para las ciencias humanas, sociales y jurídicas, y puede ser muy relevante para entender

¹ En este caso y en los siguientes las cursivas son de la autora del artículo para enfatizar.

mejor nuestra realidad social en los escenarios virtuales y, por extensión, en los analógicos.

Si además de virtual el escenario es *no real*, la utilidad del estudio de nuestra identidad es incluso mayor. Con “espacios virtuales no reales” me refiero a espacios que simulan pertenecer a una realidad apartada de aquella en la que vivimos, que funciona bajo sus propias reglas físicas, sociales, históricas y cuyo paradigma es el videojuego. Con “espacios virtuales reales” me refiero a aquellos que, pese a estar alojados en la red, pretenden ser un reflejo más o menos exacto de la realidad no virtual que se da fuera (las redes sociales o los foros podrían ser un ejemplo). Si tengo una actitud violenta en *chats* de Internet en los que actúo bajo un pseudónimo, pero, por el contrario, jamás he actuado de manera violenta en mi vida física ¿quiere esto decir que no soy violenta? No, quiere decir que soy violenta en esa circunstancia, situación o coyuntura, bajo estos condicionantes concretos. Sería además bastante útil que tuviera en cuenta esta faceta de mí misma que la red me ha permitido poner de manifiesto. Si expongo en un entorno virtual real como *Instagram* una imagen de mi vida cuasi perfecta que poco tiene que ver con la realidad, ¿quiere eso decir que la que aparece allí no soy yo? No, quiere decir que bajo determinadas circunstancias la parte de mi vida que me gusta exponer en la red es esa, que es una visión parcial o falseada de mi vida, una faceta más que se superpone a la realidad física en la que vivo y que poco tiene que ver con ella si se analiza de manera aislada. Dada esa pretendida impostura que se da en los espacios virtuales reales, me parece más interesante el estudio de los espacios virtuales no reales, por lo que tienen de auténticos en comparación con el pálido reflejo que los espacios virtuales reales son de la realidad. Me interesa el hecho de que se dé una disociación con el avatar, que no tiene por qué representar mi yo analógico. Nuestras realidades aparecen entretejidas en capas de identidad más pequeñas, que se suceden secuencialmente; y todas ellas, evolucionando y cambiando forman lo que puedo considerar mi identidad.

Utilizando la categorización extraída de la obra del sociólogo George H. Mead (1928), el yo que exponemos en las redes sociales está más de cerca del *self* especular, del *looking glass self*, ya que viene posibilitado por nuestra capacidad de objetivizarnos, de vernos desde fuera y considerarnos a nosotros mismos objetos a la par que sujetos. Sin embargo, esa objetualización de nosotros mismos que llevamos a cabo en redes sociales, esa capacidad de juzgarnos como objetos que, a su vez, van a ser juzgados por los demás, ya viene hecha, en el videojuego, en mi avatar. En los videojuegos no tengo que mostrarme ante los demás tal como esperan verme, no tengo necesidad de pasar por ese proceso mental, ya que muchas veces el personaje o avatar no soy yo, pero el *personaje* que expongo en redes sociales sí. El punto de inflexión viene cuando reflexionamos no sobre mi avatar en un videojuego y la

representación más o menos fiel, más o menos estereotipada que puede estar haciendo de mí –o incluso si puedo verme representada siquiera remotamente en ese personaje que ahora manejo–, el problema aparece cuando el hecho de expresar mi identidad como mujer que juega sí supone una diferencia para el resto de jugadores y esto me lleva a ocultar mi género como jugadora porque en este ciberespacio no es seguro mostrarlo. Sobre esto volveremos después.

3. Las idénticas, los iguales

Es importante destacar en primer lugar que para poder hablar de identidad es necesario que exista un grupo que entendamos como grupo *de iguales*. Hablar sobre identidad, al fin y al cabo, es hablar sobre adscripciones a grupos y no solo a esos grupos a los que estoy materialmente ligada (ser de Guadix, ser blanca, ser de clase obrera...), también a esos grupos que he elegido que me definan (determinada ideología, mi identidad de género...). Si esos rasgos no tuviesen relevancia para los otros, no serían algo relevantes para mí en la actividad *online*. Ahora bien, este hecho adquiere una importancia capital para los videojugadores varones, que modulan en muchos casos su actitud dependiendo de que lo que tengan delante se defina como *jugador* o *jugadora*.

