

# El lugar del yo en la filosofía

Luis Andrés Bredlow

Universidad de Barcelona

*Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona el 2 de marzo de 2007, en el marco del programa de Máster en Práctica Filosófica y Gestión Social.*

El texto que sigue es la transcripción de una conferencia pronunciada en la Universidad de Barcelona el 2 de marzo de 2007, en el curso de posgrado “Práctica Filosófica y Gestión Social”. El propósito era llevar a cabo un análisis (hasta donde fuera posible, en el sentido literal de disolución práctica) de las ideas establecidas en torno a la noción de ‘el Yo’ y afines (‘alma’, ‘mente’, ‘sujeto’), empezando por la confusión habitual de los índices mostrativos del lenguaje corriente (‘yo’, *myself*) con los términos semánticos de las terminologías filosóficas o científicas, tales como ‘el Yo’ o *the Self*, ‘mente’ o ‘persona’, que vienen a funcionar como sucedáneos modernos de la noción tradicional de ‘alma’; lo que nos lleva a una breve consideración de la dicotomía ‘alma/cuerpo’ o ‘mente/cuerpo’, sus orígenes y transformaciones. Especial atención se presta a la noción de ‘sujeto’ y sus usos gramaticales, políticos y filosóficos, con algunos comentarios sobre el problema del conocimiento de sí, la ambigüedad del sujeto trascendental kantiano, las confusiones del debate contemporáneo sobre la “naturalización” de la mente, el *Cogito* y la posibilidad de un modo impersonal de inteligencia o razón, a la manera del *lógos* heraclitano, en que el problema del sujeto pueda encontrar acaso su debida solución o disolución.

The following text is a transcription of a lecture given at the University of Barcelona on March, 2<sup>nd</sup>, 2007, within the postgraduate course “Práctica Filosófica y Gestión Social”. The intention was to carry out an analysis (as far as possible, in the literal sense of a practical dissolution) of established ideas concerning the notion of ‘the Self’ and its cognates (‘soul’, ‘mind’, ‘subject’), starting from the current confusion of the indexical words of ordinary language (‘I’, ‘myself’, ‘yo’) with the semantic or referring terms

of philosophical or scientific terminologies, such as ‘the Self’ or ‘el Yo’, ‘mind’ or ‘person’, which function as modern substitutes for the traditional notion of ‘soul’. This leads us to a short consideration of the soul-body or mind-body dichotomy, its origins and transformations. Special attention is given to the notion of the ‘subject’ and its uses in grammar, politics and philosophy, with some remarks on the problem of self-knowledge, the ambiguity of Kant’s transcendental subject, the confusions of present-day discussion on the “naturalization” of mind, the *Cogito* and the possibility of an impersonal mode of intelligence or reason, along the lines of Heraclitus’ *logos*, in which the problem of the subject might perhaps find its due solution or dissolution.

## El Yo y yo

Vamos a hablar de ‘el Yo’ y algunas nociones más o menos afines: ‘mente’, ‘espíritu’, ‘alma’, ‘sujeto’; de ‘el Yo’ y de su lugar en la filosofía. Efectivamente, un vocablo así como ‘el Yo’ no puede tener lugar como no sea en una filosofía, o en una ciencia, por ejemplo, una psicología, o una teología: no hay por qué hacer aquí ninguna distinción de principio. En todo caso, ‘el Yo’ no es ninguna palabra del lenguaje común y corriente; y aquí supongo que ya empezáis a ver la diferencia fundamental entre ‘el Yo’ y yo: pues ‘yo’ es, efectivamente, lo más corriente que hay, lo más común, lo que cualquiera dice a cada paso: ‘yo’ es simplemente cualquiera que habla, por el solo hecho de estar hablando; cualquiera es yo.

Pero ‘el Yo’ no es yo; yo no soy ‘el Yo’: ‘el Yo’ ya es un concepto de la filosofía o de la ciencia; ya no es el que habla, sino algo *de que* se habla y de que se cree, por tanto, que se sabe qué es, o que, por lo menos, se puede averiguar qué es: en suma, una cosa que una ciencia o una filosofía pueden estudiar tranquilamente.

Todo lo contrario que ‘yo’: ‘yo’ que, para empezar, no era ni siquiera un concepto, una palabra con significado, sino que pertenecía a otra clase de palabras, como ‘esto’, ‘aquí’, ‘ahora’ y demás, que cumplen una función enteramente distinta en el lenguaje: la de mostrar o de apuntar a algún punto del campo en que se está hablando, a eso que Bühler llamaba el campo déictico o mostrativo, contraponiéndolo al campo semántico, al vocabulario semántico de una lengua, que es donde están los conceptos y los significados de realidades<sup>1</sup>.

‘Yo’, ‘tú’, ‘esto’, ‘aquí’, ‘ahora’ y las otras de esta clase son palabras que no significan propiamente nada, que no remiten a ningún concepto establecido en el vocabulario de una lengua, sino que simplemente apuntan a algún lugar en la situación en que se esté hablando en cada caso; y como no significan nada, evidentemente tampoco se puede saber qué significan (sino, en todo caso, saber usarlas, que es un saber hacer, no un saber de ideas ni de cosas).

