



**Universidad de Valladolid**



**EL YO, ¿REALIDAD O FICCIÓN?**  
**UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICO-PSICOLÓGICA AL**  
**PROBLEMA DE LA IDENTIDAD Y LA INFLUENCIA DEL**  
**ENTORNO.**

TRABAJO DE FIN DE GRADO. GRADO EN FILOSOFÍA.

David Peral Guaza.

Tutor: Sixto J. Castro.

## ÍNDICE.

Introducción.....	4
Capítulo primero. Hacia una definición de identidad.....	6
1. Concepto de identidad y nociones generales.....	6
2. Noción de identidad en la historia de la filosofía.....	9
2.1. René Descartes: Identidad como <i>res cogitans</i> .....	9
2.2. John Locke: la identidad concienical.....	11
2.3. David Hume y su crítica del <i>yo</i> .....	12
2.4. Immanuel Kant: el <i>yo empírico</i> y el <i>yo trascendental</i> .....	13
2.5. La identidad desde la filosofía analítica.....	14
2.6. Materialismo eliminativo.....	16
2.7. La identidad narrativa de Paul Ricoeur.....	17
3. La noción de identidad desde la psicología.....	20
3.1. Formación del concepto del sí mismo y la identidad desde la psicología evolutiva.....	21
3.2. La identidad desde el psicoanálisis. Segunda tónica: el <i>Yo</i> , el <i>Ello</i> y el <i>Super-yo</i> . Sigmund Freud.....	23
3.3. La identidad desde la psicología social.....	26
3.3.1. Erik H. Erikson.....	26
3.3.2. William James.....	27
4. El concepto de persona.....	29
4.1. El concepto y orígenes de la noción de <i>persona</i> en la historia de la filosofía.....	29
4.2. Individualidad e inmediatez, <i>yo</i> e <i>ipseidad</i> , singularidad y relación y alteridad.....	32
Capítulo segundo. Aproximación psicológica. La personalidad. El yo, ¿realidad o ficción? Influencia del entorno en el pensamiento y actuar humanos.....	35
1. Personalidad.....	35

1.1. Modelos teóricos en psicología de la personalidad .....	36
2. La influencia del entorno. Psicología social.....	38
2.1. La influencia del grupo en la constitución de la identidad personal .....	39
Capítulo tercero. Consecuencias éticas. ¿Somos libres? ¿Tenemos responsabilidad moral?.....	53
1. La identidad como constructo social: hacia una erradicación de la libertad humana. Determinismo psicológico .....	53
1.1. Determinismo psicológico.....	53
1.2. ¿Qué es la libertad o libre albedrío? .....	55
1.3. La banalidad del mal. Hannah Arendt.....	57
2. Hacia una nueva concepción de la libertad humana y la libertad.....	59
2.1. Viktor Frankl y la libertad de pensamiento .....	59
2.2. El existencialismo de J.P. Sartre como afirmación de la identidad y la libertad humana .....	63
2.3. Hacia una libertad determinada en el estoicismo y Spinoza. La libertad trascendental de conocerse a sí mismo .....	64
Conclusión.....	70
Bibliografía.....	71

## **INTRODUCCIÓN.**

¿Qué es el yo? ¿Qué entendemos por identidad o personalidad? ¿Es nuestra identidad un núcleo inmutable ante cualquier cambio e influencia externa o es, por el contrario, una construcción social, psicológica y cultural? ¿Es, quizás, un estadio intermedio entre ambas cosas? A lo largo del presente trabajo tengo el objetivo de arrojar luz sobre estas cuestiones desde una perspectiva filosófica y psicológica. Como se irá mostrando a lo largo del mismo, no me he decantado por una tesis concreta en torno a la cuestión, sino que mi objetivo fundamental ha sido tomar conciencia sobre una temática tan problemática como es la de la identidad y cómo ésta nos lleva a desafíos filosóficos y psicológicos. Cuando preguntamos a un sujeto cualquiera si considera que su identidad o personalidad es única, irrepetible y original, rápidamente el sujeto, sin ningún tipo de dudas, asiente decididamente. Ante este hecho, el presente trabajo sirve como una toma de conciencia ante una cuestión que, lejos de ser sencilla y de poder ser contestada sin ningún género de dudas, nos lleva a aporías y cuestiones filosóficas fundamentales. De ahí, el título de mi trabajo: *El yo, ¿realidad o ficción? Una aproximación filosófico-psicológica al problema de la identidad y la influencia del entorno.*

He dividido el trabajo en cinco puntos fundamentales. En primer lugar, he llevado a cabo un recorrido por la historia de la filosofía y de la psicología para dar cuenta de las diferentes concepciones del yo que han tenido lugar. En el caso de la filosofía, he seleccionado a filósofos que van del racionalismo del siglo XVII hasta la actualidad. En el caso de la psicología, me he centrado en la psicología evolutiva, en la psicología social y en el psicoanálisis. En segundo lugar, he reflexionado en torno a la noción de persona por su íntima relación con la noción de yo, identidad o personalidad. El tercero de los puntos corresponde con el núcleo central del trabajo, en el que he analizado algunos ejemplos reales en los que los sujetos, en su toma de decisiones, se pliegan, o bien a la mayoría, o bien a la minoría. A partir de ellos, he reflexionado en torno a la posibilidad de que exista un supuesto yo irrepetible, inmutable y único, o que éste no sea más que un constructo social, psicológico, cultural... En suma, he reflexionado, a partir de los estudios en psicología social, sobre la realidad o ficcionalidad del yo. En el cuarto punto, he tratado las consecuencias éticas de mantener un determinismo psicológico y social. Así, he reflexionado en torno a la libertad y a la responsabilidad moral y su posibilidad en sujetos cuya identidad es un mero constructo,

*El yo ¿Realidad o ficción? Una aproximación filosófico-psicológica al problema de la identidad y la influencia del entorno.*

a partir de filósofos como Hannah Arendt. Estas reflexiones, como se mostrará, nos conducen a aporías filosóficas y a concepciones pesimistas del ser humano. Por ello, he examinado, finalmente, posibles salidas en filósofos y psicólogos como Viktor Frankl, Sartre, Spinoza y el estoicismo antiguo.

## **CAPÍTULO PRIMERO. HACIA UNA DEFINICIÓN DE IDENTIDAD.**

En esta sección, intentaré dar cuenta de lo que se ha entendido por identidad tanto en la filosofía como en la psicología, para, posteriormente, tratar la noción de persona, término íntimamente ligado al de identidad. Desde un punto de vista general, se ha de decir que la identidad personal presenta un aspecto activo, constructivo en tanto que no es algo dado, sino construido.

### **1. CONCEPTO DE IDENTIDAD Y NOCIONES GENERALES.**

El término identidad es un concepto polifacético, en tanto que hace referencia a la vida personal y social de un determinado sujeto. Se puede decir que existe la identidad personal y la identidad social. La identidad por sí misma presenta, a su vez, una multiplicidad de aspectos, por lo que algunos hablan de pluralidad de identidades de uno mismo<sup>1</sup>. No obstante, el término, como veremos, hace referencia a la unidad que el sujeto elabora a partir de la multiplicidad de aspectos que lo caracterizan.

Además de ser un concepto polifacético, la noción de identidad tiene una serie de características:

- Es entendida como autodescripción, ya que se elimina la separación dentro de la epistemología entre objeto percibido y sujeto cognoscente, pues son el mismo.
- Presenta un doble aspecto: diacrónico y sincrónico. Presenta un aspecto diacrónico en tanto que identidad hace referencia a un transcurrir del tiempo, a una biografía única que cada sujeto construye a lo largo de su vida. El aspecto sincrónico hace referencia a la unidad de los diferentes aspectos, roles, funciones. De esta forma, la identidad no se encuentra dividida en una pluralidad de aspectos en contradicción consigo misma.
- La identidad supone conciencia refleja. A. Guiddens, sociólogo y psicólogo, viene a decir: *“ha de ser creada y mantenida habitualmente en las actividades reflejas del individuo”*<sup>2</sup>.
- Es un término formal, eidético. La noción de identidad supone una afirmación de que dos cosas tienen dicha relación y esto puede referirse a una persona,

---

<sup>1</sup> Amengual, G., *Antropología filosófica*, Biblioteca de autores cristianos, Sapientia Rerum, Madrid, 2007, p.241.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 242.

comunidad, institución o cultura. Su significado se determina en la relación que el sujeto mantiene con otros, con la sociedad.

- Y además, es un hecho de conciencia, reflexivo y de relación, porque la identidad determina también las diferencias, las relaciones o los vínculos.

Podemos hablar de identidad personal e identidad de grupo. En relación a la identidad personal y siguiendo a Guiddens, la identidad del *yo* no ha de ser entendida como un conjunto de rasgos que el individuo posee, puesto que cuando nos referimos a una persona, solemos destacar a una serie de rasgos. Esto es, empero, una descripción meramente externa, lo cual no constituye la identidad personal. No basta poseer una serie de rasgos sino también tener conciencia y vivencia refleja de los mismos. La identidad personal necesita de autoconciencia y reflexión sobre uno mismo. Tampoco ha de ser entendida como un rasgo particular distintivo. Por otro lado, la identidad es narrativa y autobiográfica, como ya se ha comentado. De ahí surge la necesidad de la memoria, pues gracias a ella constituimos nuestra identidad a partir del material de nuestra vida, ya que los rasgos que caracterizan al individuo no se dan de manera aislada, sino que van formando un camino, el camino de nuestra propia vida.

Por lo dicho, la identidad personal es *el yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía*<sup>3</sup>. Ha de ser entendida, de este modo, como una construcción reflexiva, siendo cada sujeto aquel que tiene conciencia de ser, que quiere ser y se propone ser. De esta manera, supone una continuidad temporal y espacial y, en tanto que continuidad, supone una trayectoria vivida reflexivamente por el agente. Aquí se pone de relieve un componente cognitivo: conocer la propia trayectoria, la biografía individual e intransferible es condición necesaria para ser quién se es. Este saber es un tipo de saber existencial, que guía y mantiene nuestra existencia y nos prepara para el futuro. Y es un saber dinámico, en continuo cambio y reconstrucción. Para Guiddens, esta identidad se encuentra en la capacidad de cada individuo de llevar adelante una crónica particular, una autobiografía, en la cual se ha de incorporar continuamente acontecimientos del mundo exterior y organizarlos en la “trayectoria de vida” del *yo*.

Esta identidad posee, tanto una dimensión existencial como personal, ya que en esa autobiografía entran en juego los acontecimientos del mundo, la situación social y las relaciones intersubjetivas. Identidad, en este sentido, *es identificación con una cultura y un grupo y a la vez, por tanto, con todo lo que supone de selección, enriquecimiento,*

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 243-244.

*desarrollo, recorte, transformación, asimilación crítica y personal*<sup>4</sup>. De esta forma, vemos como la identidad del sujeto y su constitución se impregna de la realidad exterior, de las relaciones sociales, de la cultura... Esto es lo que hace que a partir del psicoanalista Erikson, del que más adelante hablaré, se hable de identidad de grupo y se cree el concepto sociológico de identidad. Erikson, como veremos, entiende la formación de la identidad como un proceso de reflexión y observación que tiene lugar en todos los niveles del funcionamiento mental. Según este proceso, el individuo juzga por sí mismo a través de cómo le juzgan el resto de individuos y a través de cómo se percibe él comparándose con los otros y con los individuos que han llegado a ser importantes para él<sup>5</sup>. La identidad es, así, para Erikson “*La percepción de la mismidad y continuidad de la propia existencia en el tiempo y en el espacio, y la percepción del hecho de que otros reconocen esa mismidad*”<sup>6</sup>. De esta forma vemos que para Erikson, la construcción de la identidad depende, entre otras cosas, de las relaciones interpersonales. No obstante, la idea de identidad como pertenencia a un grupo cultural tiene sus orígenes en Freud. Esta identidad de grupo también posee el aspecto diacrónico y sincrónico.

Tanto la identidad personal como la de grupo mantienen una relación recíproca, sin considerarse un círculo cerrado. Y por ello, en conclusión, podemos decir que la identidad personal no presenta una continuidad permanente e inmutable, sino un proceso constructivo.

Como ya he venido mostrando, la principal función de la identidad es la integración y unificación de todas las imágenes previas, identificaciones de uno mismo –identidad personal-, o del mundo y la cultura –identidad grupal- en vistas a un futuro. Así, la identidad es clave en la estructuración de la personalidad, insertando un componente motivacional de acción frente al futuro. “*Es aquello que orienta toda la vida y construye sentido*”<sup>7</sup>. Teniendo en cuenta esto, podemos destacar una pluralidad de funciones de la identidad según la situación vivida por la persona o la sociedad. El sociólogo Manuel Castells, por su parte, distingue entre tres formas de identidad<sup>8</sup>:

- La legitimadora que genera la sociedad civil, crea las pautas de pensamiento, juicio y decisión.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 244-245.

<sup>5</sup> < [http://esepulveda.cl.tripod.com/identidad\\_personal.htm](http://esepulveda.cl.tripod.com/identidad_personal.htm)>, Last access: 24 Octubre, 2013.

<sup>6</sup> Erikson, E., *Identidad, juventud y crisis*, Paidós, Buenos Aires, 1968, p.19.

<sup>7</sup> Amengual, G., *op. cit.*, p. 246.

<sup>8</sup> Castell, M., *La era de la información II: el poder de la identidad*, Alianza, Madrid, 2001, p. 28-32.



- La de resistencia que lleva a la constitución de comunidades.
- La de proyecto que constituye a los sujetos.

Al mismo tiempo, no hemos de dejar de lado que la concepción o la experiencia que tenemos de un *yo* es, en gran medida, dependiente de condiciones socioculturales. Aunque todas las culturas tienen un concepto de *yo*, la forma en que se conceptualiza varía enormemente. De tal manera que parece que la manera en que nosotros experimentamos nuestro *yo* y la importancia que le conferimos no es universal ni puede ser aplicado a todas las culturas no occidentales, pues es contingente a las condiciones históricas, culturales y sociales. Por esta razón, no existen propiedades trascendentales de lo que se entiende por identidad y que se extrapole a todo sujeto del planeta tierra.

Finalmente y por lo dicho, la identidad, entendida como esa continuidad interpretada reflexivamente por el agente, no es algo que se posea de una vez y para siempre, sino que se va construyendo en la biografía de cada individuo, a través de las experiencias, decisiones y relaciones interpersonales que dicho sujeto va desarrollando. Estamos, pues, en la tarea permanente de construcción de nuestra identidad.