¿Ser de un lugar, pertenecer a un sitio (ser del sur o del norte, de pueblo o de ciudad...), es lo mismo que *ser* de un sitio en la red? ¿Se puede *estar* (como sinónimo de habitar) en una red social? ¿Se puede *ser* de un videojuego? ¿Pueden estas cosas determinar mi forma de ser, mi forma de percibirme a mí misma o mi forma de presentarme ante el resto? Desde luego que ser de aquí o de allá sí que lo hace, a veces, incluso, ser de un lugar nos lleva a defender cosas muy peregrinas cuando se ataca a la que consideramos nuestra tierra. Así, en ocasiones, ser de un sitio nos hace percibirnos a nosotras mismas bajo unos estereotipos establecidos, injustos muchas veces, poco apropiados otras, alejados de la realidad la mayoría de ocasiones. Además, se genera muy a menudo un sentimiento de protección hacia la tierra como si esa tierra también fuera parte de mí misma, debiéndole una especie de lealtad, inconsciente en la mayoría de los casos. Nace así un sentimiento que nos ancla, que da sentido a nuestra existencia frente al resto. Nos diferencia de unos y nos acerca a otros.

Teniendo en cuenta que una gran parte de la vida la pasamos frente a la pantalla no es extraño que nos preguntemos por esos sentimientos que pueden surgir sobre mi pertenencia *online*, mi *self online*. ¿Funciona bajo los mismos parámetros? La tierra, entre muchos otros factores como la clase social, la ideología política o nuestra

expresión de género nos definen, entonces, ¿pertener a cualquier red también lo hace? Para Muros (2011) somos, de un modo u otro, seres históricos, vitalmente unidos al espacio y al tiempo en el que vivimos. De ahí que la identidad ha de ser entendida como una construcción de identidades, donde múltiples factores (como actividades, experiencias, organizaciones sociales, relaciones culturales históricamente específicas) se combinan para que el individuo (o colectivo) le dé sentido. Para Munné (2000) alguien puede autoreferir-se, entender-se a través de diferentes situaciones, lo que le convierte en un ser plural. Celia Amorós, parafraseando a Rossana Rossanda lo explica así:

Las mujeres sienten que su desigualdad –lo dicen continuamente– viene de su antigua cultura introyectada, que está en los orígenes de su opresión, anterior a la leyes y más fuerte que estas. La conciencia común las juzga, a pesar de todo, como no iguales: por lo tanto, en efecto, no lo son. [...] La paridad de derechos entre hombres es paridad entre individuos; y qué es el individuo resulta bastante claro para el hombre. Este posee una historia, ha tenido expresiones culturales, se ha expresado en valores, normas. Pero qué es el individuo mujer ya no está tan claro. No tiene la misma historia, no se ha expresado a través de una escala propia de valores, no ha tenido normas ni formaciones propias. (Amorós, 1987:113 y127)

Y pese a que Amorós se refería principalmente a la representación política de la mujer, entiendo que las identidades involucran también, en cierto sentido, el concepto de representación, no política, pero sí social. El catálogo de identidades *online* que se nos ofrece a las mujeres es limitado y tiene como medida de todo al varón, al individuo por excelencia: a los iguales. De este modo nuestra identidad se construye frente a la de ellos, a la sombra: somos las idénticas. Se nos sigue sin considerar un equivalente. No se nos mira a los ojos, ni cuando Celia Amorós hablaba de representación política ni ahora que hablamos de identidad *online*.

Desde hace mucho tiempo, este tipo de reflexiones se han llevado a cabo desde el feminismo y hay autoras como Remedios Zafra (2010) que en su obra ofrecen un catálogo de identidades *online* que subvierten el orden establecido, que apuestan por la sororidad. Siguiendo sus tesis, cabe destacar que la revolución no es la representación *online*, sino la unión, la sorora comunidad que rompe así las normas y reglas que me alejan de la libertad de elegir quien ser. Zafra nos da un catálogo de identidades posibles, pero no es un catálogo cerrado como hasta ahora se nos ha ofrecido, por ejemplo, en las narrativas videolúdicas; por el contrario, ella explora diferentes maneras de sentirse mujer en Internet (*netiana*) abriéndonos un abanico de posibilidades que nos empuja a explorar, a desarrollarnos libremente, que no nos constriñe, sino que nos abre diferentes opciones en las que poder encaminar nuestra exploración del *yo online*.

4. El videojuego agente socializador

Habitar los espacios virtuales de esta sociedad digital en la que también vivimos, transitarlos, nos define, porque estar en ellos es una elección voluntaria y consciente, al igual que lo es abandonarlos cuando dejan de tener utilidad para nosotras. Estar virtualmente en una red social o jugar a un videojuego *online* también es voluntario y ello genera pertenencias. Pertenecer a un grupo o a una comunidad virtual implica compartir –bien en su totalidad, bien parcialmente– el núcleo de representaciones sociales (por ejemplo, creencias, opiniones, actitudes) que los define (Jodelet, 1986).

El videojuego debemos entenderlo hoy en día no solo como un producto cultural de masas, también es un agente de socialización importantísimo para las generaciones más jóvenes, y cada día es más intergeneracional debemos apuntar. El mundo del videojuego tiene su propia idiosincrasia: igual que el resto de agentes socializadores funcionan bajo unas reglas propias, el videojuego también lo hace.