Por eso mismo, esas palabras, esos índices mostrativos como ‘yo’, ‘tú’, ‘ahora’, no pueden figurar legítimamente en ninguna ciencia, en ninguna filo-

---

<sup>1</sup> Véase Karl Bühler, *Teoría del lenguaje* (1934), cast. Alianza, Madrid, 1979, pp. 13, 99 y *passim*; cf. A. García Calvo, *Del lenguaje* I, Lucina, Madrid, 1979, pp. 340-349; id., “Que el Yo no soy yo”, en *Contra la Realidad*, Lucina, Zamora, 2002, pp. 191-212. Wittgenstein observó que “‘Yo’ no nombra a ninguna persona, ‘aquí’ ningún lugar, ‘esto’ no es un nombre” (*Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Londres, 1958, § 410).

sofía. A lo más que puede llegar a veces la filosofía o la ciencia es a tratar de asimilarlos convirtiéndolos en nombres de cosas, con su artículo y todo: ‘el ahora’ –por ejemplo, en la física aristotélica–, ‘el Yo’, o a veces incluso ‘el Tú’; lo que es decir: tomar esas palabras como si de verdad estuviesen significando algo, como si fuesen conceptos o palabras con significado; o sea, como si se pudiera convertir ‘ahora’ en ‘el ahora’, o ‘aquí’ en ‘el aquí’, o ‘esto’ en ‘el esto’, convertirme a mí en ‘el Yo’ o convertirte a ti en ‘el Tú’, y a la vez suponer que se sigue hablando de lo mismo que se decía cuando se decía ‘ahora’, ‘aquí’, ‘yo’, ‘tú’. (La argumentación de Hegel, en el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, es un ejemplo ilustre de ese truco.)

Pero eso es, a todas luces, un falseamiento patente: pues está claro que esos índices, ‘yo’, ‘tú’, ‘ahora’ y demás, con solo ponerles el artículo delante y hablar de ‘el Yo’, ‘el ahora’, etcétera, quedan ya automáticamente incapacitados para cumplir la función que tenían que cumplir, que era la de apuntar a algo en la situación misma en que se está hablando; y así, lo que puede pasar o no pasar en ‘el ahora’ ya no es lo que está pasando ahora, ni lo que pasa con ‘el Yo’ es lo que pasa conmigo. No se puede cambiar ‘yo’ por ‘el Yo’, ni ‘esto’ por ‘el esto’, sin convertirlo en algo totalmente distinto. Es una perogrullada, si queréis; pero creo que vale la pena insistir en eso, con lo claro y sencillo que es, porque es algo que las ideas dominantes, las de la filosofía incluidas, como esa de ‘el Yo’ que nos traemos entre manos, están tratando precisamente de embrollar y de encubrir, como aún vamos a tener ocasión de ver con más detalle.

Por ahora, quisiera que vierais bien clara esa contraposición entre ‘yo’, aquel o aquello que habla, pero que no se sabe qué es, por un lado, y por el otro ‘el Yo’, que ya no es el que habla, sino algo de que se habla, y del que, por tanto, se sabe, o se cree saber, qué es, y que puede ser objeto de estudio de la filosofía, de la psicología, o de lo que sea. Son dos cosas no solo distintas, sino directamente contrapuestas, incompatibles la una con la otra. Sobre eso seguramente habremos de volver aún más de una vez.

### **‘Cuerpo’ / ‘alma’ (mente, etc.)**

Pasemos, pues, a ver en qué sentido exactamente se está usando ese vocablo ‘el Yo’ en las disciplinas que lo utilizan: ‘el Yo’ sustantivado, con su artículo y su mayúscula honorífica y todo. Creo que es bastante evidente que ese vocablo ‘el Yo’, igual que algunos otros más o menos afines, como la ‘persona’, la ‘personalidad’, la ‘mente’ y demás, se suele emplear hoy en día para aludir, más o menos disimuladamente, a eso que en otros tiempos se llamaba el alma. Cla-

ro está que eso de hablar del alma ya no está de moda hoy en día; es algo que ya no se usa. Ya no se habla del alma. Ni siquiera los psicólogos hablan ya del alma: de hecho, los psicólogos menos que nadie; y eso que ‘psicología’ quería decir justamente eso: un *lógos*, un decir, un hablar acerca del alma. Incluso los teólogos prefieren ya más bien hablar de la ‘persona’ o de la ‘personalidad’; y los filósofos, desde luego, suelen hablar, en todo caso, de la ‘mente’, *the mind*, la subjetividad, el sujeto y cosas así, pero no del alma.

Pero lo que pasa aquí es simplemente lo que suele pasar de ordinario con las palabras, como dicen, malsonantes, las palabrotas: como suenan mal, se las sustituye por algún eufemismo, por alguna otra palabra que parece más aceptable o más políticamente correcta, pero que viene a decir lo mismo que la otra; y así, en vez de hablar del alma, se habla de ‘el Yo’, la ‘personalidad’, el ‘individuo’, o incluso el ‘sí mismo’ –*elself* de los anglosajones–, para disimular pudorosamente que se está hablando de lo mismo, que de alguna manera se sigue creyendo en eso del alma, aunque sea llamándolo con otro nombre.

Eso desde luego que parece que da un poco de vergüenza hoy en día, cuando la ciencia nos dice que los llamados procesos mentales son en realidad procesos fisiológicos del cerebro, o que todo eso que sentimos “en el alma”, como antes se decía, viene a consistir en nada más que emisiones de hormonas y cosas por el estilo. De hecho, ya ningún científico, ningún filósofo que se precie de serio se atrevería hoy en día a sostener esa idea del alma como una entidad inmaterial, incorpórea, tal como la encontramos en Descartes y en los filósofos de su tiempo; hoy en día ya nadie se atreve a sostener semejante cosa.

Y, sin embargo, es evidente, por otra parte, que se sigue creyendo en el alma, aunque sea disimulando y llamándola con otros nombres. Es evidente que se sigue creyendo en el alma, para empezar, porque se sigue creyendo en el cuerpo: son dos nociones inseparables, que no se sostienen la una sin la otra. Lo que ocurre es que a esas mismas personas tan progresistas que dicen no creer en el alma, jamás se les ocurre dudar de que tienen un cuerpo; incluso llegan a decir cosas como eso tan moderno de que “mi cuerpo es mío”. El que dice eso tiene que creer evidentemente que él mismo o ella misma es algo distinto de su cuerpo, una entidad puramente ideal, incorpórea, pero al mismo tiempo lo bastante real como para gozar de derechos como ese de tratar a eso que llama su cuerpo como un objeto de su propiedad.

