

Debería admitirse, a pesar de tantas y tantas argumentaciones de cuño historicista, que la revelación de la génesis y constitución histórica de un genuino problema filosófico no lo convierte en menos acuciante y perenne. Rorty comenzaba su ya clásica obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* con un capítulo titulado «La invención de la mente», pero el no menos clásico libro de Bruno Snell *El descubrimiento del espíritu* (hoy diríamos «mente») ya había establecido firmemente que «descubrimiento», en tales asuntos, no refiere ni al toparse con algo preexistente ni tampoco a una mera «invención». Se descubre algo que preexiste al descubrimiento, pero no bajo la forma en que, tras ello, se da a la reflexión, en este caso como problema sobre la naturaleza de lo espiritual o sobre la naturaleza de lo mental. Sin duda, lo descubierto en el pensar europeo con los griegos, a lo que Snell presta atención, está lejos del problema de la mente que preocupa a Rorty y que adquiere su primera expresión en la filosofía cartesiana. En este último ven la luz ciertas intuiciones que, preexistentes, anteriores en esencia y constitutivamente a los principios filosóficos bajo los cuales Descartes las codifica, marcan un inicio, la génesis histórica del «espacio de lo mental» en cuanto espacio de la subjetividad.

Filosofar es un modo de habérselas con el atractivo de tales intuiciones, poderosas y configuradoras igualmente de un sentido para la experiencia vital y el existir mismo. El misterio de tales intuiciones es que, por un lado, no pueden ser negadas, desterradas; pero, por otro lado, son fuente de conflictos, causa primera de enredos y confusiones. De ahí procede la necesidad de un esfuerzo filosófico por la elucidación o aclaración, bien sea en forma de desenmascaramiento histórico, bien en forma de análisis de esencias, de conceptos o de lenguajes. Y no podía ser de otro modo en el caso de la mente y la subjetividad: hechos obvios de la experiencia de nosotros mismos parecen entrar en conflicto genuino con lo que Sellars llamaba la imagen científica del mundo. Las intuiciones se imponen en la experiencia; la actividad teórica de la ciencia se enfrenta, en constante tensión, a la aparente evidencia de tales hechos intuitivos. El objetivo del filósofo es ofrecer una visión sinóptica (Sellars, de nuevo) en la que el conflicto –cualquier conflicto– se torne equilibrio, coherencia mediante la reflexión.

En este esfuerzo del pensamiento, la disponibilidad de un conglomerado de *metáforas*, para muchos la verdadera fuente de los enredos, ha de servir para avanzar en la comprensión de cómo se ha constituido el problema de la mente y

la subjetividad, y cómo podría caminarsse hacia su resolución. Las metáforas, en cuanto herramientas del pensamiento, despejan el terreno para dejar aparecer un núcleo de verdad que aún se escapaba entre las tejidas mallas de la red conceptual del filósofo. Hablar del «espacio de lo mental» es una metáfora más, seguramente la más perturbadora y al tiempo seductora, que sugiere inmediatamente la posibilidad de distintas regiones del ser sometibles a la investigación, una delimitación territorial, una «definición», y una serie de rasgos distintivos y propios del mismo. En la serie de principios que Descartes extrajo del descubrimiento reflexivo de estas intuiciones básicas de la experiencia humana, se destaca esta delimitación de un espacio interno donde la vida se rige por sus propias leyes autónomas, un especial dominio ontológico, caracterizado por rasgos como la transparencia, la conciencia introspectiva, el privilegio epistémico (incorregibilidad e infalibilidad). Tal es el ámbito de la *subjetividad* interiorizada, cuya apertura al mundo, al espacio externo, está ahora ya en entredicho, es radicalmente problemática. Toda oscilación provocada por el esclarecimiento de intuiciones básicas genera una reordenación de lo que es problema filosófico y del modo en que se va a comprender y a formular desde entonces. La metáfora del espacio interno, como se ha encargado de destacar recientemente John McDowell, ha permeado buena parte de los problemas filosóficos, desde la epistemología a la metafísica y, hoy en día, también dentro de la semántica.