Las dinámicas que se adoptan a la hora de jugar a videojuegos hacen que se generen comunidades o grupos de personas con mucha facilidad, en primer lugar, porque los videojuegos con un componente social se prestan a ello. En segundo lugar, quienes juegan lo hacen para distraerse, en momentos de ocio, momentos en los que se tiene una actitud distendida que invita al contacto social. La edad de las personas jugadoras puede explicar también este fenómeno, y es innegable que las propias dinámicas de juego en muchas ocasiones actúan como catalizadores de ese contacto social del que hablamos.

Es necesario formar comunidades de juego para alcanzar determinados objetivos en distintos videojuegos, como juegos de supervivencia –que tanto desarrollo están teniendo en la última década–, pero también en juegos de rol tipo MMO (*Massive Multiplayer Online*), una tribu en *Ark Survival Evolved* (Studio Wildcard 2017), una hermandad en *World of Warcraft* (Blizzard 2004), una compañía en *New World* (Amazon Game Studios 2021), sin los cuales no se puede acceder a una parte muy importante del contenido del juego. Esto hace que el componente social en muchas ocasiones sea una parte fundamental de la experiencia de juego, y que la mujer lo tenga más difícil para su acceso y disfrute.

Este tipo de juegos suelen permitir dos formas de juego, con sus lógicas excepciones: por un lado, se da el modo “Jugador contra el entorno” o, por sus siglas en inglés, PVE (*player versus environment*) en el que un jugador o un grupo de jugadores luchan contra los enemigos que el propio videojuego les proporciona, lo que conlleva dinámicas cooperativas de juego. Por otro lado, está el modo “Jugador contra jugador”, o PVP en sus siglas en inglés (*player versus player*), en el que el jugador

o grupo de jugadores se enfrentan a otros jugadores que serán sus rivales, lo que genera dinámicas competitivas. Tanto en PVE como en PVP, si se juega en equipo, es muy necesario mantener contacto con los compañeros para poder llevar a cabo una estrategia que permita coordinar a los miembros del equipo y así lograr ganar al equipo contrario. Es tal la importancia de esta comunicación *dentro del* equipo que se han creado medios tecnológicos expresos para tal fin, como los chats de voz *Discord* o *Team Speak*. Está claro que, si aproximadamente el 60% de las mujeres esconden su género a la hora de jugar, o bien se identifican como hombres (*Reach3 Insights*, 2021), es improbable que accedan a estos chat de voz con la misma libertad que los varones. Evitarán formar parte de este tipo de comunidades, y al ser necesarias para completar objetivos del juego, su experiencia se verá irremediabilmente dañada. Siguiendo el mismo estudio, cabe destacar que aproximadamente el 77% de las encuestadas afirman haber tenido algún tipo de frustración al jugar debido a su género. La falta de libertad para mostrar el género crea un proceso de degradación social para la mujer, lo que actúa como una fuerza centrípeta que hace que se sienta ajena y que, en el mejor de los casos, merme su interés por el juego y, en el peor, que la expulse.

Además de este ocultamiento o falta de libertad para mostrar la identidad de género para evitar las consecuencias que ello acarrea, se produce otro fenómeno interesante: se infantiliza, denuesta y desprestigia absolutamente cualquier parcela del videojuego en el que la mujer haya podido tener interés, y se le hace saber que ese no es su lugar, no es un espacio de socialización que le pertenezca o en el que se vaya a sentir cómoda (Garzón, 2021). Videojuegos típicamente asociados al público femenino, como la saga de los *Sims* (EA 2000), o la saga de *Animal Crossing* (Nintendo 2001), por poner un par de ejemplos, son considerados videojuegos de segunda. También está muy extendida la práctica de la jugadora que no ha sido llamada a jugar, la jugadora vicaria que vive la experiencia a través de otro, la mujer que prefiere ver a otra persona (habitualmente su pareja varón, un hermano o un amigo) jugar. Ella comprende las mecánicas de juego, tiene las dinámicas claras, le gusta la parte narrativa y lúdica; pero lo experimenta a través de otro, de manera pasiva. Esto es, ve jugar al otro sin exponer su *yo* real en el juego ni a los posibles jugadores que haya en él, sin experimentar la parte activa.

En conclusión, el hecho de que se lleven a cabo comportamientos denigrantes para con las mujeres (o con varones que no desplieguen la masculinidad de modo *suficiente*) y que además esto sea una práctica bastante extendida, normalizada y no censurada por los varones que no las practican hace que el medio de los videojuegos sea indiscutiblemente hostil para la mujer y para toda disidencia de género.