## **2. NOCIÓN DE IDENTIDAD EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.**

En este apartado me voy a centrar, muy sucintamente, en diferentes interpretaciones que filósofos a partir de la Modernidad han dado a la noción de identidad. La cuestión de la identidad es principalmente moderna y va unida al surgimiento del paradigma de la subjetividad, de ahí que haya optado por seleccionar filósofos del siglo XVII en adelante. De nuevo, se ha de recordar que el concepto de identidad y de persona mantienen una relación inseparable. En el presente apartado me voy a centrar en las aportaciones de René Descartes, John Locke, David Hume, Immanuel Kant, la filosofía analítica, la interpretación materialista y Paul Ricoeur. En lo que sigue, tomaré las nociones de *yo*, identidad e incluso personalidad, cuando trate el apartado de psicología, como sinónimas, aunque numerosos filósofos y psicólogos se han esforzado en hacer distinciones.

### **2.1. RENÉ DESCARTES: IDENTIDAD COMO *RES COGITANS*.**

La aproximación al concepto de identidad en Descartes lo podemos encontrar en sus *Meditaciones metafísicas*. Descartes identificó el *yo* con la mente, la conciencia, el pensamiento. El *yo* es “una cosa pensante”, una *res cogitans*. Descartes, uno de los principales representantes del racionalismo, en su búsqueda de un conocimiento claro y

distinto de la realidad, persigue la construcción de un método. Estaba convencido de que gracias al uso de su razón podría llegar a vislumbrar el conocimiento de ideas claras y distintas. Para ello, y descontento con toda la instrucción que hasta entonces había recibido, decide hacer *tabula rasa* y reconstruir el edificio del conocimiento humano a través de su método, cuya base primordial estaba en las matemáticas –*mathesis Universalis*-. El método es universal, puesto que consideró que sólo existía una ciencia universal, la *sabiduría humana*, y un solo método universal. Podemos definir el método como el conjunto de reglas ciertas y fáciles, de tal manera que quien las observe exactamente nunca admitirá lo falso como verdadero, y, sin malgastar inútilmente su ciencia, llegará al verdadero conocimiento de todas las cosas de que es capaz. En ese intento de encontrar un conocimiento verdadero, claro y distinto utiliza como instrumento la duda. Este tipo de duda se caracteriza por ser metódica, es decir, es una duda no escéptica, puesto que la duda es un medio para llegar a un conocimiento verdadero. Es universal, puesto que pone en cuestión absolutamente todos los conocimientos, tanto los de sentido común y los basados en la percepción, como los que tienen su origen en la investigación científica: “*Deseando yo en esta ocasión ocuparte tan solo de indagar la verdad, pensé que debía hacer lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginarme la menor duda*”<sup>9</sup>. Es hiperbólica en tanto que se caracteriza por su radicalidad. Es una consecuencia de la primera regla del método, que viene a decir que se debe admitir como verdadero sólo aquello que se presente ante mi mente con absoluta claridad y distinción y por tanto con evidencia<sup>10</sup>. La duda no descubre propiamente verdades nuevas, verdades en las que no se creyese al principio, pero otorga evidencia. Es teórica y no práctica, en tanto que nos sirve de puente para encontrar un conocimiento firme y se aplica a los fundamentos de las creencias. A través de su duda metódica de los sentidos, de la realidad y de la razón que en las *Meditaciones Metafísicas* pone de manifiesto, llega a la primera verdad, a la primera idea que se le presenta de forma clara y distinta: “*Cogito, ergo sum*”, una verdad tan firme y segura que las suposiciones de los escépticos no podrían conmovérsela. El *cogito* se convierte en criterio de verdad a partir de ese momento. Analicemos la sentencia “*Cogito, ergo sum*”. Con pensar no se refiere al puro acto mental, sino “*¿Qué*

---

<sup>9</sup> Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu; Investigación de la verdad por la luz, Discurso del método; Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas; conversación con Burman, Las pasiones del alma; Correspondencia con Isabel de Bohemia; Tratado del hombre*; estudio introductorio por Cirilo Flórez Miguel, Gredos, Madrid, 2011., p. 123.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 114.

*El yo ¿Realidad o ficción? Una aproximación filosófico-psicológica al problema de la identidad y la influencia del entorno.*

*soy pues? Una cosa que piensa; ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y también imagina y siente”<sup>11</sup>.*

Descartes parte de su propia interioridad, de los pensamientos que descubre en sí mismo, y a partir de ahí llega al descubrimiento de su existencia, de un *yo* como un pensamiento que existe. Así, podemos decir que “pienso, veo, dudo..., luego existo”. Puedo dudar de mis sentidos, o de mi razón, pero no puedo dudar de que estoy dudando, porque dudar implica pensar y para pensar es necesario existir, ya que no se da pensamiento sin existencia. Se da, por tanto, la certeza de la simultaneidad del propio pensamiento y de la propia existencia. Es, así, como descubrimos que el *yo* es *res cogitans*, “una cosa que piensa”.

El *yo* es, por tanto, mental, y la identidad es sustancial, puesto que la mente es sustancia, *res cogitans*. Desde un punto de vista antropológico, Descartes concibe al hombre como compuesto de cuerpo –*res extensa*- y alma o mente –*res cogitans*-, siendo ambas sustancias diferentes e independientes entre sí.

Una posible e importante objeción a Descartes viene de la mano de autores como Malebranche, Spinoza y Ricoeur. Aunque a primera vista, el *yo* cartesiano parezca ser una primera verdad, realmente, en tanto que Descartes ha de hacer uso en la tercera Meditación de un Dios garante del conocimiento, la identidad vendría a ser algo dado. Dios sería garante del conocimiento y en definitiva, garante del *yo*, pasando a ser este una realidad ontológica de segundo orden.

## **2.2. JOHN LOCKE: LA IDENTIDAD CONCIENCIAL.**

Locke, criticando la idea de sustancia, concibe a ésta como un conjunto de ideas simples coexistentes que nos hemos acostumbrado a ver así reunidas. A estas ideas les suponemos un portador o soporte desconocido que denominamos sustancia. Por tanto, desde una perspectiva más abstracta, Locke concibe la sustancia como una abstracción, una construcción que los seres humanos llevamos a cabo en base a la costumbre a partir de las ideas de sustancias concretas.

En relación a la identidad personal, hasta Locke, ésta se fundamentaba metafísicamente, concibiendo al individuo como sustancia. Con Locke, esta concepción se invalida y se busca una fundamentación a partir del principio de que la identidad de una persona es formalmente identidad de conciencia. El individuo no se constituye

---

<sup>11</sup> Descartes, R., *Discurso del método, Meditaciones metafísicas*, Espasa, Madrid, 2000, p. 137.

únicamente como un cuerpo, sino que posee una identidad concienical. Esta identidad queda explicada a partir de la memoria. Esta conciencia se mantiene a pesar de todo los cambios que el individuo pueda sufrir. Es la sella identificatoria de cada persona. Es, en fin, aquello que aúna en una misma persona las existencias y acciones más alejadas en el tiempo. Por lo dicho, ser uno mismo, distinguirse como *yo* del resto de personas, no es otra cosa que tener conciencia y poder desplazar ésta hacia atrás o proyectarla hacia delante, pudiendo comprender, así, los pensamientos tanto pasados como futuros<sup>12</sup>. Así, afirma: “*El tener una misma conciencia es lo que hace que un hombre sea él mismo para él mismo, de eso solamente depende la identidad personal*”<sup>13</sup>.

### **2.3. DAVID HUME Y SU CRÍTICA DEL YO.**

La perspectiva crítica humeana se dirige tanto a la noción de identidad como a la de sustancia. Se opone a la idea de un *self* sustancial, idéntico a sí mismo. Lo fundamenta en el Tratado IV del *Tratado de la naturaleza humana* afirmando que la idea de *yo* o identidad no deriva de ninguna impresión sensible. La epistemología humeana hace referencia a la percepción como todo aquello que se presenta a la conciencia. Dentro de las percepciones, distingue entre impresiones e ideas. Las impresiones son aquellas que se nos presentan de forma más fuerte y viva. Son percepciones sensibles y ocurren diariamente. Tenemos impresiones mientras conocemos por medio de los sentidos. Las divide en impresiones de sensación e impresiones de reflexión. Las ideas son percepciones que se nos presentan de forma más débil o desvaída, como recordar haber visto una habitación. Las ideas son representaciones o copias de nuestras impresiones. Teniendo en cuenta esto, para Hume la idea de *yo* carece de significado, en tanto que no deriva de su impresión correspondiente. Si el *yo* fuera una sustancia, su impresión correspondiente debería ser constante e inmutable con independencia de las circunstancias, porque nosotros tenemos conciencia de nuestra propia identidad. Pero tal impresión no existe. Luego el *yo* no es una sustancia, entendida ésta como sujeto de actos psíquicos, soporte de operaciones mentales. ¿Qué es entonces el *yo* para Hume? El *yo* no sería más que un desfile de impresiones diversas evanescentes. La prueba de ello está en que, si intentamos a través de la introspección descubrir nuestro supuesto *yo*, lo único que encontramos son determinadas impresiones como placer, dolor, frío... pero en ningún caso un *yo* que

---

<sup>12</sup> Amengual, G., *op.cit.*, p. 247.

<sup>13</sup> *Ibid.*

actúe como soporte de las mismas. ¿Cómo se justifica entonces la supuesta convicción de que existe una cierta identidad personal? Hume afirma que no es más que una ficción fruto del uso de la memoria. La memoria establece conexiones entre impresiones sucesivas y no continuas haciendo que tengamos conciencia de nosotros mismos. Así, afirma: “*Siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o de frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción*”<sup>14</sup>. Hace referencia también a una metáfora para explicar la identidad personal. Afirma que el alma es así como una república regida por leyes en la que conviven diversos ciudadanos unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación que dan origen a otras personas. Una misma persona, afirma, puede también variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas sin perder su identidad. Pero ¿para quién es ese conjunto de impresiones que configuran el *yo*? ¿Quién las reúne? ¿Quién dicta las leyes de la República?

#### **2.4. IMMANUEL KANT: EL YO EMPÍRICO Y EL YO TRASCENDENTAL.**

Immanuel Kant parte de David Hume intentando resolver las dificultades que plantea a través de la distinción entre el *yo empírico* y el *yo trascendental*. En su *Crítica de la razón pura*, hace referencia a las denominadas antinomias de la razón pura y la solución que da es dualista, considerando la existencia de “dos mundos” o unificantes: un mundo sensible y un mundo inteligible<sup>15</sup>. Así, Kant considera que decir que el ser humano tiene dos mundos es decir que tiene dos unificantes, uno sensorial, el propio de la percepción y la sensación, y otro nivel de nuestra propia capacidad intelectual. El ser humano formaría parte del ámbito del fenómeno o mundo sensible, estando sometido a las leyes causales que rigen la naturaleza; pero por otro lado, forma parte del ámbito del noúmeno o mundo inteligible, pues es un ser moral y libre. Así, aun siguiendo la línea de Hume afirmando que el *yo* no es objeto de percepción, puesto que toda percepción del mismo es siempre percepción de algo que percibe, hace o padece el *yo*, se separa de él al afirmar que no tuvo en cuenta la necesidad del *yo* en todo juicio; es decir, en que es el *yo* el que en todo momento juzga. En la *Crítica de la razón pura* afirma: “*El yo*

---

<sup>14</sup> Amengual, G., *op.cit.*, p. 249.

<sup>15</sup> Gómez Caffarena, J., *Diez lecciones sobre Kant*, Trotta, Madrid, 2010, p. 30-31.

*pienso debe poder acompañar a toda mi presentación, pues, de lo contrario, se presentaría algo en mí que no podría ser pensado en absoluto, lo que significa tanto como decir que la representación sería imposible, o al menos, que para mí no sería nada*<sup>16</sup>. Los contenidos de mi conciencia deben acompañar a todas mis representaciones. De esta forma, para Kant existe un *yo empírico*, objeto de percepción indirecta, sujeto particular con sus sentidos, emociones, inquietudes individuales e intransferibles; es decir, cada uno de los sujetos particulares. Por otro lado, existe un *yo trascendental*, aquel que es condición de posibilidad de toda experiencia, puesto que se refiere al andamiaje de categorías y formas *a priori* de la sensibilidad que posibilitan el conocimiento, es un constructo racional que toma a la humanidad como uno. Se referiría, en definitiva, al conjunto de categorías necesarias y formas *a priori* que existen en el sujeto y que posibilitan el conocimiento sensible. Esto es así porque el conocimiento es entendido como una síntesis entre la materia que viene dada de la realidad y las estructuras *a priori* del sujeto<sup>17</sup>. Y para que estas estructuras funcionen se hace necesaria una sede unitaria que es ese *yo trascendental*, un foco unitario desde el que conocemos y desde el que desplegamos un mundo lingüístico junto con el sensorial. Al mismo tiempo, el sujeto moral sería ese sujeto trascendental.

Por lo dicho, la *Crítica de la razón pura* es una antropología filosófica que trata sobre la “razón humana”, sobre el ser humano, en tanto que cognitivo.

## **2.5. LA IDENTIDAD DESDE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA.**

Desde un punto de vista general, la filosofía analítica, heredando la visión humeana, se opone a toda caracterización metafísica del concepto de identidad.

La discusión sobre la identidad desde la filosofía analítica se aborda poniendo en conexión el concepto de identidad personal y el de persona, que posteriormente consideraré de forma breve. La discusión se abrió con Strawson (1919-2006), que se apoya en Ryle y Wittgenstein. En *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva* hace referencia a dos tesis:

- Identificación numérica. Para poder decir que se posee identidad personal se ha de ser numéricamente diferente. Para esta identificación, el sistema espacio-tiempo y los cuerpos materiales poseen una “primacía ontológica”. Las personas sólo pueden poseer esta identificación, en tanto que poseen cuerpo.

---

<sup>16</sup>Amengual, G., *op.cit.*, p. 251.

<sup>17</sup> Gómez Caffarena, J., *op.cit.*, p. 40.

- Identificación específica. Las personas se distinguen entre sí en base al género, ya sea género de cuerpos, acontecimientos, etc.