Por lo visto, hay una necesidad imperiosa de mantener esa creencia en que uno tiene un cuerpo y, por tanto, que uno es algo distinto de su cuerpo, no importa que a eso se le llame ‘alma’ o ‘el Yo’, o la ‘persona’ o el ‘individuo’ o como sea. Una necesidad que hemos de sospechar ya desde aquí que es una necesidad esencialmente política, social, económica; una necesidad que viene

exigida por los imperativos de mantenimiento del orden social establecido. No es nada que sea evidente de por sí, ni algo que venga dado por la naturaleza, o que sea inherente a alguna supuesta condición humana, ni nada por el estilo.

Para ver eso, basta con echar una ojeada a cómo están organizados esos asuntos en otras sociedades humanas, especialmente en las más alejadas de la nuestra, las mal llamadas sociedades “primitivas”; pero también puede servirnos la confrontación con los estadios más antiguos de nuestra propia tradición de los que tenemos testimonio, como la Grecia de los poemas homéricos. Eso es un ejercicio siempre recomendable, porque siempre se cae fácilmente en el error de tomar nuestra realidad, la de los hombres blancos occidentales del siglo XXI, como si fuese la realidad sin más; pero eso, evidentemente, no es más que un prejuicio provinciano o patriotero.

Pues lo que encontramos en esos otros mundos de los llamados primitivos es una serie de creencias que, ciertamente, a primera vista pueden parecerse más o menos a nuestra noción de ‘alma’ (y ahí los misioneros han contribuido bastante a esa confusión), pero que más bien conviene distinguir cuidadosamente. Lo primero, encontramos en casi todas partes la creencia en las ánimas de los difuntos, que se les aparecen a los vivos en los sueños o en visiones; eso es todavía lo que Homero entiende principalmente por ‘alma’, *psyché*: la sombra o aparición del muerto. Esa es la forma más universal y, probablemente, la más antigua de creencia en un alma personal, mucho antes de que se llegara a atribuirles un alma a los que están vivos; y a esa noción de ánima o sombra vienen a asociarse luego algunas otras creencias más o menos difundidas en los diversos pueblos llamados primitivos, que Lévy-Bruhl recogió, hace ya tres cuartos de siglo, en su libro *El alma primitiva*: sea en alguna fuerza o aliento vital que anima a los vivientes y los abandona al morir (que era el otro sentido que tenía *psyché* en el griego de Homero), sea en alguna especie de genio o espíritu guardián o doble que acompaña a cada uno mientras vive, y que sobrevive después de su muerte (algo de eso hay todavía en la figura del *daímon* griego), que son creencias en las que podemos ver, en cierto modo, un primer paso hacia la asignación de almas a los vivientes<sup>2</sup>.

Pero, en todo caso, lo que importa es que todas esas fuerzas o genios o sombras no se conciben nunca, ni entre los llamados primitivos ni en Homero, como lo que será propiamente el alma en nuestra cultura, es decir, como aquello que siente y piensa dentro de cada uno: las sombras de los muertos, en Homero, no piensan ni sienten nada; en la *Nekyía*, el relato del viaje de Odiseo

---

<sup>2</sup> Véase Lucien Lévy-Bruhl, *El alma primitiva* (1927), cast. Edicions 62, Barcelona, 1974, pp. 92, 171s. y *passim*.

a los infiernos, los llama “muertos inconscientes”, *nekroi aphradées* (*Od.* XI, 475), o también “imágenes de mortales difuntos”, *brotôn éidola kamónton* (*ib.* 476), lo mismo que en latín a la sombra del muerto se la llamaba también *imago*, ‘imagen’. Esas almas o sombras no sienten ni piensan nada; y, por consiguiente, tampoco se llega a concebir que el alma sea uno mismo, o que uno mismo sea su alma, como es patente en los primeros versos de la *Ilíada*, donde se habla de las almas, las *psychai* de los aqueos muertos en la guerra que bajaron a los infiernos, mientras “ellos mismos” quedaban sobre el campo de batalla, para presa de los perros y festín de las aves carroñeras<sup>3</sup>.

Esa creencia de que el alma es uno mismo, o que es el alma lo que piensa y que siente, es un invento relativamente reciente y casi exclusivo de nuestra cultura occidental y unas pocas más; un invento que se me ha venido haciendo cada vez más evidente que debió de surgir, entre los griegos, en aquel ámbito religioso que los estudiosos suelen llamar orfismo (y en algunos otros más o menos afines y contemporáneos, como los cultos de misterios): pues parece que es en esos ambientes donde por primera vez se llega a creer que el alma no solo sobrevive a la muerte de uno, sino que además recibe los castigos o los premios de sus faltas o de sus merecimientos. Es ahí, a partir de esa creencia en la condenación y la bienaventuranza en el más allá, que se impone la creencia en que las almas piensan y sienten (pues un castigo que no se siente es evidente que no tendría sentido) y, en fin, que el alma es uno mismo, pues el que recibe el castigo tiene que ser el mismo que el que cometió la falta; si no, eso no tendría sentido.

Y lo que es más, es evidente que solo desde que uno es un alma es cuando uno empieza también a tener un cuerpo: pues vemos que, efectivamente, no hay tal noción todavía en el griego de Homero, donde ese vocablo *sôma*, ‘cuerpo’, solo sirve para designar el cuerpo muerto, el cadáver. Solo se habla de un cuerpo de los vivientes desde que se cree que lo que vive es el alma, para decir, por ejemplo, que el cuerpo es la prisión o el sepulcro del alma, como cuenta Platón que decían los seguidores de Orfeo (*Crat.* 400b-c).