5. Menos individuos, menos personas, menos ciudadanas online

Nuestro día a día, nuestros hábitos y costumbres diarias se desarrollan cada vez más en entornos virtuales *online*: trabajo, ocio, relaciones familiares... Máxime cuando la pandemia que comenzó en 2020 nos trajo una *nueva normalidad* en la que hemos cambiado muchos de los espacios físicos tradicionales por espacios virtuales mucho más seguros para evitar contagios. Nuestras experiencias vitales se están desarrollando, por ende, en este tipo de espacios, que no son más artificiales que la sala de reuniones del tercer piso de nuestra oficina o despacho, pero que sin duda funcionan bajo otras reglas y que afectan a nuestro modo de ser, a nuestro modo de percibirnos y mostrarnos, del mismo modo que los espacios físicos tradicionales.

La masculinidad imperante en los entornos relativos al videojuego que aleja a muchas niñas y mujeres de este tipo de ocio, en consecuencia, las aleja de una industria que es un negocio boyante y con capacidad incluso para emplearlas, retroalimentando el desinterés al generar contenidos masculinizados. Lo deseable por el contrario es que muchas más niñas, pudieran, quisieran, y fueran llamadas a entrar en un mundo tan estimulante, tan grande, tan divertido, tan liberador y con tanto futuro. Las tecnologías tal como expone Judy Wajcman (2004) tienen género, tanto por su diseño como por su uso.

Como por ejemplo argumenta Amorós (1987), la mujer, en la historia del pensamiento, no ha sido considerada igual al hombre de manera formal hasta hace poco tiempo, y solo en determinadas sociedades se les ha dado un estatus legal igual al del hombre, lo que en ningún caso garantiza una igualdad plena. Los filósofos clásicos pusieron sobre la mesa que lo que nos hace humanos es la razón, y esta no se le presuponía a la mujer hasta hace muy poco tiempo. La mujer era menos persona que el hombre. La legitimidad política que llegaría a convertirnos en ciudadanos, sujetos de derechos y de deberes, también dejó fuera a la mujer en primera instancia.² Nuestros sistemas legales no repararon en nosotras como sujetos hasta tiempos relativamente recientes. Por esto cabe mantener que siempre ha habido “individuos más individuos que otros”. No es raro que a las mujeres se nos ningunee también en estos espacios virtuales en los que, cada día más, desarrollamos nuestras rutinas diarias, en ese espacio que es público y debería ser neutro pese a que lo transitamos desde nuestros *cuartos propios conectados* (Zafra, 2010) que son el espacio privadísimo por excelencia.

No podemos concebir al ciudadano, a la persona, al individuo sin el mundo que le rodea, sin los espacios en los que habitamos, la tecnología que utilizamos y

² Este mismo tema ha sido contemplado por Isabel Gamero en este mismo monográfico.

los flujos relacionales que nos rodean. Si este entorno deviene (o nace ya) viciado y hostil para la mujer, entonces se dan cambios no solo nuestra relación con el medio cambia respecto a la del hombre, sino que nosotras mismas cambiamos como personas, como individuos. Nos concebimos como *distintas* y se nos percibe como *diferentes*, como un grupo de idénticas (no como individuos) que se encuentran en el terreno de la otredad.

Las identidades, al fin y al cabo, intentan poner orden en esa maraña de atributos y percepciones que nos definen, y que ni siquiera nosotros mismos comprendemos con claridad. El fracaso se ve venir de lejos si lo que procuramos es definir la *esencia* de lo que somos, aquello que unívocamente nos define como persona, pues las identidades tan solo podrán ser pálidos reflejos de aquello que somos *en realidad*, reflejos parciales, que pueden ser útiles en determinados contextos, pero que no son monolíticos. Cambian, fluctúan, adquieren importancia o se desinflan. Una identidad puede ser una foto fija del yo en el *ahora*, pero no me definen a futuro, no pueden hacerlo. Las líneas de fuga que escapan de las narrativas mayoritarias hacen que esas identidades sean cambiantes, y lo que hoy puede definir mi yo cómodamente, puede no hacerlo mañana.

La única manera, pues, de ser individuos es hacerlo en relación al mundo que nos rodea, sea virtual o real, en el que la diversidad y el cambio constante son innegables. Necesitamos definirnos para crear una narrativa coherente que dé explicación a nuestra vida, a nuestra necesidad de encontrar iguales en los que vernos reflejados, la necesidad de diferenciarnos del otro, la necesidad de ser individuos.

El concepto de *agenciamiento* de Deleuze y Guattari (1985) nos sirve para comprender las relaciones interpersonales que se dan en los márgenes de la red, gracias a ella y sobre ella. Estas relaciones implican componentes diversos y heterogéneos, se relacionan entre ellos y con el medio (o los medios) en los que se encuentran, que son individuos, tecnología y espacios. Este tipo de sistemas relacionales son capaces de generar sinergias totalmente nuevas, que nos proporcionan capacidades concretas. Es innegable que hay otros agenciamientos que también infieren en este funcionamiento, pero las relaciones entre sus elementos internos pueden estar exentas de trabajar bajo las lógicas de agenciamientos mayores, y seguirán desarrollándose, pues su manera rizomática de crecer no puede ser territorializada. Lo importante son las relaciones que se establecen y las capacidades concretas que nos otorgan.