En base a la observación, se lleva a cabo la adscripción de estados corporales y propiedades a las personas. La persona queda, pues, constituida por predicados corporales y psíquicos. La discusión de Strawson dio lugar a la discusión anglosajona en torno a la noción de persona. Las principales inquietudes hicieron referencia a la identificación numérica de las personas y el papel del cuerpo, así como a la cuestión de la relación entre predicados corporales y psíquicos, estados corporales y mentales, autoadscripción o adscripción ajena de tales estados.

La visión de Strawson fue criticada por Harry G. Frankfurt (1929) quien acusa a Strawson de no haber ofrecido un análisis de la noción de persona, puesto que podemos atribuir propiedades psíquicas a muchos seres vivos<sup>18</sup>.

Otras consideraciones importantes en torno a esta cuestión están presentes en autores como Daniel Dennett y Thomas Nagel, quienes, al igual que Strawson, no tuvieron en cuenta los estudios llevados a cabo desde la medicina y la psicología. Posteriormente, consideraré la interpretación materialista o naturalista de la identidad, a la que Dennett y Nagel entre otros pertenecen. Interesante es la propuesta de Derek Parfit en su artículo “Identidad personal y racionalidad”. Parfit afirma que en vez de concebirnos como personas, nos hemos de comprender como una secuencia de personas diferentes. Esto hace referencia a lo comentado en la introducción acerca de la identidad como un continuo proceso de construcción. De esta forma, la memoria actuaría como fuente del recuerdo de algo que yo mismo o alguien con el que estoy en continuidad psíquica ha vivido. No habla de identidad en sentido estricto y tampoco lo considera necesario. D. Lewis se opone a esta visión e intenta defender un concepto de identidad en un sentido ordinario, intentando mostrar que dicho concepto es aplicable a posibilidades futuras imaginables. Para D. Lewis, lo que es idéntico no debe entenderse como un núcleo inmutable de la persona, sino como un conjunto o agregado de estadios diferentes que, sin embargo, poseen una continuidad psíquica, que puede distinguirse de otros agregados. Es por esto por lo que habla de *tensed identity*.

---

<sup>18</sup> Frankfurt, H.G., “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, en *La importancia de lo que nos preocupa*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 25-45.

## **2.6. MATERIALISMO ELIMINATIVO.**

Siguiendo con una perspectiva crítica hacia la noción de identidad o *yo*, nos encontramos con el materialismo eliminativo. Esta postura niega la existencia de estados mentales, en tanto que han sido introducidos por la psicología popular que es falsa, así como sus conceptos: creencias, deseos o intenciones. Conceptos relacionados con la consciencia y la mente son, desde este punto de vista, reducidas a meras relaciones de interdependencia (supervenencia) con fuerzas y causas naturales; es decir, son susceptibles de ser reducidas a meras conexiones neuronales que acontecen en el individuo cognoscente. Podemos destacar autores como Patricia y Paul Churchland que comparan la creencia en un *yo* con la existencia de brujas. La brujería se ha mostrado que es falsa y por tanto las brujas no existen, cabe esperar lo mismo con nociones como el *yo* e identidad. El *yo* es una ilusión, una construcción inventada e irreal. Desde esta perspectiva, por tanto, se presenta una visión del mundo, según la cual todo es materia y todo está sujeto a leyes físicas, y donde la única realidad existente es el cerebro. Creen que la conciencia no existe, excepto como un epifenómeno de la función cerebral. Desde una visión materialista en torno a las neurociencias, como ya he señalado, se diría que éstas últimas han demostrado, o están en proceso de demostración, que todos los fenómenos mentales se reducen a interacciones físico-químicas en la red neuronal que constituye el cerebro. Así, todos los estados conscientes son estados de la red neuronal del cerebro o un efecto de tales estados, jamás una causa. Autores como Vilayanur Ramachandran, en *The Emerging Mind*, o Thomas Metzinger, en *Being no one. The Self-Model Theory of Subjectivity*, han sugerido que los estudios en torno a determinados tipos de lesiones y sus trastornos mentales asociados, junto con una serie de indicios adicionales, están indicando que el *yo* consciente no es más que una ilusión fingida por el cerebro. Características que asociamos al *yo* como: continuidad, unidad, sentimiento de posesión del cuerpo y hallarse encarnado en él, autoría de las acciones del propio cuerpo y capacidad de autorreflexión... en realidad, se encuentran correlacionadas con procesos diferentes que ocurren en distintos sistemas neuronales. Entonces, ¿Qué sería el *yo*? *“La instancia central reflexiva y decisoria sería una construcción cerebral surgida en el proceso evolutivo como factor que facilita la regulación de las relaciones en los grupos humanos. Una construcción ficticia en grado sumo, porque el “yo” consciente se atribuye una voluntad, y desde ella, el control de las decisiones y la autoría de los hechos del individuo, cuando en realidad, no hace sino reflejar una parte de los procesos cerebrales, así como inventar justificaciones a*



*posteriori para las acciones que el cerebro determina*”<sup>19</sup>. Esto se fundamenta en el estudio de lesiones cerebrales correlacionadas con la pérdida de alguno de los rasgos característicos del *yo*, como en el cuadro clínico de la personalidad múltiple en el que la unidad del *yo* se encuentra perturbada. También en la esquizofrenia en la que se perturba la sensación de voluntad libre. Y por último, también a partir de ciertos experimentos como: hipnosis o experimentos en los que se consigue inducir en los sujetos falsas creencias en cuestiones como autoría de una acción o partes del propio cuerpo.

Esta visión es criticada por la visión mentalista o dualista, así como emergentistas que piensan que la mente es algo que “emerge” y se separa ontológicamente del cuerpo.

La mayoría de los filósofos de la mente afirman que no existe un *yo*, si por tal entendemos el núcleo esencial inmutable de una persona. Sin embargo, la idea de que exista un núcleo esencial material constante plasmado en el área invariable del cerebro, como muchos materialistas afirman, tampoco es plausible teniendo en cuenta los resultados empíricos de la psicología del desarrollo, la biología del desarrollo y la neurociencia. De esta forma, autores como Daniel Dennett, abogan por hablar del *yo* como aquello que está en continuo cambio y no como un núcleo esencial inmutable.

## **2.7. LA IDENTIDAD NARRATIVA DE PAUL RICOEUR.**

Por último, dentro de la historia de la filosofía hemos de hacer referencia a la concepción de la identidad que posee Ricoeur. Mantiene la idea moderna, según la cual el sujeto queda constituido a través de relaciones con el mundo, pero la reformula. Para Ricoeur, existen en filosofía dos posiciones fundamentales en torno al *yo*:

- Filosofía del *cogito* o del sujeto, en las que el *yo* es afirmado en primera persona. El *yo* es un *yo* empírico o trascendental y es afirmado sin confrontación alguna. Ricoeur destaca dos aspectos que se oponen a la inmediatez del *yo* soy y a la ambición cartesiana de colocarlo en la posición de fundamento último. En primer lugar, se da un carácter fragmentario en estos estudios, rechazando así la simplicidad del *cogito*. Esta fragmentación se da en tanto que Ricoeur comienza preguntándose por el quién de esta problemática del sí, desglosándose en cuestiones como: ¿quién habla de qué? ¿quién hace qué? ¿acerca de qué o quién

---

<sup>19</sup> Soler Gil, F.J., *Mitología materialista de la ciencia*, Encuentro, Madrid, 2013, p. 121.

se narra? ¿quién es moralmente responsable de qué? En segundo lugar, con la deconstrucción nietzscheana se da una disociación del sí.

- Filosofía del *cogito quebrado*, la cual culmina con Nietzsche, frente a Descartes, Kant, Fichte o Husserl. Con Nietzsche se da una destitución total del yo.

En este sentido, ve en Descartes la posición absoluta del *cogito* y en Nietzsche su destitución. Desarrolla lo que se ha llamado una “hermenéutica del sí”, que está más allá de las posiciones que ensalzan el cogito y de las posiciones que lo humillan<sup>20</sup>. No obstante, Ricoeur, en *Sí mismo como otro*, no representa al *cogito* de forma absoluta y solipsista, sino más bien como un “*cogito quebrado*”, sin llegar a destituirlo completamente al modo nietzscheano. Este *cogito* reformulado se configura como un sí mismo (ipseidad) traspasado por la alteridad. La identidad pone en juego una dialéctica complementaria de la ipseidad y de la mismidad, es decir, una dialéctica del sí y del otro distinto de sí. Con el título de su obra *Sí mismo como otro*, ya podemos ver cómo para Ricoeur la *ipseidad* del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar la una sin la otra<sup>21</sup>. Parte de dos supuestos:

- El yo no es algo inmediato, sino fruto de mediación y reflexión.
- La dialéctica ipseidad-alteridad forma parte de la identidad personal y la constituye como tal.

La identidad va a poseer, además, dos significados designados a través de los pronombres *ídem* e *ipse*, separados gramatical, lógica, epistemológica y ontológicamente:

- *Ídem* se refiere al orden de lo óntico.
- *Ipse* es existencial, del orden ontológico, pertenece al modo de ser del hombre.

Habla de dos modelos fundamentales para hablar de nosotros mismos: el carácter y la palabra dada. En ambos, reconocemos una permanencia que decimos ser nosotros mismos. En el primer caso, se da una ocultación casi completa de la problemática del *ídem* y del *ipse* y en el segundo caso, se marca una distancia entre ambos. Es importante notar, para la reflexión posterior, que en lo que respecta al carácter, el cual es definido como un conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo él mismo, Ricoeur da cuenta de un conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona. Una de ellas viene a decir que la identidad se constituye a partir de identificaciones con

---

<sup>20</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1996, p. XXVIII-XXIX.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. XIV.

valores, normas, en otros... en los que la persona se reconoce. Esto no deja de mostrar que no se puede pensar el *ídem* sin el *ipse*. Por lo tanto, se va perfilando la idea, según la cual el otro es un elemento indispensable en la constitución de la identidad personal o el *yo*.

Teniendo en cuenta lo dicho, lo fundamental es que hace referencia a la identidad narrativa como solución a las aporías que han surgido en torno a la discusión sobre la identidad personal, ya que la mayor parte de las reflexiones en torno a esta problemática han caído en la confusión entre dos interpretaciones de la permanencia en el tiempo. La noción de identidad narrativa, así, responde a la pregunta de si existe una estructura de la experiencia capaz de integrar el relato histórico y el de ficción. Toma como premisa fundamental que la comprensión del sí es una interpretación y que se encuentra en la narración, entre signos y símbolos como mediación privilegiada y por último, que esta interpretación se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la vida una historia de ficción, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias. Para Ricoeur, por lo tanto, la vida tiene una unidad fundamentalmente narrativa. Esta narratividad se presenta como una alternativa, alejándose de las suposiciones experimentales del enfoque analítico. Esa unidad fundamentalmente narrativa que la vida posee se hace más presente cuando se tienen en cuenta las formas literarias de la narración. Éstas nos enseñan cómo vamos conjugando hechos y acontecimientos, razones y motivos de nuestra vida y en este sentido, trata y resuelve la cuestión de la identidad. Es gracias a la narración como se constituye el carácter duradero de un personaje, el cual se constituye como dicha identidad narrativa. Este carácter que constituye a la persona no viene dado por una sustancia, sino que Ricoeur considera que viene dado por un tipo de identidad dinámica propia de la narración: la intriga. Esta intriga es el eje vertebrador de la narración, en tanto que da unidad a la misma y se vincula, en definitiva, con la identidad del personaje. La intriga es el puente entre la permanencia y el cambio y unidad que se da en la identidad.

Luego, Ricoeur pone de relieve la idea de que en la constitución de la identidad la influencia del entorno representa un papel importante. La identidad viene dada por la relación con los demás y las acciones que se llevan a cabo. La *ipseidad* se en la conexión, la intriga, creada por la narración, por la reflexión que el sujeto hace sobre sus vivencias. Así, el relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar identidad narrativa. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje,

en una dialéctica de concordancia discordante, en la que se intenta buscar un equilibrio entre la mismidad y la diversidad o alteridad, equilibrio que viene dado por la ya denominada identidad narrativa.

### **3. LA NOCIÓN DE IDENTIDAD DESDE LA PSICOLOGÍA.**

A continuación, voy a dar cuenta de la concepción de la identidad desde la psicología. En primer lugar, voy a dar cuenta de cómo se entiende la formación de la identidad desde la psicología evolutiva, para después centrarme en alguna aproximación concreta. En particular, me voy a centrar en el psicoanálisis, y su principal representante Sigmund Freud; y en la psicología social, concretamente en psicólogos como William James y Erik H. Erikson. Me parece importante dar cuenta de cómo se entiende desde la psicología evolutiva la formación de la identidad y la autoconciencia –concepto del sí mismo- para otorgar al curso de la argumentación un halo empírico y no sumamente abstracto. Al mismo tiempo, muchas de las reflexiones aquí desarrolladas me servirán de base para desarrollar el punto correspondiente a la influencia de los grupos en la toma de decisiones humanas.

Históricamente existe en psicología una amplia tradición de aproximaciones a la problemática del *yo*. Al otro lado del Atlántico, las primeras formulaciones se remontan a William James, del que más tarde hablaré, y su distinción entre *yo* como sujeto que conoce y *mí* como objeto, como lo conocido. También nos encontramos con las primeras propuesta del interaccionismo simbólico de psicólogos como Cooley, Mead o Bladwin que entienden el *yo* como construcción social. Destaca, así, Cooley con su idea del “*yo* como espejo”, según la cual las personas significativas para el niño en su etapa de crecimiento constituyen el espejo en el que se mira para tomar conciencia de la visión que de él tienen los demás. Esta visión se ve posteriormente incorporada por el niño como forma de verse a sí mismo. Posteriormente, volveré a esta visión constructivista de la identidad. Es el estadio del espejo del psicoanalista Lacan. De este lado del Atlántico, las primeras propuestas se encuentran en Sigmund Freud y su idea del *yo* como aquella instancia psíquica que resuelve los conflictos entre los deseos internos y las imposiciones externas. En segundo lugar, tenemos las perspectivas sociogenéticas de la mano de Wallon, que entiende el *yo* como una “bipartición íntima” de las relaciones con el otro, con el que al principio está conducido en una simbiosis de

“sociabilidad sincrética”. Por último, estaría Vygotski, para quien la individualidad “*se refracta a través del prisma de las relaciones con otras personas*”<sup>22</sup>.