Así pues, esa creencia en el juicio de ultratumba y en los consiguientes castigos y bienaventuranzas de las almas ya la encontramos muy difundida entre los antiguos, mucho antes aún del advenimiento del cristianismo, como nos lo muestra espléndidamente Virgilio en el libro VI de la *Eneida*, donde

---

3 Sobre las nociones de alma en Homero y en la Grecia arcaica, véase Bruno Snell, *El descubrimiento del espíritu* (1946), cast. Acantilado, Barcelona, 2007; R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge University Press, 1951; cf. L. A. Bredlow, “Vivir sin alma ni cuerpo. Sobre algunos aspectos del pensamiento griego arcaico”, *Mania* n. 9, 2003, pp. 9-17.

canta el viaje de Eneas a los inframundos (a modo de remedo e instructivo contraste del homérico viaje de Odiseo).

La principal novedad que aporta en este punto el cristianismo –y no tanto, por cierto, a través de sus evangelios como de sus apologistas y teólogos, desde San Agustín en adelante– es la creencia en lo que luego se llamará el libre albedrío, la libre voluntad, esto es, la creencia en que uno elige libremente entre el bien y el mal: pues sin eso, no se justificaría la condenación eterna ni los tormentos de las almas condenadas por el designio de un Dios infinitamente justo. Para que se justifique ese infierno, hace falta que el pecador sea verdaderamente culpable de su pecado, es decir, que haya elegido hacer el mal a sabiendas y voluntariamente, en contra no ya tan solo de la enseñanza de Sócrates de que nadie hace el mal porque quiera, sino en contra de las palabras del Cristo mismo: “Perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lucas 23, 24). Recordemos que no hacía falta llegar a tanto en las creencias más antiguas, como en el mito platónico de la reencarnación del libro X de la *República*, donde cada alma, más que sufrir el castigo de sus culpas, pagaba las consecuencias de sus errores, siempre con la posibilidad indefinidamente abierta de irlos corrigiendo a lo largo de las reencarnaciones sucesivas. Pero cuando la condena llega a ser definitiva y eterna, entonces sí hace falta creer en la culpa y, por tanto, en que cada uno es libre de elegir.

Vemos, pues, como esa idea del libre albedrío, al igual que la creencia misma en que uno es un alma, obedece en su origen a una necesidad de atribución de responsabilidades, de culpas; lo cual es bastante revelador, si pasamos otra vez a las formas de alma más modernas, a la ‘personalidad’, ‘el Yo’ y demás, que vienen a ser las herederas en nuestro mundo de aquella libertad del alma cristiana, aunque ya no se trate de ganar la gloria eterna o el infierno, sino de otras ganancias más terrenales; pero el principio es el mismo: se trata de creer que cada uno recibe lo que merece, porque así lo ha elegido libremente.

### **‘Sujeto’. El *hypokeímenon* aristotélico. Una ojeada a los usos gramaticales y políticos del término**

Pero lo que aquí, al hablar de los seudónimos modernos del alma, merece sin duda una atención muy especial es aquel otro término tan cargado de problemas filosóficos: el sujeto. La palabra, como sabéis, viene del latín *subiectum*, un término del latín escolástico, un término inventado en las escuelas medievales para traducir lo que en griego era *hypokeímenon*. Es un término que aparece repetidas veces en los escritos de Aristóteles, y que

podríamos traducir como ‘lo que subyace’, ‘lo subyacente’, o también ‘lo que está supuesto’.

Ahora bien, el sentido en que Aristóteles usa ese término tiene, a primera vista, muy poco que ver con lo que la filosofía moderna entiende por ‘sujeto’. En Aristóteles, el *hypokeímenon* aparece, por un lado, en el libro primero de la *Física*, como aquello que subyace por debajo de los cambios. Aristóteles dice que en todo cambio tiene que haber algo que no cambia, un sustrato que permanece; si no, no se entiende cómo algo puede cambiar. Con eso pretende resolver aquel antiguo y tremendo problema metafísico que es que algo pueda cambiar: pues una cosa que cambia tiene que hacerse otra y, al mismo tiempo, seguir siendo la misma que era, para que se pueda decir que es esa cosa la que ha cambiado. Decimos, por ejemplo, que lo frío se calienta, que lo caliente se enfría, y cosas por el estilo; basta que preguntemos qué es lo que se ha calentado, o que se ha enfriado, para que la contradicción salte a la vista: evidentemente, no puede ser lo caliente lo que se ha calentado, que ninguna falta le hacía, ni tampoco lo frío, pues entonces nos veríamos obligados a admitir que “ahora, lo frío está caliente”, lo que es contradictorio. Es el viejo problema de los eleatas, de Parménides, Zenón y Meliso, que concluyeron que el cambio es, en rigor, inconcebible. Aristóteles razona que tiene que haber una tercera cosa –el agua, por ejemplo– que antes estaba fría y que ahora está caliente; y esa tercera cosa es lo que subyace, o lo supuesto, *tò hypokeímenon*: así que lo de ‘frío’ y lo de ‘caliente’ vienen a ser predicados de un sujeto común. Aquí ya veis cómo esa noción del *hypokeímenon* aristotélico enlaza con por lo menos uno de los sentidos en que nosotros hablamos todavía de ‘sujeto’, que es el del sujeto gramatical. No vamos a detenernos aquí a preguntar si esa solución resuelve de verdad el problema: basta con preguntarnos qué pasa cuando el agua se evapora para ver que no hemos avanzado mucho; pero no vamos a insistir ahora en eso<sup>4</sup>.

El otro texto en que aparece esa noción del *hypokeímenon* es el libro VII de la *Metafísica*, en el capítulo tercero, donde Aristóteles se propone investigar qué es la sustancia, la *usía*, y responde, como suele, que ‘sustancia’ se dice de varias maneras; se dice en varios sentidos, y uno de ellos es lo que llama *tò hypokeímenon*, ‘lo supuesto’, ‘lo que subyace’, que define como “aquello de que se dicen las demás cosas, mientras que ello mismo no se dice de otra” (*Met.* VII, 3, 1028b36). Aquí tenemos, pues, de nuevo esa noción de

---

4 El lector interesado, por si lo hubiere, puede consultar L.A. Bredlow, “Parménides o la identidad imposible”, *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* n. 6 (2011), 195-208.