Las herramientas, los artefactos y tecnologías de las que disponemos hoy nos permiten desarrollarnos y establecer vínculos. Ahora bien, si estas herramientas, artefactos o técnicas están diseñadas sin contar con una parte de la población, entonces van a dejar fuera de sus lógicas a esa parte, y nuestro desarrollo como individuos se va a ver afectado necesariamente. De ahí la importancia de generar espacios y

artefactos no transidos por un sistema de relaciones de género concreto e injusto, que es el que impera en nuestras sociedades. De este modo, las identidades que como personas podemos adoptar requieren del mundo material para ser expresadas, requieren poder hablar con libertad en la calle o en un *chat online*, requieren poder expresarte como mujer en el trabajo, en el gimnasio, y en una partida de *League of Legends*, y requieren que se nos reconozca sin imposición exterior alguna. Requieren, además, que se nos ofrezca un catálogo de avatares que no se encuadren en los mismos tropos femeninos que llevamos sufriendo durante los últimos siglos y que no invitan a dejar correr la imaginación sobre quién puedo o quién quiero ser.

Si enfocamos el análisis de los videojuegos desde esta perspectiva de género, podemos apreciar claramente cómo en este medio el *ser mujer* de los personajes femeninos se encuentra anclado en los estereotipos más burdos y consolidados de nuestra cultura: las mujeres aparecen o bien hipersexualizadas desempeñando el papel de *femme fatale* (Ivy en *Soul Calibur II*) o el de Lolita (Enfermera Angie en *Trauma Center: Second opinion*), o bien desempeñando el papel de cuidadoras (Katia en *El Profesor Layton: la caja de Pandora*) o gestadoras (*Imagina ser mamá*), o bien el de dama en apuros (la clásica princesa Peach de la saga de *Super Mario Bros.*) Mientras los personajes femeninos prácticamente en su totalidad pueden subsumirse en estos tres estereotipos (*Ready for sex* –Lolita o *femme fatale*–, cuidadora/gestadora y dama en apuros); los personajes masculinos no siempre se encuentran estereotipados y, cuando lo hacen, pueden subsumirse bajo una gama muchos más amplia de estereotipos que los personajes femeninos: *Ready for violence* (el estereotipo más común), el héroe amable, el científico loco, el anciano sabio, el rompecorazones (Don Juan) o el caballero al rescate son seis de los más habituales. De este modo, los videojuegos están reproduciendo de una forma casi caricaturesca (exagerándolos a veces hasta lo grotesco, como en muchos videojuegos de lucha o de acción) los modelos de masculinidad y feminidad tradicionales que aún continúan presentes en nuestra cultura (Rubio y Cabañas, 2012) y que, aunque estereotipan a ambos géneros, a ellos les da mucha más libertad de elección que a nosotras.

Para subvertir esta realidad necesitamos llevar a cabo un proceso de deconstrucción que nos permita dejar atrás las confrontaciones dialécticas del género, pero, muy a nuestro pesar, las tendencias parecen ir en dirección opuesta, la realidad *postcuerpo* que presuponíamos sería la red de redes, ese espacio en el que la mujer no necesitaría del cuerpo para *ser*, se ha convertido en una ciberrealidad hipercorpórea: en una sobreexposición de los cuerpos, en unas redes sociales que hacen de la imagen su razón de ser y crean estándares de belleza imposibles de conseguir e insanos que monopolizan los discursos y que crean filtros que mejoran mi cara y mi cuerpo y generan insatisfacción, cambio constante. El sistema neoliberal juega

con las frustraciones que esta realidad hipercorpórea crea, y procura vendernos todo aquello que, si bien no podemos ser, sí podemos comprar.

6. Identidades como medio de subversión o de control

Sin el entorno necesario no se desarrollan las capacidades posibles. En un entorno hostil se desarrollarán capacidades que nos permitan lidiar con ese entorno, pero no otras que quedarán tapadas, inactivas, ignotas. Al mismo tiempo, a las mujeres se nos juzga por no desplegar tales capacidades, se nos identifica con la falta de desarrollo de algunas de ellas, como si hubiéramos tenido la capacidad *real* de desarrollarlas en el entorno (supuestamente neutro) en el que habitamos. La conclusión inevitable es que realmente no (todos) somos individuos con capacidad para expresarnos como tales en la red. Hay patrones y modelos de comportamiento que nos afectan, y tomamos como propias determinadas identidades prestadas que, en realidad, nos son ajenas y pueden no expresar con fidelidad aquello que podrían mostrar si el proceso deviniese libre.