A pesar de estas formulaciones, la psicología evolutiva occidental se ha desarrollado a través de planteamientos en los que la consideración del *yo* y su desarrollo ha sido considerablemente ignorada. Su estudio reapareció en los 70 en Estados Unidos perdiendo gran parte del estudio ya comentado. En este contexto, surgen dos cuestiones fundamentales: el surgimiento y desarrollo de la conciencia del *yo*, cuestión que abordaré a continuación, y la valoración otorgada por el individuo a sus características y capacidades personales –autoestima-. Me centraré únicamente en la primera de las cuestiones.

### **3.1. FORMACIÓN DEL CONCEPTO DEL SÍ MISMO Y LA IDENTIDAD DESDE LA PSICOLOGÍA EVOLUTIVA.**

Como bien señalaba Wallon, hay que tener en cuenta que la autoconciencia no ha de ser entendida como algo que se encuentra en los sujetos desde el nacimiento, sino que necesita de un proceso para consolidarse. Esta consolidación no es definitiva, sino que es gradual, sometida a cambios y transformaciones, los cuales se constituyen como reflejos de las capacidades cambiantes con la edad y las experiencias vitales acumuladas. De esta manera, la psicología evolutiva, en general, entiende el fenómeno de la autoconciencia o conciencia de sí mismo como un proceso de progresiva desagregación de la simbiosis biológica y existencial inicial en la que el bebé se encuentra con respecto a quienes le cuidan y protegen. Tras nacer, el bebé se encuentra en la situación de intersubjetividad que Vygotski denominó “conciencia primera de comunidad psíquica”. Según este autor, el punto de partida de la conciencia del *yo* sería el “*proto-nosotros*”, un estado de plena identificación con el cuidador, del que más tarde se irá diferenciando, a través de una “bipartición íntima” para formar un *yo*. Como vemos, en el proceso de constitución de eso que llamamos identidad la influencia externa es ineludible, en tanto que en un primer estado somos el otro. Dentro de los estadios fundamentales en la formación de la autoconciencia nos encontramos<sup>23</sup>:

- Como ya hemos señalado, el bebé, entre los 4 y 10 meses, nace con una predisposición para la interacción. Paulatinamente, las relaciones interpersonales

---

<sup>22</sup> Palacios, J., “Capítulo 8: Desarrollo del yo”, en Lopez, F., Etxeberria I., Fuentes M. J., Ortiz, M.J., *Desarrollo afectivo y social*, Pirámide, Madrid, 2003, p. 231.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 233-239.

se van haciendo más complejas a partir del establecimiento del apego, distinción entre figuras de apego, jerarquía entre ellas y diferenciación entre personas conocidas y desconocidas. Paralelamente, se van produciendo avances en los procesos cognitivos.

- Entre los 8 y 9 meses, los bebés comienzan a mostrar signos de autoreconocimiento cuando ven su propia imagen reflejada en un espejo.
- A partir de los 18 meses, los bebés están lejos de esa simbiosis sincrética de la que ya hemos hablado y se van diferenciando. Se van asentando las bases de un “modelo interno del sí mismo” al que la psicología evolutiva llama autoconcepto.
- Entre los 15 y 24 meses, el reconocimiento es total y aparecen más evidencias de ello, como lo es el desarrollo del lenguaje, utilizando pronombres personales o palabras con las que se refieren a ellos mismos. Aparecen también conductas referidas a dos tipos de situaciones: unas implican sentimientos de competencia e incompetencia y son una clara prueba de un *yo* midiéndose con las resistencias de la realidad que impiden alcanzar sus propósitos, y las otras tienen que ver con la temprana interiorización de las normas impuestas por los adultos.
- Entre los 2 y 3 años se produce la fase de “los terribles 2 años” que Wallon denominó cabezonería u oposicionismo, refiriéndose a la etapa en la que niño o la niña conquista el *yo* al tiempo que se opone a él.
- A partir de los 3 años, se describen a sí mismos con rasgos y características observables, así como con rasgos psicológicos o atributos conductuales. A partir de aquí, el proceso es mucho más lento, pues no es hasta el final de la segunda década cuando el sujeto se encuentra con una visión realmente compleja de él mismo, de su *yo*.
- El problema del autoconcepto durante la adolescencia se complica aún más porque ahora entran a colación otros factores. Ahora el problema tiene que ver con cómo el adolescente intenta hacer de su pasado, presente y sus deseos futuros algo coherente. El problema es responder a las preguntas que el sujeto se hace en torno a quién es, qué quiere ser y qué considera importante. Esto es lo que Erikson llama: la problemática de la formación de la identidad del adolescente. Aquí, en definitiva, entra en juego el problema de la identidad. La identidad ha de distinguirse del autoconcepto o de la autoconciencia. Ésta última, como hemos visto, se entiende como un problema cognitivo, como una

descripción o definición que uno hace de sí mismo mediante rasgos que considera relevantes según cada edad. La identidad, por el contrario, posee una naturaleza más psicosocial. Como afirma Grotevant: “*la identidad está en el entrecruce de la personalidad, individual, las relaciones interpersonales, el autoconcepto y el contexto externo (momento histórico, situación social, etc.)*”<sup>24</sup>. Esto no deja de recordarnos a la definición que hemos dado de identidad personal páginas más arriba como esa continuidad interpretada reflexivamente por el agente, que se va construyendo en la biografía de cada individuo, a través de las experiencias, decisiones y relaciones interpersonales que dicho sujeto va desarrollando. Así, adolescentes que tienen un autoconcepto parecido, pueden presentar identidades muy diferentes como afirmó el psicólogo Marcia.

En definitiva, este proceso descriptivo que la psicología evolutiva nos expone nos hace darnos cuenta de la importancia del *otro* en la formación del *yo* y en la conciencia que cada sujeto tiene de sí mismo como un *yo* único, diferente, autodefinido y autoconstituido. No obstante, nos podríamos preguntar hasta qué punto nuestro *yo* se presenta como único, autoconstituido y totalmente desgajado del otro y hasta qué punto las decisiones que tomamos como *yo*es adultos y ya constituidos son propias o están determinadas por un entorno que al principio confundíamos con nosotros mismos pero que, en definitiva, es esencial para nuestra continua e infinita construcción personal.

### **3.2. LA IDENTIDAD DESDE EL PSICOANÁLISIS. SEGUNDA TÓPICA: EL YO, EL ELLO Y EL SUPER-YO, SIGMUND FREUD.**

El psicoanálisis puede considerarse desde una triple perspectiva: como un método terapéutico, como una teoría psíquica y como un método de estudio de aplicación general<sup>25</sup>. Leplanche y Pentalis (1968) lo definen como un método de investigación, método psicoterapéutico y un conjunto de teorías psicológicas y psicopatológicas.

Freud es el principal representante de esta corriente, descubridor de la fuerza y protagonismo del inconsciente en la vida psíquica de los sujetos. Sigue dos modelos del ser humano que son importantes para la posterior discusión: un modelo mecanicista, que postula la regularidad y el determinismo de la conducta humana, poniendo especial

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>25</sup> Freud, S., *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2010, p. 11.

énfasis en el aspecto biológico y minimizando el “libre albedrío”; y un modelo humanista, en el que se aprecia la singularidad del individuo y el significado subjetivo de la conducta, poniendo especial énfasis en el conflicto interno y comprendiendo la conducta como algo dinámico.

En primer lugar, se ha de tener en cuenta que para Freud lo inconsciente no equivale a lo subconsciente (*Unterbewusste*). En su primera tópica en el capítulo VII de su obra *La interpretación de los sueños*, distinguió tres instancias psíquicas que corresponden con el modelo topográfico, cuya principal función es la de explicar las funciones de la conducta:

- Consciente (*Bewusste*). Está situado entre el mundo exterior y los sistemas mnésicos. Se encarga de la percepción y es la sede del pensamiento. Se encuentra, pues, en el campo de la conciencia, siendo aquello de lo que nos damos cuenta en un momento determinado.
- Preconsciente (*Vorbewusste*). Tiene contenidos no presentes en el campo de la conciencia pero sí accesibles a ella. Está compuesto por representaciones de palabras.
- Inconsciente (*Unbewusste*). Es el nivel más determinante. Es ilógico, atemporal, etc. Es la parte más arcaica y próxima a la fuente pulsional. No se encuentra presente ni en la conciencia ni puede acceder a ella<sup>26</sup>.

Luego, la gran divisoria de Freud está entre lo inconsciente y lo consciente y no entre lo subconsciente y lo consciente. El preconsciente es un puente entre lo consciente y lo inconsciente. Estas instancias se rigen por leyes diferentes:

- Procesos primarios, que gobiernan el sistema inconsciente.
- Procesos secundarios, que gobiernan el sistema preconsciente-consciente.

Teniendo en cuenta esto, desarrolla entre 1914 y 1939 la psicología del *yo*, en su denominada segunda tópica, perteneciente a su obra *El yo y el Ello* (1923). En esta obra, el concepto del *yo* comienza a gozar de un mayor protagonismo. Esta segunda tópica es también tripartita pero no sustituye ni puede hacerse corresponder con la primera tópica. Forma parte del modelo estructural. Aunque no define estas instancias de forma explícita, distingue entre<sup>27</sup>:

- *Ello* (*Es*) como polo pulsional, inconsciente. Es el estadio más profundo de la teoría del aparato psíquico de Freud. Está en continuo conflicto con el *Yo* y con

---

<sup>26</sup> Tögel, C, *Freud verstehen*, Anaconda, Köln, 2012, p. 73.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 80-83.



el *Superyó*. Tiene como contenidos representaciones inconscientes de los impulsos sexuales y agresivos y recuerdos de experiencias de gratificación relacionados con la seguridad y el placer.

- *Yo (Ich)*. Es el agente de adaptación y el agente de los procesos racionales. Parte del *Ello*, siendo, por ello, en gran parte inconsciente. Es la sede de cristalizaciones identificatorias y de defensas compulsivas, como la represión, la cual se define como la no percepción de algo que se desea. Proporciona estabilidad e identidad a la persona, asegurando la autoconservación al conciliar las tendencias del *Ello* y el mundo exterior. Frente a las pretensiones de soberanía del *Superyó*, el *Yo* suele ser cobarde, oportunista y falso. Freud afirma también que el *Yo* no es sólo una instancia de adaptación a la realidad, sino también una reserva libidinal, lo que comporta un “narcisismo primario”<sup>28</sup>. Tal reserva puede dirigirse hacia otros objetos o hacia uno mismo, desembocando en el enamoramiento de la propia imagen. Es así como distingue entre dos tipos de pulsiones: pulsión de vida erótica que trata de unir a los seres buscando agregados cada vez más amplios y pulsión de muerte que trata de separarlos y volver al estado anorgánico.
- *Superyó (Über-ich)*. Es la instancia de prohibiciones e ideas morales, en gran medida inconscientes, en tanto que se instaura como “heredero del complejo de Edipo”. Asume tres funciones principales: autoobservación, conciencia moral o censura y aparición de culpabilidad y la función de ideal del *Yo* y aparición del complejo de inferioridad.

Es por esto por lo que la neurosis se define como el conflicto entre estas instancias psíquicas, siendo la alineación del *Yo* y las pulsiones del *Ello* y *Superyó* la terapia necesaria para solventarlo. Recuerda un poco a la armonía platónica de las partes del alma.

En conclusión, el *Yo* es considerado como esa instancia que regula la interacción entre los impulsos instintivos y los expectativos, demandas del mundo externo y real. Es el gran ejecutivo de la *psique*, al que están confinados los procesos psicológicos de la percepción, aprendizaje y autorregulación. Maneja, por tanto, contenidos conscientes e inconscientes, así como mecanismos de defensa.

---

<sup>28</sup> Freud, S., *op.cit.*, p. 19-20.

Por último, conviene dar cuenta de cómo el Psicoanálisis en general llevó a cabo una visión que rompe con las formas convencionales de la identidad. En primer lugar, cabe destacar la lectura marxista del Psicoanálisis, según la cual el individuo puede ser entendido como una producción social, al enfatizar la importancia de analizar la historia individual en el contexto de la historia social. El inconsciente sería, desde esta visión, el poso de lo colectivo en la determinación del comportamiento individual. En segundo lugar, el Psicoanálisis ha llevado a conceptualizar la identidad no como un producto sino como un proceso.

### **3.3. LA IDENTIDAD DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL.**

Las teorías de la psicología social explican de forma más detallada el proceso formativo de la identidad. En semejante proceso intervienen relaciones personales y sociales, de tal forma que la identidad puede ser entendida, en cierta forma, como producto o construcción social<sup>29</sup>. La socialización es clave. Los tres principales psicólogos sociales en relación a la formación de la identidad son William James, Georg Herbert Mead y Erik H. Erikson.

#### **3.3.1. ERIK H. ERIKSON.**

El psicoanalista Erikson explica el desarrollo de la personalidad del niño y del joven como una secuencia de crisis psicosociales específicas para cada una de sus fases de evolución. La socialización es entendida como una secuencia de identificaciones con personas de referencia primaria que van asumiéndose o bien rechazándose. Esta secuencia termina en la adolescencia, siendo sólo en este momento cuando podemos hablar de identidad personal en el sujeto. Define identidad como: *“la convicción [...] de que el yo aprende a dar pasos esenciales hacia un futuro colectivo previsible y se desarrolla hacia un yo definitivo dentro de una realidad social”*<sup>30</sup>. La identidad personal se vincula con un sentimiento de pertenencia a un colectivo y a la vez con saberse como individuo singular. Con este concepto se designa la perceptible igualdad consigo mismo y la continuidad de la persona en el tiempo, para poder hablar de identidad como tal. Además se hace referencia a la confianza segura de que el sentimiento de la propia igualdad y continuidad interna se corresponde con la igualdad y

---

<sup>29</sup> Amengual, G., *op. cit.*, p. 251.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 252.

continuidad para otros. Con igualdad y continuidad se hace referencia a los ya comentados factores sincrónico y diacrónico que la identidad ha de unir.

A partir de Erikson, el concepto de identidad como punto fijo para la autodescripción, se ha convertido en fuente de discusión y reflexión.