Tal constatación no impide –por el contrario, alienta– una revisión y renovación continuada de la agenda y enfoques propios de la filosofía de la mente. El siglo xx significó, en muchos aspectos y desde muy diversas tradiciones, una revitalización de las cuestiones ligadas a la naturaleza de la subjetividad, bien para constatar su defunción filosófica, bien para profundizar en temas caros a la tradición (mente-cuerpo, intencionalidad, conciencia, autoconciencia, etc.) desde perspectivas más o menos ligadas al desarrollo de las ciencias. Este primer número de la nueva época de la revista *Azafea* se plantea servir de botón de muestra, en ningún caso exhaustivo, de la diversidad y complejidad de los temas y enfoques desde los cuales se discute filosóficamente la naturaleza de la mente y de la subjetividad.

Quizá sea el requisito «metodológico» de prestar atención creciente a los resultados derivados de las distintas ciencias el que haya marcado una buena parte de la formulación de los problemas durante el siglo xx. A pesar del rechazo radical del psicologismo y naturalismo que animó a buena parte de las tradiciones filosóficas en los inicios de siglo, con los años la recuperación de un sano naturalismo permitió revisar la tarea conceptual que estaba asociada a lo que Eduardo Rabossi, en su contribución a este volumen, denomina «Concepción canónica de la filosofía». Se convierte en un problema en sí mismo determinar la agenda y el dominio de la filosofía de la mente en continuidad con una filosofía de la psicología cuya pretensión es la discusión conceptual sobre la posibilidad de la psicología como ciencia *de la mente* (no sólo de la conducta). La postura adoptada por Rabossi, en clara línea naturalista y con cierto resabio wittgensteiniano (al propugnar un análisis del uso del lenguaje mental), se delinea mediante un posicionamiento ante el estatuto

que ha de jugar la «psicología popular» (a fin de cuentas, la sistematización cotidiana de las intuiciones sobre la naturaleza de la mente) dentro de una psicología científica que ha establecido un genuino «interfaz» con la reflexión filosófica.

Desde dentro de una tradición fenomenológica que la autora denomina «continente sumergido», Roberta de Monticelli traza también a grandes rasgos una tarea y un dominio para la psicología. El punto de partida lo ofrece una fenomenología de la persona que atiende, ante todo, a las dimensiones afectivas y cuyo objetivo es dar un sentido a la realidad de la persona frente a su exclusión, bien ontológica, bien metodológica, en buena parte de las reflexiones sobre la subjetividad. Responde a la paradoja de la subjetividad anunciada por Husserl, la imposibilidad de darse, experimentarse, al mismo tiempo como sujeto y objeto del mundo, una paradoja que se ha manifestado diversamente a lo largo del siglo. Por su parte, la psicología ha de prestar atención no sólo a las funciones psíquicas sino también a la vida personal, al conocimiento del sí mismo adquirido tanto en una búsqueda existencial como a través del propio conocimiento psicológico. En ello desempeña ahora un papel esencial el estudio de los fundamentos de la psicología del sentido común y el darse de la persona en vivencias específicas y en experiencias de sí, allí donde se implica la *profundidad* del ser propio, la experiencia afectiva.

En el núcleo de la psicología cotidiana se encuentra la capacidad para las atribuciones mentales, para la comprensión de los demás y de uno mismo como agente intencional. El trabajo de Antoni Gomila articula una concepción original sobre la constitución y génesis de tal capacidad de atribución desde una perspectiva de segunda persona. Más allá del enfrentamiento entre las así llamadas «teoría teoría» y «teoría de la simulación» de la atribución, y de las clásicas perspectivas de primera persona (que enfatiza los fenómenos de la conciencia y la autoconciencia) y de tercera persona (que se limita a un punto de vista objetivo y externo), Gomila detecta peculiaridades de la atribución que se generan en las situaciones de interacción personal, donde son frecuentes las atribuciones mentales recíprocas (en concreto, señala la importancia de la comprensión emocional). Tal perspectiva desde el «tú» indica cómo la atribución refleja mi relación con aquella persona a la cual hago la atribución: según el autor, tal perspectiva es la perspectiva natural y espontánea de nuestras interacciones y, dado el carácter radicalmente social de toda atribución, funda la posibilidad misma de comprender a los otros intencionalmente.