Siempre que adoptamos (o detentamos) una identidad no debemos olvidar que son identidades ya establecidas por el sistema. El proceso de creación de identidades no es automático y una identidad totalmente nueva, totalmente otra, no emerge en la sociedad de la nada, precisamente porque las identidades nos acercan a otras personas con las que compartimos y así crecen y se transforman, rizomáticamente, como ya hemos dicho con anterioridad. Lo que nunca sucede es que las identidades nazcan aisladas de todos los procesos sociales, políticos e históricos en los que se ven envueltas que son, al fin y al cabo, los que les dan sentido. Por este motivo no debemos constreñir las identidades, porque son una manera más de luchar contra el propio sistema (aunque lo hagan desde dentro) y es necesario dejar que crezcan, evolucionen, cambien y se desarrollen libremente. En este sentido y como mantienen Deleuze y Guattari:

El valor radica, sin embargo, en aceptar el huir antes que vivir quieta e hipócritamente en falsos refugios. Los valores, las morales, las patrias, las religiones y esas certezas privadas que nuestra vanidad y nuestra complacencia nos otorgan generosamente, son otras tantas estancias engañosas que el mundo habilita para los que piensan mantenerse así de pie y en descanso, entre las cosas estables (1985:297).

Podemos llegar a pensar que al hacer nuestra, detentar o adoptar una identidad estamos siendo encasilladas en categorías predefinidas y, en el fondo, así es, aunque esas identidades pretendan subvertir el orden establecido y darnos nuevas maneras

de expresar nuestro yo. Esas categorías le dan sentido a un mundo cambiante y sin ellas no podríamos acabar de entender nuestro devenir como personas. Nos encasillamos en categorías predefinidas, sin la capacidad siquiera para crearlas, solo para elegir entre las ya expuestas, haciendo gala de ello en redes sociales, consumiendo la información que mi cámara de eco basada en mi *identidad* me proporciona. Al mismo tiempo, los medios de comunicación de masas saben, a partir de nuestra identidad, qué información es la que pueden venderme, cual me interesa y cuál no; y así nos vuelve a poner en nuestro lugar, no como ciudadanas, sino como consumidoras. Volvemos a ser *las idénticas*. Cabe reconocer que, en este sentido, los hombres también son los idénticos, pero al menos tienen agencia para autodefinirse, que es lo que nos convierte en individuos. Siendo justas, debemos tener en cuenta que en nuestra sociedad es la creación de capital y no el hombre lo que se encuentra en el centro de todo, solo que el hombre lo tiene más fácil para desarrollarse como persona, como individuo en este espacio. Cualquier intento de subversión es reconducido por el capitalismo en identidades que, en lugar de liberar, son fácilmente explotables, como el capitalismo verde, el *pinkwashing* y logos de marcas con la bandera arcoíris.

Quienes habitan las redes no son seres extraños, somos nosotros mismos, nosotras mismas, con la cara tapada por un velo virtual, que puede ser más o menos tupido, que puede ser una máscara en lugar de un velo y que crea un juego de identidades ocultas y reveladas digno de atención. Lo que vemos en las redes, en los *chats ingame*, en los *chats* de voz, en *Twitter*, en *Facebook* o en *Instagram* es un eco bastante preciso de la sociedad, un eco que a veces puede aumentar las partes más oscuras de algunas personalidades por la ausencia de consecuencias o el desconocimiento, en muchos casos, de estas. Sin embargo, este eco es medianamente fiel a la realidad social que refleja, incluso, a veces, surge la duda de si no es más real ese eco que damos con la cara tapada por el cibervelo que nuestro yo en el mundo no virtual; ya que, el cibervelo por un lado protege nuestra identidad y por el otro expone nuestros comportamientos, esos que no mostraríamos en un espacio real.

7. La agencia. La esperanza. La subversión. Las Terebitas

El borrado de la mujer del que tanto se está escuchando hablar en entornos académicos en los tiempos recientes no es más que el eco de quien observa con miedo el concepto de mujer en su devenir en el tiempo. Las categorías nos permiten crear narrativas que pretenden ser estables, y que pretenden definirnos de forma monolítica, pero no son más que esas “estancias engañosas que el mundo habilita

para los que piensan mantenerse así de pie y en descanso”, como decían Deleuze y Guattari (1985:297). Intentar hacer estático un concepto en nuestro mundo es intentar tapar el Sol con un dedo. La nostalgia de los conceptos que eran y ya no son es lícita, pero no podemos petrificar ideas con las que nos sentimos cómodas y negar cualquier tipo de cambio o advenimiento, ni dar la espalda a conceptos e ideas nuevas con las que otras personas se pueden sentir más cómodas, porque su realidad probablemente sea otra diferente. Además, para desarrollar las capacidades que se necesitan en nuestro mundo es necesario olvidarnos de los conceptos que petrifican capacidades.

Colectivos ciberfeministas como las *VNS Matrix* imaginaron la revolución digital feminista en otros términos, la subjetividad postcuerpo que se nos ofrecía era liberadora y empoderante, la relación entre mujer y tecnología que atisbaron es todo lo contrario al *Only Fans* que nos ofrece el capitalismo (que no es más que un dispositivo de dominación y control, como cualquier otro, por más que se pretenda vendérselo como una manera empoderante para la mujer de generar capital).