### **3.3.2. WILLIAM JAMES.**

Su obra *Principles of Psychology*, un compendio de reflexiones filosóficas, psicológicas y fisiológicas, es una labor magistral. Nos insta a seguir un método psicológico de introspección, que define como: “*mirar en el interior de nuestra mente e informar qué descubrimos allí*”<sup>31</sup>. Lleva a cabo debates con filósofos como Hume y Kant en su capítulo acerca del yo, dando lugar a afirmaciones metafísicas que darán paso a su posterior pragmatismo cuando afirma: “*No hay absolutamente ninguna propiedad esencial a algo. La misma propiedad que cuenta como esencia de una cosa en una ocasión es inesencial en otra*”<sup>32</sup>. En su capítulo “The Stream of Thought”, da cuenta de que la conciencia ha de ser entendida más como una corriente –*stream*– que como una sucesión de “ideas”. En la discusión acerca de la conciencia, William James aparece en varios momentos como un materialista reductivo, como un dualista, como un proto-fenomenólogo, y como un psicólogo neutral que no se atreve a enfrentarse a cuestiones filosóficas.

Para William James, podemos destacar dos partes en el *Self* o sí mismo: el *Yo* (*Yo existencial*) y *Mí* (*Yo Empírico*). El *Yo* sería el agente encargado de construir el conocimiento, tiene la misión de conocer, saber. También constituye la conciencia de que somos independientes de otros. El *Mí* es aquello mediante el cual el *Yo* construye el conocimiento de sí mismo. Supone, pues, todo aquello que vamos conociendo de forma empírica y objetiva de nosotros mismos y que da lugar al autoconcepto, compuesto por muchos elementos que se encuentran jerarquizados. Para William James, el lugar preeminente lo ocuparía nuestro conocimiento acerca de cómo pensamos, cuales son nuestros juicios morales... Después, el conocimiento que de nosotros mismos nos aportan otras personas. Por último, una amalgama de rasgos físicos y materiales que constituyen nuestra visión de lo que somos y quiénes somos. Tanto el *Yo* como el *Mí* se

---

<sup>31</sup> “*The looking into our own minds and reporting what we there discover*” en Goodman Russell., “William James”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/james/#3>>

<sup>32</sup> *There is no property ABSOLUTELY essential to any one thing. The same property which figures as the essence of a thing on one occasion becomes a very inessential feature on the other*”.

encuentran interrelacionados en cada sujeto. Al mismo tiempo, destaca la importancia de tener en cuenta la distancia entre lo que creemos de nosotros mismos y lo que realmente somos.

Se han de tener en cuenta una serie de distinciones terminológicas en relación a la problemática del *yo*. El elemento central del *Yo* material es el cuerpo, del cual unas partes están más relacionadas con él que otras. A este *Yo* pertenecen a su vez la familia, el hogar, nuestras obras, etc. El *Yo social* es la consideración que un hombre obtiene de su medio<sup>33</sup>. A su modo de ver, el sujeto depende de su medio, de tal forma que posee tantas identidades sociales como medios a los que pertenece. Por *Yo mental*, en tanto que pertenece a nuestra personalidad empírica, entiende el conjunto de todos esos estados totalizados, nuestras facultades y nuestras tendencias psíquicas consideradas como una realidad consciente. Este conjunto puede servir como objeto a nuestro pensamiento y darnos emociones análogas a las que despiertan los otros elementos de nuestro *Yo empírico*. En el *Yo espiritual* distinguimos varios aspectos: el más externo es la percepción y la imaginación y el más profundo es la vida emotiva. En la observación de nosotros mismos, parece que existe detrás del *Yo empírico* un sujeto siempre idéntico que conoce toda aquella personalidad empírica suya. William James va a considerar que ese *Yo* puro y culto, trascendente y permanente es el alma sustancial y se confunde con la corriente de la conciencia. Identifica el *Yo empírico* con el *Yo trascendental* kantiano. Para James, así, el *yo* puro y empírico son en el fondo lo mismo. Así, afirma: “Cada uno de nosotros tiene inmediatamente conciencia de lo que se entiende por *Yo*: una realidad idéntica consigo misma. Precisamente dicha experiencia es la que ha conducido a la mayor parte de los filósofos a postular detrás del estado de conciencia que transcurre, una sustancia que permanece y de la cual aquél no sería más que una modificación, un agente permanente de la cual aquélla no sería más que un acto. Este agente sería el pensador”<sup>34</sup>.

Luego, hemos de examinar qué entendemos por esta identidad, la cual no ha de ser entendida, por lo dicho, como algo misterioso. Habrá que buscar en la corriente de la conciencia un elemento constante al que pueda referirse la identidad. En el *Yo empírico* los elementos constantes serían los recuerdos y más aún, el sentimiento de actividad, el cual se da unido a la representación de nuestro cuerpo. Luego, el núcleo de la identidad

---

<sup>33</sup> <<http://www.e-torredababel.com/Psicologia/Contemporanea/James-4.htm>>, Last access: 9 Noviembre, 2013.

<sup>34</sup> *Ibid.*

del *yo* es la experiencia de actividad. Así, para James el *Yo puro* significa el sentimiento constante de actividad y el conocimiento en cada momento presente del momento anterior pasado. El *Yo puro* es el núcleo del *Yo empírico*.

Por lo dicho, vemos diferentes aproximaciones a la noción de identidad o *yo*, lo que muestra su profunda complejidad e indeterminación. Hemos visto el *yo*, desde un punto de vista epistemológico, como agente de percepciones o mero desfile de impresiones, el *yo* cartesiano como cosa que piensa, el *yo*, en cierta medida, como constructo social, el *yo* como interacción entre los impulsos instintivos y los expectativos, demandas del mundo externo y real... La elección de filósofos y psicólogos a partir de la Modernidad responde a un intento de mostrar las visiones más diferentes en torno a la cuestión de la identidad, con el fin de mostrar el contraste que existe en torno al tema. Además, como ya he comentado, la cuestión de la identidad es principalmente moderna y va unida al surgimiento del paradigma de la subjetividad. A continuación, voy a tratar muy brevemente la noción de persona que, como ya he venido comentado, está íntegramente ligada a la noción de identidad o *yo*.

#### **4. EL CONCEPTO DE PERSONA.**

##### **4.1. EL CONCEPTO Y ORÍGENES DE LA NOCIÓN DE *PERSONA* EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.**

Considerado lo correspondiente a la noción de identidad, pasemos a la cuestión de la persona que está íntimamente ligada con la noción de identidad. Este concepto decide y define lo más específico del hombre, define la cualidad propiamente humana del hombre: ser un quién o un alguien y no sólo un qué o algo. Es un concepto nodal, en tanto que en él se reúnen y confluyen las dimensiones del ser humano, a saber:

- La mundanidad. El hombre como ser-en-el-mundo en autores como Heidegger o Husserl.
- La corporalidad. De aquí surgen los dualismos o las concepciones unitarias de la persona.
- La afectividad: el hombre como pasional y no sólo racional.
- El lenguaje: el hombre como ser con lenguaje.
- La sociabilidad: el hombre como animal social –Aristóteles-.
- La religiosidad o espiritualidad: la capacidad del individuo de trascender a su individualidad y abrirse a lo Otro, a Dios, a lo Sagrado o al Misterio.

Estas dimensiones se anudan, gracias al concepto de persona, en un *yo*, sí mismo, sujeto, punto de adscripción e imputación, de responsabilidad y conciencia, acción y pasión. Al mismo tiempo, este concepto nos conduce a la auto-realización, puesto que nos abre a las determinaciones de la libertad, la acción, la cultura. Marca la diferencia entre ente y ser, universalidad de la esencia humana y la respectiva particularidad de su realización concreta en cada uno. Marca la diferencia entre lo que Heidegger llama ente y *Dasein*, entendido éste último como sujeto existencial. En el concepto de persona se da ya la determinación y acción, puesto que no se constituye como lo específicamente humano, sino que es también el resultado de su realización. Es, además, respuesta en sentido ontológico, porque existir no deja de ser responder a la llamada del ser de cada uno a ser cada uno, a ser un sí-mismo como han puesto de relieve autores como Kierkegaard, Heidegger o Levinas. Es respuesta también en sentido social, en tanto que respondemos a los otros y también puede serlo en sentido teológico, en tanto que Dios llamaría a la existencia y a una realización responsable de la existencia.

En lo que respecta a los orígenes de esta noción, podemos atender al siglo II d.C. cuando los Padres de la Iglesia, con una herencia muy aristotélica, comienzan a usar la noción de “persona” en su tarea de pensar la relación entre Dios y Jesús. La palabra persona tenía dos usos: el del derecho y el del teatro y fueron añadiendo un uso más reciente gramatical. En el siglo III, la escuela de Orígenes usa el término hypóstasis, entendido, desde una perspectiva muy neoplatónica, como la realización concreta de una forma escondida. Será ya en el Concilio de Nicea (325) y el Sínodo de Alejandría (362) cuando se consagra la fórmula de una sola *ousía* y tres hypóstasis para dar cuenta del Misterio de la Santísima Trinidad. Ya en el siglo IV, “persona” e “hypóstasis” significan unidad y totalidad sustancial de un sujeto que manifiesta concretamente una esencia. Así, Boecio afirmará en el siglo VI: “*Persona est rationalis naturae individua substantia*”<sup>35</sup>. Las claves ontológicas de esta noción aparecen en el contexto de la cristología de mediados del siglo IV, donde persona designa un sí mismo innombrable y “naturaleza” una delimitación de él. Al mismo tiempo, en el seno de la Estoa surge el análisis de la conciencia del sí mismo en términos de una floreciente fenomenología y filosofía de la existencia. De esta forma, la relación entre la noción de persona e interioridad comienza en el siglo I d.C. Ya con Marco Aurelio se distingue entre el sí mismo y la interioridad y vida por otro lado. San Agustín, en las *Confesiones*, encuentra

---

<sup>35</sup>Boecio, *De duabus naturas*, citado en Amengual, G., *op.cit.*, p. 250.

en su interioridad el abismo de la conciencia humana y encuentra un apoyo firme al que llama “luz de mi corazón, pan interior de mi alma, etc.” A través de la introspección, San Agustín descubre el reino de la interioridad y la conciencia, distinguiendo, así, las diferentes dimensiones del hombre: sí mismo, inteligencia, deseo de saber de sí... Estas dimensiones las encuentra apropiadas para pensar las relaciones entre Dios Padre, el Verbo, y el Espíritu Santo. En este contexto, persona designa la pluralidad de Dios.

Esta interioridad agustiniana tiene su continuación en la Modernidad con la idea de la autonomía de la conciencia, razón y libertad. El ser subsistente pasa a ser persona caracterizada por intelecto y libertad. En la Modernidad, la noción de persona es ya sinónimo de autoconciencia soberana. En el Renacimiento, los pronombres personales van cobrando poco a poco autonomía, precisión y relevancia. Por ello, el sentido de la individualidad va intensificándose paulatinamente. La identidad ya no viene dada por la nobleza de estirpes, tampoco por una máscara que pueda ponerse o quitarse, sino que todo agente es sustancia, cuyo elemento fundamental es la conciencia, su carácter de subjetividad. Es en este momento cuando el *yo* surge como término filosófico. A comienzos del siglo XVII hasta el siglo XX se constituye la primera formulación de la subjetividad moderna en autores como Locke, Kant o Hegel. Para Locke, por ejemplo, en el capítulo XVII de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, la persona es definida como un ser inteligente que piensa, que tiene razón y reflexión y que tiene conciencia de sí mismo como sí mismo en diferentes momentos y lugares. Para él, la autoconciencia es lo que constituye a la persona.

A partir de este momento, se produce un tercer momento en el desarrollo de la noción de persona de la mano de los filósofos de la sospecha como Marx, Nietzsche y Freud, la crisis del sujeto moderno. Estos autores afirman que el supuesto carácter de individuo, como absoluto, como conciencia de sí y como espíritu no se da en los miembros de la especie humana más que de modo precario. Prueba de ello son las dos guerras mundiales, la interpretación de los sueños de Freud, la determinación de la conciencia por elementos externos a ella (Nietzsche y Marx), el hecho de que la vida desborda a la razón y la racionalidad tiene un ámbito estrecho y limitado (Dilthey y Weber)... A partir de este momento, así, el sujeto tiende a verse como una pluralidad de factores, relación, organismo material... Así, para autores como Hobbes, Nietzsche, Weber y Heidegger, la persona se caracteriza en términos de poder, pluralidad, apariencia y dinámica exterior y pública. La persona, en último término, comienza a desdibujarse con el otro.

En suma, nuestra concepción de persona como tal es posterior a la Edad Media. En el proceso de separación de un *yo* singular con respecto a otros se han dado transformaciones de carácter físico, sociocultural y también lingüístico. Así, afirma Norbert Elias: “*En la praxis social de la Antigüedad clásica la identidad grupal del ser humano particular, su identidad como nosotros, vosotros y ellos, todavía desempeñaba, comparada con la identidad como yo, un papel demasiado importante para que pudiera surgir la necesidad de un término universal que representara al ser humano como una criatura casi desprovista de grupo social*”<sup>36</sup>.

Finalmente, en general podríamos distinguir cinco posibles significados de persona desde nuestra experiencia ordinaria y el lenguaje ordinario<sup>37</sup>:

- Concepto jurídico de persona como sujeto de deberes y derechos.
- Alguien que es responsable, de confianza. Un *Tú* con el que puedo entrar en diálogo y en relaciones de cooperación.
- Alguien que es coherente en su acción y en sus roles, pues posee una interioridad de la que surge su comportamiento. Es el aspecto de la coherencia ética y la interioridad que capacita para la coherencia en la vida.
- Desde la ética discursiva: alguien con capacidad de habla y acción, y por tanto con capacidad para participar en la ciudad, en la sociedad y de responder a la interpelación.
- Y por último, desde una perspectiva kantiana: alguien que tiene dignidad y es fin en sí mismo.