Son, sin duda, los temas más tradicionales (de raigambre más metafísica) los que han sufrido un empuje y un aliento importante al contrastarse con la posibilidad de una ciencia de la mente. No podía ser de otro modo a la hora de tratar el problema mente-cuerpo y la naturaleza de la conciencia (al menos, en lo que concierne a los aspectos *cualitativos* de la experiencia). Jaegwon Kim ha sido, sin duda, uno de los autores que, desde una robusta reflexión metafísica y tomando prestadas las herramientas de la filosofía de la ciencia, ha revisado en sus innumerables vertientes, versiones y posturas el problema mente-cuerpo y las soluciones que día a día se multiplican en la literatura. La traducción de su artículo «El problema mente-cuerpo tras 50 años» permite ofrecer a los lectores en español un

repaso (preciso y original) a las contribuciones y conceptos más significativos. Al tiempo presenta, en líneas generales, argumentos a favor de un materialismo reductivo para el caso de las propiedades intencionales, un tipo de fisicalismo que, a partir de una revisión profunda de los modelos tradicionales de reducción, ofrece una propuesta sobre la funcionalización de propiedades aplicable a la intencionalidad de lo mental. Desde su punto de vista, la cuestión de los *qualia* (la conciencia fenoménica) y el problema de la causación mental son los rompecabezas no tratables directamente desde una posición funcionalista, aunque su contribución apunta a una discreta retirada al dominio del epifenomenalismo en este punto.

El artículo de Diana Pérez toma en serio la posibilidad de ofrecer una concepción naturalista sobre los *qualia*. Para ello, proporciona, en primer lugar, una caracterización de los estados cualitativos de conciencia en lo que han sido sus rasgos principales (aparentemente, son propiedades intrínsecas, inefables, radicalmente subjetivas y a las cuales tenemos un acceso epistémico privilegiado); y, tras delimitar un completo cuadro de posiciones que van desde el eliminativismo al dualismo, dibuja una estrategia que parte de un análisis del «juego del lenguaje mentalista» y da cuenta de los rasgos constitutivos de los *qualia* desde las atribuciones codificadas en nuestro lenguaje mental ordinario. Los *qualia* aparecen, dentro del mundo físico, como rasgos claramente dispensables una vez que descubrimos cómo funcionan en tales atribuciones.

Dentro de las cuestiones más debatidas en la filosofía de la mente ha ocupado un lugar privilegiado la naturaleza del contenido intencional de los estados mentales. Y, sin duda, ha sido la orientación semántica de la discusión la que ha dominado el escenario. Por ello, se hacía necesario no olvidar los problemas en torno a las relaciones pensamiento-lenguaje, que Juan José Acero trata con minuciosa precisión en su artículo «Intencionalidad y significado: seis problemas de la relación entre el pensamiento y el lenguaje». En él, el lector podrá descubrir cómo la naturaleza de los vínculos entre el contenido intencional de los estados mentales y el contenido del lenguaje (significado) puede ser abordada desde las perspectivas abiertas desde seis problemas diferentes: qué tipo de intencionalidad es primitiva y cuál derivada, en qué sentido el lenguaje *expresa* el pensamiento, qué tipo de complejidad psicológica hay que suponer a un hablante/intérprete de una lengua, la independencia o no del contenido mental de las competencias lingüísticas de los hablantes, el papel del lenguaje en la individuación del contenido del pensamiento en general y el mecanismo que hace posible que el lenguaje sea expresión del pensamiento.

Hacer justicia a toda la riqueza y a todas las dimensiones que el problema de la mente y de la subjetividad ha generado durante la modernidad es imposible en un volumen como éste. Tras el descubrimiento cartesiano, la transformación filosófica fue tan profunda que, a partir de entonces, los debates sobre la «subjetividad» colorean la discusión filosófica general. Pero entre los aspectos más destacados está, sin lugar a dudas, la recepción del problema cartesiano del «yo» y de la «subjetividad» en la tradición idealista alemana. Si, desde diferentes lugares, se ha insistido en una desaparición del «yo» y de la «subjetividad» de un mundo objetivo, de

hechos, la tradición que parte de la obra de Kant y se desarrolla en las filosofías de Fichte, Schelling o Hegel diseña teorías clásicas de la subjetividad y la autoconciencia. El artículo de Klaus Düsing logra ofrecer un cuadro sinóptico de tal historia y de los problemas a los que hacía frente. A partir de los problemas kantianos para definir un principio de apercepción pura y, sobre todo, para conectarlo con la existencia misma del yo (quizá superable a través de la actividad de la imaginación como autoafección), K. Düsing esboza las teorías fichteanas del «Yo» y su cuadro de una historia sistemática de la autoconciencia que encontrará su máxima expresión en la filosofía hegeliana. Este somero acercamiento a las teorías clásicas del idealismo se completa con una amplia reseña crítica de contribuciones recientes, dentro de la literatura analítica sobre todo, a la clarificación del principio de apercepción: Diego Lawler recoge los distintos problemas interpretativos y las diversas líneas de lectura hoy en día en boga sobre la autoconciencia en Kant.