Sin embargo, existen puntos de fuga, maneras de desafiar el orden establecido, las maneras de relacionarnos con la tecnología y entre nosotras mismas que sí son genuinamente empoderantes, como decía Alma Mahler: “Con garras de acero voy haciendo mi nido robado, cada genio no es para mí más que la paja que me hace falta, un poco de botín para mi nido” (1997:189).

Para concluir, me gustaría aludir a uno de esos puntos de fuga, una de esas plumas obtenidas con garras de acero que nos permiten hacer nuestro nido robado, un ejemplo de agenciamiento entre mujeres y tecnología que desafía las normas, los tiempos y las reglas socialmente establecidas que nos constriñen. Se trata de la revista web *Terebi Magazine*, cuyas autoras se definen a sí mismas como *Señoras hablando de videojuegos*. Sin seguir los ritmos frenéticos de la crítica cultural estándar, ellas se permiten hacer reflexión desde la calma, desde el cuidado, desde el respeto y desde la disidencia de género. Poniendo el foco en sus autoras e ilustradoras, es un espacio de pensamiento *online*, de entre tantos otros que hay haciendo las cosas de otra manera, que merece la pena ser señalado. En este medio han crecido y se han ido desarrollando de manera rizomática: sus narrativas son transmedia,³ y se desarrollan paralelamente en formato escrito, en ilustraciones, en podcast. En ellas encontramos un espacio de resistencia, un desafío dentro del mundo de la crítica y la reflexión. Es uno de esos espacios que anunciábamos al comienzo del presente texto: en los que no solo podemos vernos seguras y representadas, sino desde los que podemos afectar y encontrar la libertad para crear, para reflexionar. En espa-

³ Véase Ojeda *et al* (2017) para profundizar en este tipo de narrativas.

cios como estos podemos encontrar una identidad que permita nuestra autonomía como individuos, y la sororidad entre mujeres.

8. Conclusiones

En la conformación del yo *online*, tenemos que lidiar con los estereotipos de género. Toda disidencia de género suele ser penalizada, las mujeres, además, encontramos identidades *online* siempre mediadas por la masculinidad hegemónica, del varón, que se convierte en medida de todo.

La tecnología en sí no atiende a un sistema de relaciones de género determinado, pero la construcción de la misma y su uso sí lo hacen, acarreado que el medio virtual sea tan poco seguro como los medios analógicos en los que se socializa, o incluso menos seguro. El ocio *online* además está especialmente masculinizado, el mundo del videojuego y sus espacios adyacentes (*chats* como *Discord* o *Team Speak*, foros, plataformas de contenido como *Youtube* o *Twitch*) no se perfilan como como espacios neutros, y según los datos manejados (*Reach3 Insights*, 2021) más del 77% de las encuestadas siente problemas al revelar su género cuando juega *online*.

No podemos concebir al ciudadano, a la persona, al individuo sin el mundo que le rodea, sin los espacios en los que habitamos, la tecnología que utilizamos, ni los flujos relacionales que nos rodean. Si este entorno deviene (o nace ya) hostil para la mujer, esto nos afecta tanto en nuestras relaciones como en nuestra propia identidad. Las mujeres (y otras identidades disidentes) tendemos a ser excluidas (o en ocasiones, hasta nos excluimos) de estas tecnologías creadas por y para una parte muy concreta de la población, hegemónica y masculinizada. Por este motivo es de capital importancia generar espacios y artefactos que no estén transidos por el sistema de relaciones de género que nos deja fuera. También cabe destacar que no hay identidades petrificadas o cerradas, sino que las líneas de fuga del sistema existen y un buen ejemplo de ello es el agenciamiento entre mujeres, arte y tecnología del colectivo web *Terebi Magazine*.