#### **4.2. INDIVIDUALIDAD E INMEDIATEZ, YO E IPSEIDAD, SINGULARIDAD Y RELACIÓN Y ALTERIDAD.**

El ser humano está compuesto, como ya se ha dicho, de una multiplicidad de dimensiones: corporalidad, ser-en-el-mundo, afectividad... Sin embargo, en éste se da una unidad, de tal forma que se constituye como un ente ontológicamente individual. Pertenece a una determinada especie, identificable a través de predicados materiales y espirituales, es, por tanto, una unidad corporal y psíquica, moral y jurídica. En este sentido, esta unidad no es una construcción social, sino que se da en el hombre por el hecho de serlo. Desde el existencialismo, el hombre se concibe como un sí-mismo, en

---

<sup>36</sup><[http://www.academia.edu/194185/IDENTIDAD\\_de\\_lo\\_personal\\_a\\_lo\\_social.\\_Un\\_recorrido\\_conceptual](http://www.academia.edu/194185/IDENTIDAD_de_lo_personal_a_lo_social._Un_recorrido_conceptual)> Last access: 22 Febrero, 2014.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.207-208.



tanto que es capaz de separarse de cuanto no es él. Esto se expresa lingüísticamente con la palabra *yo*. Cuando decimos *yo, I, Ich, Je...* estamos haciendo referencia a algo. Hegel define a la persona con el atributo de la inmediatez, que viene a significar que el ser persona es algo dado por el hecho de existir, con independencia de capacidades o rendimientos. Que es sí-mismo viene a significar una vuelta sobre sí mismo, una capacidad de auto-referencia y por tanto, se está apuntando a que en el sujeto existe una estructura espiritual, una interioridad y no sólo una exterioridad corporal. En segundo lugar, sí-mismo puede significar a uno mismo, a diferencia de un mediador, o representante y por último, con sí-mismo se hace referencia al sujeto permanente que subyace a todas las acciones o estados de conciencia.

Este *Yo* es el centro de actividades humanas y estados como percepciones sensibles, pensamientos, deseos, afectos y sentimientos. Es *yo*-centro como fuente originaria de toda acción y pasión. Se co-experimenta en toda la experiencia y se consabe en todo conocimiento<sup>38</sup>, lo cual quiere decir que todo acto humano no ha de ser entendido de forma aislada, sino como integrado en una trayectoria, en una biografía gracias a la existencia de ese *yo* unificador. Pero, como bien decía Hume, es imperceptible de forma directa e inmediata. Por todo lo dicho, ser persona es ser un sí mismo, es tener una *ipseidad*, una interioridad; es la fuente de la que brotan los actos plurales de la vida que tienen su unidad y coherencia en un *yo*, porque son actos de un mismo sujeto agente que, en tanto que elige ser sí mismo, da coherencia y unidad a sus acciones. De la interioridad o *ipseidad* se desprenden, así, tres rasgos fundamentales de la persona: la singularidad, la subjetividad y la espiritualidad.

Esta interioridad concreta de cada individuo, hace que cada ser humano sea un ser único, singular e irrepetible. En palabras de Kant: “*no puede ser sustituido por algo equivalente*”, pues tiene dignidad, “*no admite nada equivalente*”<sup>39</sup>. Es, pues, fin en sí mismo. Esta característica que muestra la grandeza del ser humano, muestra al mismo tiempo su pequeñez, puesto que el sujeto se constituye como un grano de arena en una playa inmensa. La experiencia de esta pequeñez nos abre paso a otra característica de la persona: la alteridad. El sujeto no se constituye como un individuo aislado y solipsista, sino que no dejamos de estar constituidos por otros. Somos el nudo de múltiples relaciones interpersonales que nos constituyen y que se entretajan con la pluralidad de fuerzas que habitan en nuestro interior. La cuestión está en saber ¿hasta qué punto estas

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 230-231.

<sup>39</sup> C.f., Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2010.

relaciones nos constituyen? ¿Somos un mero reflejo de otros o nos constituimos como entidades originales? Luego, somos singulares, únicos e irrepetibles pero nos debemos a la sociedad en la que vivimos y las relaciones que mantenemos con ella. Al mismo tiempo, desde un punto de vista biológico, cuanto más evolucionada está una especie, más individualizada está. Luego, la individualización proviene tanto de aspectos biológicos como de sociales, culturales y autobiográficos. En ocasiones, se ha primado una visión egológica de la persona, intentando caracterizar a la persona desde sí misma con el fin de resaltar el carácter singular de la persona. También se ha venido definiendo la persona por su autonomía, en tanto que había que justificar que la persona era sujeto de derechos por sí misma. No obstante, por lo dicho hasta ahora, la persona ha de ser también entendida como una relación, tal y como se ha venido discutiendo desde los trinitarios y cristológicos, pasando por la Modernidad y llegando al iusnaturalismo. La alteridad es, por tanto, una parte de lo que llamamos *Yo*.

## **CAPÍTULO SEGUNDO. APROXIMACIÓN PSICOLÓGICA. LA PERSONALIDAD. EL YO, ¿REALIDAD O FICCIÓN? INFLUENCIA DEL ENTORNO EN EL PENSAMIENTO Y ACTUAR HUMANOS.**

Hasta aquí hemos planteado de forma sucinta algunos de los aspectos que caracterizan la identidad desde algunos campos de la historia de la filosofía y la psicología. En relación a ello, he caracterizado desde un punto de vista general lo que se entiende por persona, en tanto que está estrechamente vinculada con la noción de identidad. A pesar de las múltiples interpretaciones, hemos de entender la identidad, más bien, como una continuidad interpretada reflexivamente por el agente, una tarea de continua construcción por parte del sujeto, a través de acciones, relaciones y decisiones que lleva a cabo a lo largo de su vida. Podemos entender el yo, así, como el portador o el punto de unificación original en cada sujeto de todas las experiencias que le constituyen, siendo cada identidad diferente y singular en cada uno de los sujetos. Es el producto original resultante de la unificación de todas las influencias externas combinadas con elementos propios. Ahora bien, el punto central es determinar cuáles son los límites de estas influencias, hasta qué punto las decisiones son tomadas por *yoes* autónomos y auto-construidos o son un mero fruto de influencias externas que tomamos como propias en nuestro actuar diario.

En este apartado, me voy a centrar en las teorías psicológicas de la personalidad más representativas, para, a continuación, basándome en estudios de la psicología social, dar cuenta de la gran influencia que el medio tiene en nuestro pensamiento y actuar. Voy plantear a partir de experimentos llevados a cabo por la psicología social, si nuestra toma de decisiones se basa en nuestras propias reflexiones y conceptos o si por el contrario, nuestras acciones y formas de pensar se ven determinadas por el entorno de forma completa e inevitable.

### **1. PERSONALIDAD.**

Definir qué es la personalidad, al igual que definir qué es ser persona y qué es la identidad, es una tarea complicada, puesto que cada escuela o autor ha dado su visión al respecto como ya hemos visto. Personalidad, etimológicamente, proviene de “persona” y alude a las máscaras que los actores griegos empleaban en las representaciones teatrales.

Según Bermúdez (1996), la personalidad ha de entenderse como aquella organización relativamente estable de características estructurales y funcionales, innatas y adquiridas bajo especiales condiciones de su desarrollo, que conforman el equipo peculiar y definitorio de conducta con que cada individuo afronta las distintas situaciones.

Dentro de la psicología, existe la disciplina que lleva el nombre de psicología de la personalidad, cuyos objetivos son describir las características que definen al individuo, tanto físicas como inferidas; predecir las diferencias individuales en la conducta de las personas; determinar bajo qué condiciones se adquieren determinados patrones de conducta y actitudes y explicar cómo cambia la conducta de las personas o cómo puede cambiarse. La psicología diferencial, por su parte, da cuenta de las diferencias entre individuos, investigando cuantitativamente las diferencias a partir de conducta. La psicología de la personalidad, al contrario que la psicología diferencial, atiende a las diferencias individuales, interesándole explicar la naturaleza, origen y efectos de tales diferencias sobre el comportamiento.

### **1.1. MODELOS TEÓRICOS EN PSICOLOGÍA DE LA PERSONALIDAD.**

Es importante tener este tipo de bases teóricas para entender de una forma más adecuada los ejemplos que voy a analizar posteriormente y para entender cómo operan las diferentes influencias externas en la constitución de la identidad personal. Podemos distinguir tres modelos teóricos que explican la personalidad atendiendo al tipo de determinantes de la conducta individual:

#### **- MODELO INTERNALISTA.**

Este modelo considera que la conducta individual está determinada por variables personales. La conducta muestra consistencia transituacional y estabilidad temporal. Las medidas de las variables personales de las que depende la conducta son un predictor válido de la misma. Dentro de esta postura nos encontramos con dos corrientes fundamentales:

- Biologicistas, donde se plantean determinantes genéticos, tipologías somáticas... Serían únicamente factores biológicos los que determinan la conducta. Un ejemplo sería teorías como la de los cuatro humores.
- Teorías psicológicas, dentro de las cuales se distinguen dos tipos:

- I. Teorías procesuales o de estado. Entre éstas teorías nos encontramos con el psicoanálisis de Freud o la fenomenología de Rogers. Desde este enfoque, se considera que los determinantes de la conducta son estados y o mecanismos afectivos y o cognitivos presentes en el individuo.
- II. Teorías estructurales o teorías del rasgo, en autores como Cattell, Eysenck o *teoría big five*. Se mantiene que los factores estables y generales son los determinantes de la conducta, los cuales son conocidos como rasgos.

- **MODELO SITUACIONISTA.**

Esta teoría pone especial énfasis en la conducta, considerándola importante en sí misma. La personalidad y la conducta son similares, aunque por personalidad se ha de entender más correctamente repertorio de conductas que posee y presenta una persona. Para este modelo, la conducta es aprendida y el determinismo se sitúa fuera del individuo y depositado en las situaciones que le afectan. Un autor como Watson dirá que la personalidad es un sistema de hábitos adquiridos por parte del sujeto.

- **MODELO INTERACCIONISTA.**

Este modelo combina elementos de los modelos anteriores. La variabilidad del comportamiento se explica atendiendo a características personales y a variables situacionales. Se parte de la idea de que el organismo es activo, de que las variables personales más relevantes son de tipo cognitivo y de que la situación y su influencia se conceptúan desde la significación que el individuo le otorga. Este modelo supera, en este sentido, el reduccionismo de las anteriores teorías de la personalidad que situaban la predicción de la conducta en un solo factor. Como se observa estamos ante la eterna lucha de quienes defienden que el *yo* o la personalidad depende de factores internos o propios y aquellos que defienden que el *yo* es un constructo social y la personalidad es un sistema de hábitos aprendidos. La perspectiva interaccionista intentaría combinar ambas posiciones.

Para autores como Feixas y Villegas dentro de las modalidades interaccionistas, tendríamos las teorías implícitas de rasgos de la personalidad que consideran que los rasgos son constructos del observador. A partir de ciertas regularidades percibidas en la conducta propia y ajena, el observador construye, pero no inventa, atributos que le ayudan a ordenar su mundo social. Hampson habla de perspectiva profana, laica o lega

de la personalidad; es decir, la idea de que todos tenemos una teoría implícita sobre la forma de funcionamiento psicológico de los seres humanos, seamos psicólogos o no. Esta perspectiva tiene como objetivo describir las creencias que tiene la gente sobre la personalidad.

## **2. LA INFLUENCIA DEL ENTORNO. PSICOLOGÍA SOCIAL.**

*El hombre es por naturaleza un animal social, y el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que un hombre... La sociedad es por naturaleza y anterior al individuo... el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios<sup>40</sup>.*

Aristóteles,

Política, 328 a.n.e.

Aristóteles fue el primer filósofo que hizo referencia a algunos principios básicos de influencia y persuasión sociales. Ser un animal social no significa únicamente que necesitamos de los otros para la propia consecución, que necesitamos de los otros en tanto que la vida no puede ser concebida como un solipsismo para el ser humano, sino que toda nuestra conducta está irremediabilmente construida, al menos en parte, a partir del otro. Voy a plantear un ejemplo muy sencillo de una situación sociopsicológica que nos introduzca a esta cuestión y que ya muestra hasta qué punto somos animales sociales y cómo la influencia del grupo actúa como modificador de las opiniones y las conductas propias. Este ejemplo, entre otros experimentos psicológicos, me va a servir como guía en este apartado. Imaginemos un universitario llamado Sam que está con cuatro amigos viendo un discurso televisivo de un candidato a la presidencia. Sam está impresionado y le gusta este nuevo candidato. Tras el discurso, su amiga afirma que el candidato le ha decepcionado, que es un farsante. El resto de amigos coinciden. Sam, angustiado y confuso, acaba por dar la razón a sus amigos. Este ejemplo puede resultar un tanto superficial, mas es una pequeña ilustración de nuestro actuar y forma de pensar diarios.

La psicología social es aquella rama de la psicología que estudia *las influencias que las personas tienen sobre las creencias o la conducta de otras*<sup>41</sup>. Allport (1998) considera que el estudio de la influencia social es el objetivo fundamental de la

---

<sup>40</sup> Aronson, E. *El animal social*, Psicología y Educación, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 19.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 25.

psicología social<sup>42</sup>. Mas, ¿Qué se entiende por influencia? Canto (1998) la ha definido de la siguiente manera: “tanto la capacidad de un individuo para modificar el comportamiento de otros individuos sin recurrir a la fuerza, como el cambio de comportamiento que se observa en un individuo cuando interactúa con otro u otros individuos o con el grupo en su totalidad”<sup>43</sup>. En este sentido, cabe preguntarse ¿Cómo resulta influida una persona? ¿Por qué acepta ésta serlo, qué gana con ello? ¿Cuáles son las variables que aumentan o reducen la permanencia de los efectos de la influencia social? Desde un punto de vista general, se podría decir que el tipo de cosas que la psicología social estudia son en cierto modo baladí o ciertamente obvias. Esto es a causa de que solemos caer en el *sesgo a posteriori*, es decir, solemos sobrevalorar nuestra capacidad de predicción una vez que conocemos el resultado de un determinado acontecimiento. Sin embargo, cuando llevamos a cabo una investigación cuidadosa, nos damos cuenta que ciertas cosas que “sabemos” ciertas resultan ser falsas. Y es esto lo que voy a intentar dar a conocer. Por lo general, nos concebimos como sujetos con una personalidad fuerte y sobre todo propia y auténtica, original. Sin embargo, quizá todo ello no es más que un fiel reflejo de nuestra imaginación y no seamos más que un péndulo vacilante que se mueve en una sociedad cambiante en opiniones y conductas. En ciertas variables situacionales, como vamos a ver más adelante, la mayoría de personas que tildamos de “normales” suelen comportarse de un modo muy poco deseable e inesperado.