*hypokeímenon*, definida en el sentido en que todavía hoy se habla de sujeto gramatical.

Vale la pena detenernos un momento en ese uso del término ‘sujeto’ en gramática, porque es muy ilustrativo para nuestro propósito. En gramática, en la gramática escolar, el sujeto de una frase es, por un lado, como decía ya Aristóteles, aquello de que se dicen o se predicán las demás cosas, el tema de predicación. Pero, por el otro lado, se define ‘sujeto’ también como aquello que realiza la acción del verbo, lo que no es necesariamente lo mismo que el tema (basta pensar en frases del tipo “Esta casa la construyó mi abuelo”, donde el tema, aquello de que se habla, no es “mi abuelo”, que realiza la acción, sino “esta casa”). Ya veis la confusión: pues nociones como esas de ‘agente’, ‘acción’, ‘realizar’ y demás son nociones semánticas, que se refieren a significados de palabras; mientras lo del tema de predicación es una noción de gramática, de sintaxis, de la función que cumplen las palabras en la construcción de una frase, lo cual, en principio, no tiene nada que ver con lo que las palabras significan.

No voy a entrar aquí en el problema gramatical o lingüístico de cómo desenredar este enredo<sup>5</sup>; confío en que ya veis con bastante claridad lo esencial, que es la confusión entre, por un lado, el supuesto agente de la acción, aquel que hace, que habla, etc., y, por otro, aquello de que se habla, el tema de predicación: una confusión que, como ya veis, se nos muestra bastante parecida a la que hace un rato hemos visto a propósito de ‘yo’ y ‘el Yo’.

Podríamos mencionar también, aunque sea muy brevemente, los usos ya directamente políticos del término ‘sujeto’: pues aquí ‘sujeto’ quiere decir, en un principio, súbdito, el que está sometido o sujeto a otro; este es el sentido primitivo, que encontraréis, por ejemplo, en una de las coplas atribuidas a Jorge Manrique: “De libres, francos y esentos / nos hecimos tributarios / y sujetos”. Pero, por el otro lado, se habla del sujeto también, y sobre todo, en el sentido exactamente opuesto, como de algo o de alguien que está dotado de libertad, de autonomía, de soberanía. Es la contradicción más descarada, pero también la más reveladora de las funciones políticas de esa confusión: el súbdito, el sometido, tiene que creerse que es libre, autónomo y soberano, dueño de sí mismo cada uno como individuo, y todos juntos, el pueblo soberano, el sujeto de soberanía; esa es la ilusión fundamental para que pueda funcionar precisa-

---

5 Un lúcido y pertinente análisis crítico de la noción de ‘sujeto’ de la gramática tradicional ofrece A. García Calvo, *De la construcción (Del lenguaje II)*, Lucina, Zamora, 1983, pp. 446s.; cf. id., “Sobre el Sujeto”, en Vicente Sanfélix Vidarte (coord.), *Las identidades del sujeto*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pp. 141-148.

mente como un buen súbdito, un buen sujeto dentro del sistema de dominación que lo tiene sometido.

## **El sujeto en filosofía**

Pero no vamos a entretenernos mucho ahora con esas observaciones demasiado evidentes; pasemos ya a lo que propiamente aquí nos interesa, que es la cuestión del sujeto en filosofía. Supongo, de todas maneras, que ya estáis viendo que la contradicción de fondo viene a ser muy parecida a la que hemos visto para los usos políticos y gramaticales del término: pues, por un lado, se supone que el sujeto es aquello que actúa, que sabe, que conoce, y que como tal se opone claramente a todos los objetos sobre los que actúa o que conoce; pero, por el otro lado, parece que los mismos filósofos, por lo general, no se libran de la tentación de querer concebir a ese sujeto a su vez también como una especie de objeto, por lo menos como un objeto de saber, como algo de que se puede hablar y saber qué es. Pero eso es, desde luego, imposible; es un contrasentido evidente. El sujeto, yo, que era, por definición, aquello para lo cual algo puede ser un objeto, no puede concebirse a su vez como un objeto sin convertirse en lo contrario de lo que era. Es otra perogrullada, pero vale la pena insistir en eso: el sujeto no puede hacerse objeto sin dejar de ser sujeto; si intentamos concebirlo como un objeto, ya no es el sujeto lo que concebimos; el sujeto se nos ha escapado de entre las manos<sup>6</sup>.

Claro está que yo puedo también concebirme a mí mismo, a mi persona, como un objeto, como una cosa más de las que encuentro en el mundo: saber que soy Fulano de Tal, con tales y tales características; incluso puedo formar-me un concepto de un sujeto pensante en general, o de 'el Yo', como decíamos. Pero en cualquiera de esos casos, es evidente que esa cosa que yo pienso, ese objeto ya no soy yo que lo estoy pensando. Lo que he hecho es desdoblarme imaginariamente en dos: el que piensa y el otro, que es el objeto de su pensamiento. Eso es posible, desde luego; se hace a cada paso. Lo que no es posible es que esos dos sean uno y el mismo, porque el que piensa, aquel para quien el objeto es objeto, no puede ser a la vez objeto del mismo acto de conciencia con que lo está pensando. Luego, por supuesto, puede ser objeto

---

<sup>6</sup> En esa evidencia insistió con justeza Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, I, § 2): "Aquello que todo lo conoce y por nadie es conocido es el *sujeto* (...). No lo conocemos nunca, sino que es ello justamente lo que conoce allí donde se conozca algo".

de otro pensamiento; pero con eso estamos otra vez con lo mismo: el que pensará ese otro pensamiento será otra vez otro, y así indefinidamente<sup>7</sup>.