Pero las experiencias del «yo» no se dan sólo bajo la forma de autoconocimiento o autoconciencia. Si la filosofía, desde Sócrates, se presenta como una manera de conocimiento de sí, éste se experimenta especialmente como una especie de «cuidado de sí». El texto de Ángel Gabilondo, tomando como punto de partida el «aprender con la muerte de Sócrates», recoge toda esta experiencia de la subjetividad que se da paradójicamente como una experiencia de la muerte. Aprender a morir es el ejercicio filosófico fundamental, una técnica de sí que permite ofrecer una imagen diferente sobre la propia vida, un ejercicio alegre y saludable, cuyo objetivo es la procreación de «imágenes de verdad y virtud». Deambulando por entre los diálogos de Platón y una cierta interpretación heideggeriana de su obra, el autor nos descubre la necesidad de que, en este ejercicio del morir, se produzca una transformación de la mirada del alma para cumplir ese cultivo de la verdad.

Las concepciones de la subjetividad representan igualmente imágenes del hombre y trasuntos de las identidades en las que vivimos. La contribución de Francisco Jarauta a este volumen se pregunta por una posible utopía (imaginación, proyección y construcción) para la vida humana ante las transformaciones de las complejas, globales y reflexivas sociedades modernas. En su búsqueda descubre que las culturas afirman su identidad política y poéticamente mediante una construcción del «rostro del otro». La figura emblemática de Ulises, nuclear en la *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer-Adorno) como historia de la autoconciencia, le sirve de hilo conductor para descubrir la naturaleza dramática del viaje en que consiste la experiencia vital humana. Ulises se aparecerá bajo las formas de *hombre-frontera*, en que descubre al otro e inaugura un saber ético aún indefinido, *hombre-memoria*, en que se resquebrajan las señas identitarias de lo más familiar, y, finalmente, *hombre-ético*, en que el renovado viaje en un mar de la existencia, implicado en el vivir y en su fracaso (naufragio), se hace bajo la clara conciencia de una nueva mirada, de una percepción transformada, de la propia identidad sometida ahora al reconocimiento inaplazable del otro.

Habría sido pretencioso por nuestra parte haber querido recoger, ni siquiera en sus lineamientos más generales, las radicales implicaciones que el debate sobre la

subjetividad y la mente tiene para la filosofía moderna. La breve crónica (informal, como la denomina su autor) de algunos libros sobre mente y sujeto que realiza Cirilo Flórez tiene la aspiración de llenar algunas de las lagunas que necesariamente habían de quedar a la vista. El comentario nos dirige desde consideraciones sociológicas referentes a los procesos de racionalización y subjetivización de la modernidad (con su reconfiguración de las categorías de individuo, sujeto y yo) hacia diagnósticos, más o menos prematuros de su desaparición como la constatación de un «sujeto imposible» (Eco) o un «sujeto precario» (Lyotard), pasando por, y deteniéndose en, la tradición strawsoniana y su revigorización del kantismo, las contribuciones recientes de John McDowell a repensar el espacio de lo mental como espacio de las razones, la constitución del sujeto dentro del espacio moral (Taylor) o las formas de su construcción a través del relato (Ricoeur).

Pretender exhaustividad en un tema central como el que nos ocupa habría significado caer en una incontinencia del pensar de la que difícilmente se libera la reflexión en nuestros días. Menos aún deben tomarse a la ligera los artículos que siguen, como incitaciones y sugerencias para el libre vagar de la imaginación. La diversidad de enfoques y de problemas ha de sugerir menos una radical falta de unidad del pensar filosófico en los inicios del siglo XXI que la necesaria e ineludible diversidad del mismo cuando está en juego el experimentarse a uno mismo, en esa dialéctica del distanciamiento y de la proximidad en que consiste la reflexión filosófica en su búsqueda del yo como subjetividad.

Jesús VEGA ENCABO