## **2.1. LA INFLUENCIA DEL GRUPO EN LA CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL.**

El estudio de la influencia social se remonta a 1866 con Liebeault y su concepto de sugestión, como aquella aceptación irracional de la influencia ejercida por otras personas en base al establecimiento de fuertes lazos emocionales y sociales entre el sujeto sugestionado y el sugestionador. Es con Allport con quien este tema se convierte en el centro de investigación de la psicología social. Podemos distinguir tres etapas en el desarrollo de esta investigación<sup>44</sup>:

- Antes de 1970 en Estados Unidos: interés en la capacidad de la mayoría para influir en los sujetos.

---

<sup>42</sup> Sánchez, J.C., *Psicología de grupos. Teorías, procesos y aplicaciones*, MC Graw Hill, Madrid, 2002, p. 341.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 342-343.

- 1960-1980 en Europa: interés en el estudio de la influencia de las minorías sobre las mayorías.
- 1980 al presente: interacción de ambas etapas.

Las dos primeras etapas corresponden con tres grandes tipos de influencia destacados por Moscovici, importantes a tener en cuenta para la posterior explicación:

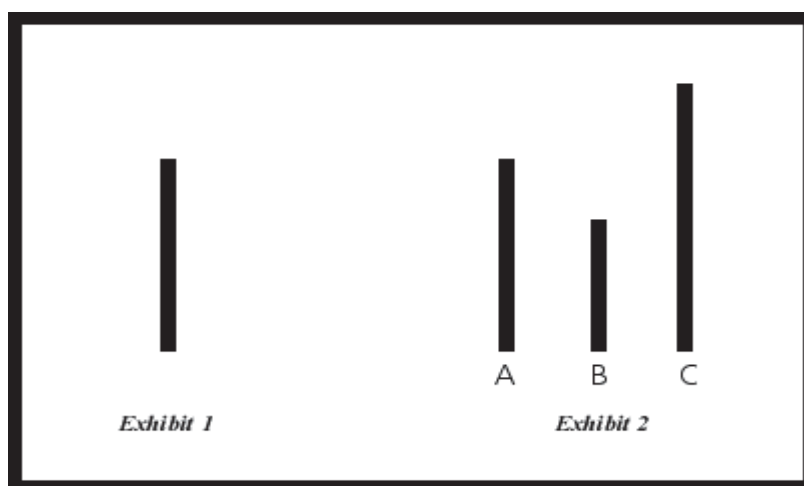
- La normalización hace referencia a la influencia recíproca entre miembros de un mismo nivel que no poseen un juicio o norma previa ni cuentan con un marco de referencia.
- La conformidad hace referencia a casos de influencia en los que el sujeto ya cuenta con un marco de referencia y una opinión en torno a un determinado estímulo, pero se conforma a los demás en base a determinadas condiciones. El ejemplo paradigmático es el estudio de Asch, en el que me voy a centrar posteriormente.
- La innovación, por último, hace referencia al origen de nuevas normas que sustituyen a las preexistentes.

En el presente trabajo me voy a centrar principalmente en la primera de las etapas, con el fin de ilustrar como la opinión común en torno a la consistencia de un yo, una identidad, una personalidad fuerte e inmutable adolece de un fuerte andamio que lo sustente. Mi propósito no va a ser defender de forma férrea la idea de que el yo es un constructo social o que la personalidad sea un péndulo que se adapta a cada situación o que la libertad sea un invento humano. Mi intención es, al menos, mostrar que la cuestión no es tan sencilla como a primera vista puede parecer y que términos como identidad propia, personalidad o libertad son verdaderamente complicados y, en muchas ocasiones, difusos.

El primer ejemplo de Sam se encuadra dentro de los casos de conformismo. Como seres sociales, una de las consecuencias de vivir en sociedad es la tensión producida entre los valores asociados a la individualidad y valores asociados al conformismo. El conformismo se ha de entender como el cambio de conducta u opiniones de una persona como resultado de una presión real o imaginada de personas o grupos de personas. Diariamente nos vemos sometidos a este tipo de situaciones, nos vemos obligados a lidiar con el conformismo por muy diversas razones. Pero, ¿qué es lo que hace que nos pleguemos a la presión de un grupo?, ¿cuál es su naturaleza? En el ejemplo de Sam, nos faltan bastantes datos porque no sabemos hasta qué punto confiaba en su opinión inicial, ni cuánto apreciaba a las personas con las que estaba... Pero sí



podemos elaborar un experimento mental controlando los factores que consideremos importantes. Una situación básica semejante fue llevada a cabo por Solomon Asch (1951), en cuyo experimento me voy a basar principalmente y que se encuadra, como ya he comentado, dentro del tipo de influencia denominado conformismo en el que los sujetos, que poseen juicio previo y marco de referencia, se pliegan al juicio de la mayoría. Imaginemos que nos ofrecemos como voluntarios para participar en un experimento sobre un juicio perceptivo. A cada uno se nos muestra una línea recta y a continuación otras tres líneas más. Nuestra tarea es determinar cuál de las tres líneas (A, B, C) tiene una longitud más pareja con la primera<sup>45</sup>. Parece algo sumamente fácil. Parece que todo el mundo optaría por la A, de tal forma que cuando llegara nuestro turno diríamos A. Sin embargo, les toca responder antes a seis personas. La primera de ellas, tras pensarlo durante unos segundos, opta por la C. Esto nos sorprende bastante. La segunda persona también opta por la C. En este momento, empezamos a sentir ciertas dudas y a revisar nuestra primera inclinación. La tercera también afirma C. Quizá seamos nosotros los locos y no el resto. La cuarta persona afirma: “C” y lo mismo ocurre con las otras dos restantes. Cuando llega nuestro turno, también acabamos afirmando: “C, lo supe desde el principio”.



*Fig.1*

Las seis personas trabajan claramente para el experimentador. El experimento es extremadamente sencillo, tanto lo es que hay casi una plena ausencia de errores en

---

<sup>45</sup> Véase Fig. 1.

situaciones en las que el individuo no está en presencia de un grupo. Asch estaba convencido de que el experimento era tan sencillo que no habría apenas errores. Sin embargo, su predicción estaba equivocada, puesto que los resultados pusieron de manifiesto que los sujetos dieron respuestas incorrectas en una tercera parte de los ensayos críticos, cuando el sujeto estudiado estaba en presencia de estas seis personas. Cuando se les preguntó, la mayor parte afirmaron que se habían dejado llevar porque consideraban que la mayoría estaba en lo cierto, un sólo un sujeto de los que siguió el criterio de la mayoría creyó que las respuestas eran correctas y un pequeño número fue consciente de que las respuestas eran incorrectas, pero las contestaron como la mayoría para no encontrarse solos o sentirse distintos. Entonces, ¿qué hace tender al grupo? Hay dos grandes posibilidades:

- O bien quedaron convencidos ante el juicio unánime de la mayoría de que sus propias opiniones estaban equivocadas,
- O bien “siguieron a la masa” para ser aceptados por la mayoría y evitar la antipatía por el desacuerdo; es decir, evitar un castigo –rechazo o ridículo- u obtener una recompensa -como amor o aceptación-.

Luego vemos cómo los individuos se ven ante dos metas que intentan conseguir: estar en lo cierto y ser aceptados por la mayoría plegándose a sus opiniones. En Asch, y en general en los casos de conformismo, ambas metas están en conflicto. La mayor parte de las personas consideramos que estamos motivadas por la aspiración a la corrección mientras que consideramos a los otros como aquellos que están principalmente motivados por el deseo de estar bien consideradas por los demás. Tendemos a pensar que en un experimento como el de Asch, la mayoría tendería a plegarse a las opiniones del grupo, mientras que nos veríamos a nosotros mismos como respondiendo correctamente. Sin embargo, esto es consecuencia del sesgo *a posteriori* ya comentado, en el que solemos caer habitualmente.

Podríamos repetir el experimento pero esta vez sin necesidad de decir públicamente la respuesta. Si las respuestas coinciden con las respuestas en público, entonces comprobaremos que las opiniones del resto convencieron al sujeto de lo erróneo de su primer juicio. Como ya comenté, los resultados fueron coherentes: cuanto mayor privacidad, menor era el conformismo. Como se observa, variando las condiciones experimentales, los efectos de la conformidad varían. ¿En qué condiciones, pues, nos

plegamos al conformismo? Podemos afirmar que las variables que incrementan o reducen el conformismo son<sup>46</sup>:

- La unanimidad o falta de unanimidad en la opinión de la mayoría. Una forma de disminuir la conformidad es inducir al sujeto a que adopte algún tipo de compromiso con su juicio inicial. Cuando los sujetos ya se han comprometido públicamente antes de escuchar el juicio de otros, sólo el 5.7% de sus nuevas respuestas son conformistas.
- El número de la mayoría. La conformidad aumenta hasta una mayoría de tres personas, no apreciándose incremento a partir de esta cantidad. Esto se conoce como el *efecto de tocar techo*<sup>47</sup>. Otros psicólogos han mostrado que añadir miembros a la mayoría sí produce más conformidad si los sujetos son percibidos como jueces independientes. Estos psicólogos defienden la teoría denominada *teoría del impacto social*.
- El tipo de persona que el individuo es y quiénes constituyen el grupo. Aquellos sujetos que tienen una opinión pobre de sí mismos suelen plegarse a la mayoría. Si la persona cree que tiene poca o ninguna aptitud para realizar la tarea encomendada, su tendencia al conformismo aumenta. Al mismo tiempo, cuanto más difícil es la tarea o más ambiguo es el material, la tendencia a la conformidad es mayor.
- Como ya hemos visto, otra variable es el responder en público o en privado.
- Las diferencias culturales. El conformismo se da más en sociedades colectivistas, como Noruega, China y Japón, que en individualistas, como Estados Unidos y Francia.
- Por último, la composición del grupo que ejerce presión. Un grupo será más efectivo cuando esté constituido por expertos, sean importantes para el individuo o comparables a él. Aquí podemos encuadrar el ejemplo de Sam. Sam se plegará más a la opinión del resto si piensa que son expertos en política, si son buenos amigos o si son compañeros de su clase y no niños de 10 años.

Cabe preguntarse si estas variables operan de forma consciente o inconsciente en el individuo. Como ya he comentado, en ejemplos como los de Asch, todos estamos muy seguros de que la respuesta es obvia y que tenderíamos a responder correctamente. Mas, echando un vistazo a estas variables, el escepticismo comienza a tomar protagonismo en

---

<sup>46</sup>Aronson, E. *op. cit.*, p. 40-43

<sup>47</sup>Sánchez, J.C., *op. cit.*, p. 345.

torno a nuestras férreas creencias. Conviene recordar que el experimento de Asch es un experimento perceptivo, si trasladamos esta conformidad a un plano ético o político las consecuencias filosóficas son de gran interés. Más adelante, trataré esto.

Por lo dicho, ¿por qué, en general, nos conformamos? Festinger ha propuesto dos procesos por los que el sujeto se conforma a la mayoría del grupo. El primero de ellos tiene que ver con la construcción social de la realidad. Parte del supuesto de que todos tenemos creencias acerca del mundo que actúan como miniteorías, guiando nuestras acciones, ayudándonos a interpretar los eventos sociales, etc. El problema está en que no hay criterios objetivos que nos permitan verificar dichas creencias, luego Festinger consideró que ante dicha carencia, tendemos a plegarnos a la mayoría. El segundo de los procesos tiene que ver con la presencia de algún objetivo grupal importante. Este tipo de influencia se denomina influencia informativa –influencia para aceptar la información de los demás como evidencia de la realidad-. Por lo explicado, parece que este tipo de procesos no explican adecuadamente el hecho de conformidad en el ejemplo de Asch. Por ello, autores como Deutsch y Gerard han optado por explicarlo en términos de recompensa y castigo, en lo que se ha denominado influencia normativa, es decir, la influencia para conformarse a las expectativas positivas de los otros. Los sujetos que se plegaron a la mayoría en el ejemplo de Asch intentaron evitar, quizá, un ridículo social. Existe una evidencia de que nos sentimos atraídos por los que tienen actitudes similares a nosotros y rechazamos a los que tienen actitudes diferentes. Así, si nos disgustan aquellos que están en desacuerdo con nosotros, podemos anticipar razonablemente que a los otros les disgustaremos si expresamos opiniones diferentes a las suyas. En el caso de Asch, optar por A, en vez de C. Tanto la influencia normativa como la informativa dependen de diferentes factores y son diferentes ellas mismas, pues la normativa puede producir sumisión y no aceptación y la informativa ambas. En Asch, el individuo se pliega a la mayoría (sumisión), pero él es consciente de la respuesta correcta (no aceptación). En otras palabras, en los casos de influencia normativa la razón de que los sujetos se plieguen al juicio de la mayoría tiene su base en la evitación de un ridículo social o quedarse sólo en su respuesta; es decir, hay sumisión (conversión) pero no aceptación. Esto es lo que ocurre en el experimento de Asch. Sin embargo, en casos de influencia informativa, se produce un cambio cognitivo y de conducta, hay sumisión y aceptación. Un tercer tipo, a título informativo, sería la

influencia interpersonal en la que los sujetos recurren a tácticas verbales o no verbales para inducir al cambio.

Asimismo, conviene diferenciar aquí los casos de influencia de mayorías a sujetos, de casos de influencia de minorías a sujetos. En los casos de influencia por mayoría, podemos pensar que el sujeto “está a salvo”, puesto que no modifica su sistema de creencias, sino que emite una respuesta o actúa de una determinada manera para evitar un ridículo social. Sin embargo, en los casos de influencia de minorías, mucho más escasos en la vida diaria y que necesitan de grupos muy consistentes, tienen el doble efecto: sumisión y aceptación; es decir, presentan un mayor peligro porque los sujetos influenciados tienen a sumirse a la minoría y a incorporar en su sistema de creencias el juicio mantenido por dicha minoría. Moscovici (1976) estudió el fenómeno de la influencia de la minoría y considera que el factor principal reside en el estilo conductual de las minorías. Las minorías, para lograr la atracción del resto, han de plantear una postura clara sobre la cuestión y mantenerse firmes en ella. Han de ser, pues, consistentes intraindividualmente (a lo largo del tiempo) e inter-individualmente (entre los miembros de la minoría). La impresión de que la minoría es potencialmente correcta sólo comienza a aparecer tras un cierto período de tiempo a diferencia de la influencia de la mayoría, y poco a poco se produce el denominado efecto de bola de nieve en el que a medida que la percepción de confianza en el propio grupo decrece, la minoría posee un mayor impacto.