Eso es lo que pasaba por alto Hegel cuando definía la conciencia de sí como la “conciencia de la diferencia como inmediatamente superada”, y lo justificaba diciendo: “Yo me distingo de mí mismo, y en ello es inmediato para mí que ese distinto no es distinto”<sup>8</sup>. Pues yo puedo, desde luego, pensar también el Yo pensado –ese Yo que yo pensaba como distinto de mí mismo– como idéntico con el otro que lo pensaba; pero eso sería, en todo caso, otro acto de pensamiento, en el que tomo al Yo pensante del pensamiento anterior a su vez como objeto; y el que piensa esa identidad será forzosamente otro distinto de los otros dos. Y para pensar que este tercer pensante es a su vez el mismo que los dos primeros, hace falta otro acto de pensamiento, y así seguido, indefinidamente. Ya veis que esa identidad del Yo pensante y del Yo pensado nunca puede ser algo que esté dado “inmediatamente”, como quería Hegel. El truco de su argumento estaba, desde luego, en dar por supuesto que no hay más yo que ‘el Yo’, el Yo sustantivado, conceptual, que es objeto de pensamiento; lo cual es, evidentemente, desconocer la función que los índices mostrativos como ‘yo’ están cumpliendo efectivamente en el lenguaje, como decíamos al principio.

Así tenemos, pues, que esa pretensión de conocerme a mí mismo queda condenada, como decía Ryle, a la “penúltimidad eterna”<sup>9</sup>: nunca el Yo pensado puede coincidir realmente con el que lo piensa. O para usar la comparación de Natorp, que luego hizo suya Wittgenstein en el *Tractatus*: así como el ojo no puede verse a sí mismo, sino, en todo caso, su imagen en el espejo, así la conciencia, el sujeto, yo, no puede conocerse a sí mismo, sino solamente su reflejo en el objeto<sup>10</sup>.

---

7 Esa paradoja era ya familiar a las antiguas filosofías de la India: la escuela *çai*va razonaba, según refiere Mâdhava-âcârya, en el *Sarva-darshana-samgraha* (“Resumen de todas las doctrinas”, del siglo XIII, cit. por P. Deussen, *Geschichte der Philosophie*, I, 3, p. 318), que “si nuestra alma es cognoscible, entonces el que la conozca debe ser otro, y debería haber una tercera alma para conocer a su vez a esta otra”.

8 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Wessels-Clairmont, Meiner, Hamburgo, 1988, pp. 117-118.

9 “A higher order action cannot be the action upon which it is performed. So my commentary on my performances must always be silent about one performance, namely itself, and this performance can be the target only of another commentary. Self-commentary, self-ridicule and self-admonition are logically condemned to eternal penultimacy” (Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londres, 1949, p. 195).

10 “Así como la retina del ojo no puede verse literalmente a sí misma, sino a lo más a su imagen reflejada en el espejo, así la conciencia no puede propiamente ser a su vez consciente de sí misma, sino tan sólo, por así decir, a través de su reflejo en el contenido” (Paul Natorp, *Allgemeine*

En eso había insistido ya Kant, cuando distinguía cuidadosamente entre el sujeto empírico, es decir, la persona de uno, que, como un objeto más del mundo que es, también se puede conocer como cualquier otro objeto, por un lado, y, por el otro, lo que él llamaba el sujeto trascendental, que es propiamente aquel que conoce, y que, por eso mismo, no puede ser conocido, ni puede ser un objeto, justamente porque es lo que “debo presuponer para conocer, en general, un objeto”<sup>11</sup>. A ese sujeto trascendental no se le puede conocer porque es lo que en cualquier conocimiento ya está pre-supuesto, supuesto de antemano, como su condición de posibilidad, como una condición previa para que se pueda conocer algo, e incluso para que haya objetos que conocer. En este sentido, dice Kant que ese sujeto trascendental, ese Yo que piensa, no es ni siquiera propiamente un concepto, sino “una expresión vacía de todo contenido”, que se puede aplicar a cualquier sujeto pensante<sup>12</sup>.

Eso es lo más cerca que ha podido llegar la filosofía a reconocer lo que el lenguaje corriente viene diciendo desde siempre: que yo es cualquiera, cualquiera que habla; y cuando se habla de ello, ya no soy yo de quien se habla. Eso en Kant está bastante claro: al sujeto, ‘yo’, no se le puede conocer, porque es él quien conoce, o ella, o ello: aquello que en todo conocimiento, en todo pensamiento, ya está supuesto de antemano; en ese sentido es sujeto, *subiectum*, lo que subyace o lo que está supuesto.

Y, sin embargo, Kant, por otra parte, parece dar por supuesto –por desgracia, podríamos decir– que eso que está supuesto es simplemente lo mismo que la mente humana o el alma, el *Gemüt*, que podemos traducirlo más o

---

*Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Mohr-Siebeck, Tubinga, 1912, p. 30). “¿Dónde se percibe en el mundo un sujeto metafísico? Dices que sucede en este caso exactamente igual que con el ojo y el campo visual. Pero el ojo realmente *no* lo ves. Y no hay nada *en el campo visual* que indique que es visto por un ojo” (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), 11ª ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1976, 5.633).

11 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*), A 402.

12 “No podemos fundar la misma [la psicología trascendental] en otra cosa que no sea la simple representación, de por sí vacía de todo contenido, ‘Yo’, de la que no se puede decir ni tan siquiera que sea un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos. Mediante ese Yo, o Él, o Ello (la cosa) que piensa, no se representa nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que son sus predicados, y del cual, por separado, jamás podemos tener el menor concepto; en torno al cual, por ende, vamos dando vueltas en un círculo perpetuo, por cuanto debemos siempre ya servirnos de su representación para pronunciar cualquier juicio acerca de él; incomodidad ésta que es inseparable del asunto, porque la conciencia en sí no es una representación que distinga algún objeto particular, sino una forma de la representación en general en tanto que haya de llamarse conocimiento” (*KrVA* 345-346 / B 404-405).

menos por ‘alma’ o ‘mente’ (hay quien lo traduce por ‘psiquismo’, que tampoco es inexacto, salvo que es un tecnicismo, cuando *Gemüt* es una palabra del lenguaje corriente). Kant da por sentado de alguna manera que el sujeto, lo que está supuesto, es la mente humana; y eso, desde luego, ya se presta a la crítica. Podemos preguntar por qué las funciones mentales de esa especie de mamíferos que somos habrían de ser menos asequibles al conocimiento científico que los árboles, o los átomos, o las galaxias, o cualquier otro objeto del mundo físico. Puede ser algo más complicado, sí; pero no hay mucho fundamento para creer que sea en principio inaccesible al conocimiento; que sea algo que, por su propia esencia, no puede ser nunca objeto de ningún conocimiento<sup>13</sup>.