Como mantiene Eva Cid (2020), los videojuegos son espacios libérrimos donde podemos ser, pensar, y actuar de otro modo, pues actuamos bajo otras reglas. La ficción es un reflejo de nuestras inquietudes. También debería ser un espacio seguro desde el que experimentar con nuestros miedos, y también es un lugar de creación, de especulación, de posibles referencias ideológicas y herramientas que podemos usar, si no para arreglar el mundo, sí para imaginarle un futuro no tan oscuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amorós Puente, C. (1987). Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación. *Arbor*. Vol. 503-504 (pp. 113-128).
- Bauman, Z. (2008). *Identidad*. Losada.
- Cid Martínez, E. (2020). Civilización, apocalipsis y vestigio (o cómo el videojuego imagina nuestro futuro. *Anait*, (Recurso *online*: <https://www.anaitgames.com/articulos/apocalipsis-y-vestigios-eva-cid>).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *Capitalismo y esquizofrenia. El anti-Edipo*. Paidós.
- Gamero Cabrera, Isabel G. (2012). ¿Qué implica ser “persona”? *Thémata. Revista de Filosofía*, vol. 46. Segundo Semestre. (pp. 675-682).
- Garzón Costumero, X. (2021). Por mí y por todas mis compañeras. La mujer en la industria del videojuego, en A. C. Moreno Cantano y A. Venegas (eds.) *La Vida en juego*. Anait.
- Haraway, D. (2020). *Manifiesto Cyborg*. Kaótika Libros.
- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría, en S. Moscovici (ed.) *Psicología Social II: Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Paidós.
- Lipset, S. M. y Rokkan, S. (1967). *Party Systems and Voter Alignments*. Free Press.
- Mahler, A. (1997). *Mi vida*. Tusquets. (Recuperado de <https://studylib.es/doc/7806794/1--biblioteca-digital-aacid>).
- Mead, G. H. (1928). *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós.
- Munné, F. (2000). El self paradójico: la identidad como substrato del self, en D. Caballero, Méndez y Pastor (eds.) *La Mirada psicológica. Grupos, procesos, lenguajes y culturas*. Biblioteca Nueva. (pp. 743-749).
- Muros, B. (2011). El concepto de identidad en el mundo virtual: el yo online. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 14 (2). (pp. 49-56).
- Ojeda, M. A. N., Romera, C. S. N., y Velasco, J. R. (2017). Estrategias de comunicación y narrativas transmedia: la promoción en entorno digitales de los videojuegos Diablo III y Diablo III, Reaper of Soul, en *Territorios transmedia y narrativas audiovisuales*. UOC. (pp. 91-108).

Rubio, M. y Cabañes, E. (2012). El sexo de los píxeles. Del yo-mujer al yo-tecnológico. *Revista de Estudios de Juventud*, 98, (pp. 150-166).

Judy Wajcman (2004). *TechnoFeminism*. Polity.

Zafra, R. (2010). *Un cuarto propio conectado. (Ciber)espacio y (auto)gestión del yo*. Fórcola.

OTROS RECURSOS

Reach3 Insights (2021). *New Research Reveals 59% of Women Surveyed Use a Non-Gendered/Male Identity to Avoid Harassment While Gaming* (Recuperado de <https://www.reach3insights.com/women-gaming-study>).

Terebi Magazine (<https://terebimagazine.es/>).

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.28.010>
Bajo Palabra. II Época. Nº28. Pgs: 217-236

Normas de Publicación

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 15 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las reseñas entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.
2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.
3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.
4. El envío de originales es gratuito para el o los autores. Igualmente el proceso de revisión y, en su caso, posterior publicación, estarán libres de carga económica, no requiriéndose ningún tipo de cuota al autor por publicación (APCs en sus siglas en inglés).

5. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/abstract (entre 150 y 200 palabras) y unas 5 palabras claves/ *keywords* en inglés y español.
6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.
 - 6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.
 - 6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.
 - 6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]
7. **Bibliografía:** La bibliografía consultada —es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto— se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.
8. **DOI y Crossref:** todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, “Título del artículo”, *Título de la revista*, volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: <http://www.crossref.org/simpleTextQuery> Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

También puede registrarse en nuestro sitio web y
recibirá instrucciones por mail:
www.bajopalabra.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

Los escritos deben enviarse a la dirección indicada en cualquier momento del año.

Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.

La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.

El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista Bajo Palabra, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

Publication Procedures

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 pages.
2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.
3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.
4. Authors have not to pay any kind of articles processing charges (APCs) in order to submit their originals. Likewise, neither the reviewing process nor the publishing of the articles will require any APC.
5. Every submitted article should present its title, an abstract (in 150-200 words), and a list of 5 key words both in English and Spanish.

6. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas (“...”). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.
 - 6.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, “Chapter”, *Work’ title*, Edition’s city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 6.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work’s title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 6.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: Ibid., p. 15.
 - 6.4. When not only the work’s title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say “Idem.”.
 - 6.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].
7. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article’s text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author’s surname and name must appear repeatedly at each one of this author’s entries.
8. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, “Title of the article”, Title of the magazine, volume (number), year, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx.
To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a “Simple Text Query” tool (<http://www.crossref.org/simpleText>)

tQuery), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref's "Simple Text Query" tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article's bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:
revista.bajopalabra@uam.es

Authors can also register in our Web site in
order to receive instructions by e-mail:
www.bajopalabra.es

Evaluation Process and Originals' Selection:

Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address at any time.

The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.

The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.

The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra*, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

Petición de Intercambio

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

Exchange Request

This form can also be filled online

<http://www.bajopalabra.es/>

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our Academic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):

Exchange Address:

Exchange address

BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

Hemeroteca C/ Freud, 3

Universidad Autónoma de Madrid

Campus de Cantoblanco

28049 Madrid (ESPAÑA)

Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64

E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