Esa viene a ser, más o menos, la actitud que hoy en día prevalece en los ámbitos científicos, en las ciencias cognitivas y las llamadas neurociencias, y que puede resumirse así: para conocer el sujeto, solo tenemos que estudiar el cerebro humano y su modo de funcionamiento; lo cual es una tarea difícil, complicada, ciertamente, pero que no es en principio distinta de cualquier otro tipo de investigación científica<sup>14</sup>.

Contra esa postura, desde luego, no es una táctica eficaz buscar argumentos para demostrar que la mente humana es un tipo de objeto muy especial, muy sublime o escurridizo, o muy reactivo a las pesquisas científicas: algo, como suelen decir, irreducible a las competencias de las ciencias físicas. No es buena táctica, aunque es, desgraciadamente, la que, hoy por hoy, suelen adoptar la mayoría de los críticos de la postura científicista dominante<sup>15</sup>: de ahí todo el

---

13 Nietzsche vaticinaba ya que, en un futuro dominado por la ciencia, los problemas del conocimiento que atormentaban a la metafísica quedarían encomendados a “la fisiología y la historia evolutiva de los organismos y de los conceptos” (*Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 10, en *Werke*, ed. K. Schlechta, 6ª ed. Hauser, Munich, 1969, I, p. 453). De esa reflexión –que, después de Darwin, parece imponerse como evidente– parten las llamadas epistemologías evolutivas de K. Lorenz, Vollmer, Popper y otros.

14 “Mental phenomena are caused by neurophysiological processes in the brain and are themselves features of the brain (...). The mental state of consciousness is just an ordinary biological, that is, physical feature of the brain” (John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, 1992, pp. 1 y 13). “Consciousness is a physical, biological phenomenon, like metabolism or reproduction” (Daniel C. Dennett, *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, MIT Press, Cambridge, 2005, p. 57).

15 Así, por ejemplo, Thomas Nagel, “What is it like to be a bat?”, *Philosophical Review* 83 (1974), 435-450, vindica la peculiar “essence of the inner world” (p. 445). En la misma línea de argumentación, Frank Jackson, “Epiphenomenal Qualia”, *Philosophical Quarterly* 32 (1982) 127-136, escribe: “Tell me everything physical there is to tell about what is going on in a living brain (...), you won’t have told me about the hurtfulness of pains, the itchiness of itches, pangs of jealousy, or about the characteristic experience of tasting a lemon, smelling a rose, hearing a loud noise or

debate de los últimos años sobre si la mente es lo mismo que el cerebro, o si acaso es algo más misterioso o más etéreo o más sublime, que en fin de cuentas nadie sabe muy bien qué puede ser.

Por mi parte, creo que es un debate inútil, porque parte de un problema mal planteado desde el principio; pues lo que se ha perdido de vista es que ese problema del sujeto, tal como lo formulaba Kant, no consistía en descubrir unos hechos acerca de un tipo de objeto especialmente misterioso o escurridizo llamado ‘mente’ o ‘sujeto’ o ‘conciencia’, sino el problema, mucho más elemental, de entender qué es lo que tiene que estar supuesto para que haya objetos o hechos, en general; y eso ya no es un problema físico ni científico, sino metafísico.

Para entender eso un poco mejor, conviene recordar brevemente la proclamación inaugural del sujeto moderno, el *Cogito* cartesiano: del hecho de que pienso, *cogito*, se deduce que yo soy, que yo existo (*ergo sum, sive existo*). Supongo que no cuesta mucho trabajo darse cuenta de que la necesidad aparente de esa conclusión es, en verdad, una necesidad puramente gramatical o, más precisamente, idiomática: a saber, la regla que manda, en nuestras lenguas, que los verbos como ‘pensar’ o *cogitare*, cuando funcionan propiamente como tales verbos, requieran un complemento gramatical de agente (eso que en la gramática escolar suele llamarse, de manera más bien confusa, como hemos visto, el sujeto gramatical); un complemento, ‘yo’ en este caso, que, como decíamos, no es propiamente un nombre de nadie ni de nada (que no es una palabra con significado, de las que sirven para hablar de cosas o realidades), pero que Descartes toma aquí sin más como si de verdad estuviera significando algo, y por tanto pudiera usarse más o menos como un sinónimo de ‘alma’ o ‘sustancia pensante’ y cosas por el estilo.

Es el truco que os decía al principio: confundir lo que es ‘yo’ con lo que es ‘el Yo’. No quiero volver ahora sobre eso; más bien quiero llamaros la aten-

---

seeing the sky (...). Nothing you could tell of a physical sort captures the smell of a rose, for instance” (p. 127); cf. también J. Levine, “Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”, *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), 354-361 (el argumento no es novedoso: cf. Leibniz, *Monadología*, § 17; É. Meyerson, *Identité et réalité*, 5ª ed. Vrin, París, 1951, pp. 328, 335). Pero ese género de irreducibilidad no es privilegio de los fenómenos “mentales”, sino que puede atribuirse asimismo a los objetos físicos del lenguaje corriente: “Beliefs, desires, perceptions, rocks rolling towards the ground, storms brewing etc. are not subject to scientific laws (...). Uncontroversially, science does not try to capture the content of ordinary discourse” (N. Chomsky, “Naturalism and Dualism in the Study of Language and Mind”, *International Journal of Philosophical Studies* 2, 1994, 181-289, en la p. 194; cf. id., “Language and Nature”, *Mind* 104, 1995, 1-62).

ción sobre el primer paso del argumento: la supuesta necesidad del complemento mismo. No está de más recordar aquí la sugerencia ingeniosa de Lichtenberg de que ese verbo ‘pensar’ se debiera usar más bien a la manera de los impersonales, diciendo “Piensa”, *Es denkt*, como quien dice “Llueve” o “Relampaguea”<sup>16</sup>. Y, efectivamente, parece que algo así se da en algunas lenguas del Cáucaso, por ejemplo, en las que no hay más verbos que los impersonales, y lo que nosotros llamaríamos el agente se indica, si hace falta, mediante un complemento instrumental en caso oblicuo<sup>17</sup>: en esas lenguas seguramente el argumento de Descartes ya no sonaría tan plausible, a primera vista, como nos suena a nosotros.

Lo que el argumento demuestra, pues –en verdad, aunque no tal vez en la intención de su autor–, es simplemente eso: que se está pensando, que hay pensamiento<sup>18</sup>. El sujeto cuya presencia el argumento demuestra no es otro que el pensamiento mismo: eso que los griegos llamaban *lógos*, razón o lenguaje, y que es quizá lo único que de verdad podría merecer ese título de ‘sujeto’, *subiectum*, entendido literalmente como aquello que en todo pensar –en todo hablar, hacer, conocer...– ya está pre-supuesto.

---

16 “Se debería decir ‘Piensa’ como se dice ‘Relampaguea’. Decir *Cogito* ya es demasiado, en cuanto se traduzca ‘Yo pienso’. Suponer el Yo, postularlo, es requerimiento práctico” [‘*Es denkt*’, *sollte man sagen, so wie man sagt: ‘Es blitzt’*. *Zu sagen ‘cogito’, ist schon zu viel, so bald man es durch ‘Ich denke’ übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis*] (Georg Christoph Lichtenberg, *Gedankenbücher. Eine Auswahl aus den Aphorismen in zeitlicher Folge*, ed. Franz H. Mautner, Lambert Schneider, Heidelberg, 3ª ed. 1984, p. 250; cf. también Bertrand Russell, *Historia social de la filosofía III. La filosofía moderna*, trad. cat. Edicions 62, Barcelona, 1996, p. 95).

17 El hecho ha sido descrito, para el udino y el kiurino, por I. I. Meshchaninov, “Iazyk i pamiatniki materialnoi kulturny”, *Karlu Marksu Akademia Nauk* 1933, 525-546, cit. por J. B. Marcellesi y B. Gardin, *Introducción a la sociolingüística*, cast. Gredos, Madrid, 1978, p. 94.

18 Así G.E.M. Anscombe, “The First Person”, en Samuel Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 45-65, recuerda oportunamente que, para Descartes, la esencia de la *res cogitans* es “nothing but thinking. The thinking that thinks this thought – that is what is guaranteed by ‘cogito’” (p. 58); cf. John Campbell, “What Is It To Know What ‘I’ Refers to?”, *The Monist* 87 (2004), 206-218: “If the subject is capable of representing only her own thoughts, then it would not be right to suppose that the subject has the thought ‘I am thinking’, since she cannot run different values through the position occupied by ‘I’. Rather, the subject has only the implicitly viewpointed representation, ‘there is thinking’” (p. 207). Léon Brunschvicg (*Descartes*, Rieder, París, 1937, p. 33) había advertido ya que “le véritable sujet du *Je pense*, c’est, pour un cartésianisme non systématiquement restreint, la pensée elle-même”; aunque admite que, para un cartesianismo así entendido, “rien ne sera moins cartésien que d’exprimer l’expérience du *cogito* par l’affirmation de la *res cogitans*, chose pensant, symétrique de la *res extensa*” (ib. p. 36).

Pero hace falta dar todavía un paso más; pues parece que no hay mucho motivo para creer que eso que llamamos razón, inteligencia, *lógos*, sea patrimonio exclusivo nuestro, de ‘el Hombre’ y de su mente o su conciencia: más bien hemos de pensar que algún modo de inteligencia o razón está operando también en las cosas mismas, en la *rerum natura* en general, en cualquier parte en donde haya alguna manera de orden o de organización, y que nuestra razón humana no es más que un caso particular de esa razón general y común a todas las cosas.

Así más o menos decía Heráclito (fr. 1 D-K) que todas las cosas se producen según esa razón, que es común a todos, y que solo aparece como propia de alguien a la ceguera y la ilusión de los muchos que creen que tienen una inteligencia propia y privada suya, una *idíe phrónesis* (fr. 2); pero luego también añade, en otro fragmento, que la razón, lo inteligente, dice, *tò sophón*, también está “separado de todas las cosas” (fr. 108): el *lógos*, como es aquello que da su ser a las cosas, lo que las hace ser lo que son, no puede ser él mismo a su vez una cosa más entre las cosas, porque él es la condición más elemental para que haya, en general, cosas. Y, sin embargo, nosotros, por lo visto, padecemos esa necesidad contradictoria de hablar también de eso, de ponerle nombre (como aquí estamos haciendo al llamarlo *lógos* o razón o sujeto o como sea) y, con eso, tratarlo como si fuese un objeto más –Heráclito era muy consciente de esa contradicción cuando decía que lo inteligente “no quiere y quiere que se le diga nombre de Zeus” (fr. 32)–; y así, de condición de ser de los entes que era, pasa a concebirse como el ente verdadero, el *ens realissimum*, que decían los teólogos medievales, la realidad primera y fundamental.

En otros tiempos, esa realidad primera era Dios; para los modernos, viene a ser “el Hombre”, el sujeto, la mente humana, con todos los enredos y todas las contradicciones que eso trae consigo, y que hemos empezado a ver a lo largo de esta sesión.



Dedos virginales