Experimentos psicológicos como los del psicólogo Schachter<sup>48</sup> han mostrado que tendemos a la conformidad más de lo que pensamos. Uno de sus experimentos mostró que en una discusión entre un desviado, aquél que presenta una posición desviada del grupo; un deslizante, aquél cuya opinión desviada va deslizándose hasta pasar a ser la misma que la del grupo y la de un modal, que se tiende al grupo, es éste último el más valorado. Schachter y Singer demostraron que las personas se pliegan a otros incluso a la hora de atestiguar algo tan personal e idiosincrático como las propias emociones. Luego, ya sea por cauce de información que no poseemos –influencia informativa- o por evitar un castigo –influencia normativa-, vemos como los sujetos dejan a un lado su personalidad para plegarse a un grupo.

Señalados ya los tipos de influencia social principales en vinculación con el ejemplo de Asch dentro de la conformidad, veamos ahora que tipos de respuesta se dan

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 349-350.

en los sujetos. Se han señalado tres tipos de respuesta a la influencia social: la sumisión, la identificación y la interiorización<sup>49</sup>. La sumisión es la conducta de aquella persona movida por el deseo de obtener una recompensa y evitar el castigo. El elemento fundamental aquí es el poder que ese grupo pueda llegar a tener. Aquí, como ya hemos comentado, se encuadra el ejemplo de Asch. La identificación, por su parte, es la respuesta a la influencia social provocada por el deseo de parecerse a la persona que influye. Este caso es diferente al de la sumisión y más poderoso, puesto que no sólo hay sumisión, sino creencia en las opiniones del grupo o individuo, aunque dicha creencia no es muy fuerte. Este tipo de casos se extiende desde la identificación hacia personas que resultan atractivas hasta referentes importantes en la vida de los sujetos. Este fenómeno se conoce como el *fenómeno del bueno-del-tío-Charlie*. Por último, la interiorización de un valor o creencia se refiere a la respuesta más permanente y de más profundas raíces a la influencia social. El principal motor es el deseo de estar en lo cierto. Si el sujeto que proporciona la influencia se revista de veracidad, parece ser una persona fidedigna, entonces aceptamos la creencia por la cual aboga y la integramos en nuestro sistema de valores. Tras ello, se hace verdaderamente complicado eliminar dichas creencias del sujeto influenciado. El componente fundamental es la credibilidad. Parece obvio que una gran parte de las creencias que nos formamos se producen por este cauce, pues confiamos en una cierta autoridad ante determinados hechos del mundo: creemos que el sol ocupa el centro del universo, creemos que China existe, creemos que Cristóbal Colón colonizó América...

A continuación y ya llegando al fin de este apartado, voy a hacer referencia a la obediencia como forma de sumisión, obediencia que va desde aquellas personas que se nos presentan como investidas de poder, como a personas que por el mero hecho de llevar un uniforme que los acredita de expertos en un tema hace que los obedezcamos en situaciones de lo más insospechadas. Tras ello, finalizaré haciendo referencia a lo que puede considerarse el extremo en este estudio de influencia social: la desindividuación.

El fenómeno de la obediencia fue muy bien estudiado por Stanley Milgram en su experimento de descargas eléctricas. La obediencia se ha de entender como un tipo de influencia, donde el sujeto modifica su comportamiento a fin de someterse a las órdenes de una autoridad legítima. En este experimento los sujetos experimentados habían de

---

<sup>49</sup> Aronson, E. *op. cit.*, p. 49.

asumir el rol de “profesores” en una experiencia de aprendizaje, en la cual tenían que administrar descargas eléctricas a “docentes” (sujetos que trabajan con el experimentador), cuando éstos fallaban una pregunta. El profesor se situaba, junto con el experimentador, en una sala diferente al docente, los cuales se comunicaban a través de un micrófono. El experimentador, previamente, ha explicado en qué consiste el experimento. A medida que el docente erraba en responder a las preguntas, el voltaje de la electricidad aumentaba hasta alcanzar 450 voltios. A partir de los 200 voltios, los gritos de dolor y las súplicas para interrumpir el experimento se acentuaban. La mayor parte de los psicólogos predijeron que sólo un 1% de los sujetos experimentados seguirían administrando descargas, mas erraron en sus cálculos. Se dio cuenta que más de un 50% (un 62% aproximadamente) de sujetos continuaban administrando descargas eléctricas, por el mero hecho de considerar que estaban siguiendo las órdenes del experimentador. En este tipo de experimentos, Milgram mostró el poder de la autoridad en influenciar a un sujeto hasta límites tan insospechados como los ya descritos. Las conclusiones a las que Milgram llegó tras estos experimentos son<sup>50</sup>, en primer lugar, que la obediencia a órdenes disminuye a medida que la víctima está más cercana al sujeto; en segundo lugar, que la obediencia aumenta cuando la autoridad está presente, y aún más cuando es percibida como legítima; en tercer lugar, que la obediencia se produce tanto para infligir daño como para no; en cuarto lugar, que la obediencia es nula, cuando existen dos fuentes de autoridad que se contradicen; en quinto lugar, que ante la rebeldía de otros sujetos del mismo estatus, la obediencia disminuye, mientras que la presencia de un igual obediente la incrementa; en sexto lugar, que la obediencia disminuye cuando los sujetos se sienten responsables del sufrimiento de las víctimas y por último, que la obediencia a las órdenes destinadas a infligir daño se ha confirmado en diferentes países y culturas.

Los sujetos se excusaban diciendo que sólo cumplían órdenes, delegando la responsabilidad en los experimentadores, quienes en ningún momento obligaban en contra de la voluntad del sujeto experimentado a continuar con las descargas. Bajo el lema “sólo cumplía órdenes”, podemos transportar este ejemplo situaciones como el juicio de Adolf Eichmann por el genocidio de miles de judíos. Eichmann se presenta como el burócrata perfecto que recibe órdenes de sus superiores. Sin embargo,

---

<sup>50</sup> Sánchez, J.C., *op. cit.*, p. 366-367.

¿podemos afirmar que el sujeto que administraba descargas o Eichmann está exento de toda responsabilidad? Más adelante, daré cuenta de todas estas reflexiones éticas.

Paradójicamente, toda persona ante este experimento, de nuevo víctima del *sesgo a posteriori*, cae en la trampa del mito de nuestra invulnerabilidad ante la presión de la obediencia, al considerar que nunca llevaría a cabo tales acciones o al considerar como obvio interrumpir las descargas al escuchar las súplicas del docente. Sin embargo, el que más del 50% continuaran con las descargas parece ser un indicio de que nuestra conducta o personalidad no es como imaginamos que es. La realidad, como estos experimentos muestran, es muy distinta.

Smith y Mackie (1995) destacan el papel relevante de las normas sociales para dar cuenta de los resultados de Milgram. Afirman que en este tipo de circunstancias, la norma que prevalece es la de respetar a la autoridad, la de obedecer las órdenes. Y una vez que se comienza a obedecer, la obediencia se refuerza a sí misma, siendo habitual que las personas busquen justificación a su conducta e incluso acaben inculcando a la víctima que recibe el daño. La obediencia se ve reforzada, según Baron y Byrne (1997) y Cialdini y Trost (1998) por elementos como: símbolos de autoridad visible –batas, uniformes...-, exención de responsabilidad de quien obedece, aumento global de la intensidad de las órdenes y la poca posibilidad de reflexión, lo cual desemboca en obediencia automática.

Por último, voy a atender al fenómeno extremo: la desindividuación estudiando por diferentes psicólogos sociales. La desindividuación se entiende, desde un primer acercamiento, como “*el estado psicológico de disminución de la autoevaluación que causa conductas antinormativas y desinhibidas*”<sup>51</sup>. Este tipo de conceptos, junto con el de obediencia, se ha utilizado para dar cuenta de fenómenos como el genocidio. Le Bon (1895) es el primer autor que habla de la despersonalización o la desindividuación que tiene lugar en las multitudes. Turner (1991) desarrolla la teoría que lleva por nombre: la categorización del *yo*. Según esta teoría, la identidad social es la base de la influencia mutua entre personas de un grupo endógeno. Turner hace alusión a un término muy importante: la despersonalización y considera que ésta, la creación de similaridad mutuamente percibida entre miembros de un grupo endógeno, lleva a un mayor consenso conductual en términos de valores y normas y produce expectativas compartidas entre dichos miembros. Veamos esto con más detenimiento. Turner afirma

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 368.



principalmente que la identidad social es una precondition para la influencia mutua. Afirma también que el desacuerdo crea incertidumbre, el cual se resuelve a través de una recategorización del yo y de los otros como distintos. Por último, el juicio o la conducta de un sujeto es válida en la medida en que participa y ejemplifica una norma endogrupal. Luego, según Turner, la influencia social tiene su origen en que el influenciado percibe desacuerdo entre él y la fuente de influencia, percibe que ambos forman parte del mismo grupo y la posición que defiende la fuente de influencia representa para él una norma del grupo. Este tipo de influencia se denomina *informativa referente*. Las consecuencias de este análisis muestran que la influencia es el resultado de compartir con el resto del grupo alguna pertenencia categorial importante. Así, el movimiento hacia la posición imperante del endogrupo no refleja ni influencia informativa ni normativa, sino que la posición normativa del grupo es vista por los sujetos como subjetivamente válida. No obstante, esta teoría tiene sus debilidades, porque aun no dándose el mecanismo de influencia, la conformidad sigue existiendo.

Posteriormente, con Reicher (1989) y Festinger (1952), tenemos la teoría de la desindividuación. Hacen referencia con esta teoría a situaciones en las que el individuo goza de una posición de anonimato y pierde su personalidad al estar sumergido en una multitud. Además del anonimato, la desindividuación es causada por otros procesos grupales como la facilitación social, el desplazamiento de las normas, la difusión de la personalidad... En dichas situaciones, aflora en los sujetos despersonalizados su inconsciente primitivo que le lleva a actitudes irracionales e incluso destructivas. Entre los autores que estudian este fenómeno están Zimbardo, Dipboye, Diener y Killiam. Hablaré sucintamente del primero de ellos.

Zimbardo define este fenómeno como un *“proceso complejo hipotético en el que una serie de condiciones sociales antecedentes llevan a cambios en la percepción de uno mismo y de los otros y, por tanto, a un umbral más bajo de conducta normalmente restringida. Bajo condiciones apropiadas da como resultado el desencadenamiento de conductas que violan las normas establecidas de lo apropiado”*<sup>52</sup>. Philip Zimbardo y sus alumnos<sup>53</sup> llevaron a cabo un experimento psicológico verdaderamente interesante, en el que crearon una prisión simulada en la Universidad de Stanford. Allí, llevó a un conjunto de jóvenes normales, maduros, estables e inteligentes. La mitad de ellos habrían de desempeñar el rol de prisioneros y

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.28-29.

la otra mitad el de guardianes. Así vivieron varios días, ¿qué ocurrió? Tras sólo seis días, fue necesario interrumpir el experimento, porque se habían adaptado totalmente a los roles, incapaces de diferenciar los personajes de su propio yo. Los valores humanos simplemente desaparecieron, se deshizo temporalmente toda una vida de aprendizaje, se eliminaron los conceptos que tenían de sí mismos y surgió el lado más patológico de la naturaleza humana. Los guardianes acabaron tratando a los prisioneros como animales, recreándose en la crueldad, mientras que los prisioneros habían adoptado el rol de seres serviles y deshumanizados. A su vez, Zimbardo lleva a cabo otros experimentos: comparó el porcentaje de robos de un coche abandonado en una gran ciudad y en una pequeña ciudad. En tanto que el anonimato era mayor en las grandes ciudades, los robos aumentaban. A través de este tipo de experimentos, Zimbardo intenta dar cuenta de que en situaciones de anonimato y grandes grupos, el sujeto queda despersonalizado siguiendo la pauta conductual del grupo y donde todo ápice de personalidad propia parece desaparecer temporalmente. Lo paradójico es que este tipo de sujetos, delegando su responsabilidad a la situación, responden ante sus actos diciendo que, en tanto que todo el mundo lo está haciendo, su comportamiento desemboca de la propia situación y no de sus propias decisiones. Ahora me pregunto, ¿quién no ha seguido alguna vez en su vida la pauta de actuación de un grupo, en situaciones en las que todos los miembros llevan a cabo una determinada actuación? Pero dado el análisis de Zimbardo, ¿el anonimato físico desata siempre nuestros peores impulsos? Afortunadamente, se ha dado cuenta de que no, aunque es cierto que el anonimato incrementa la probabilidad de plegarse a la pauta de actuación grupal y minimiza la consciencia.

Toda esta problemática, la dicotomía entre identidad personal y la falta de la misma, nos lleva al concepto de *identidad social*, ya comentada con Turner. El comportamiento colectivo brutal acontece porque es el reflejo de la identidad social que comparten los miembros de ese grupo. Esta identificación social con el grupo es necesaria para la influencia social –influencia informativa referente-. Así, los miembros buscan las normas estereotípicas que definen la pertenencia a la categoría y conforman su conducta a ella. Estudios posteriores hablan de normas situacionales, normas específicas para los miembros de un grupo que son seguidas en los procesos de desindividuación y que indican lo que es apropiado y deseable en un contexto particular.

A primera vista, los ejemplos mostrados que van desde una conformidad en situaciones tan banales como juicios perceptivos a situaciones de pérdida de identidad o

situaciones en las que se administran descargas que pueden ocasionar la muerte, pueden ser tildados de exagerados. Sin embargo, este tipo de ejemplos reales, con base empírica, nos muestran hasta qué punto podemos hablar de una personalidad invulnerable, férrea y sólida. Mi objetivo a través de la exposición de este tipo de experimentos y los estudios teóricos que se han llevado a cabo en torno a ellos, es poner en tela de juicio lo que parece la opinión compartida por los individuos, a saber, la posesión de una personalidad férrea y sólida. En el primer apartado, me referí al concepto de identidad y cómo éste se entiende como esa continuidad interpretada reflexivamente por el agente, una tarea de continua construcción por parte del sujeto, a través de las acciones, relaciones y decisiones que lleva a cabo a lo largo de su vida. He entendido, así, al yo como el portador o el punto de unificación original en cada sujeto de todas las experiencias que le constituyen, siendo cada identidad diferente y singular en cada uno de los sujetos. Es el producto original resultante de la unificación de todas las influencias externas combinadas con elementos propios. Por lo tanto, en la conformación de la identidad ya había destacado la importancia de la relación interpersonal y de los factores externos al sujeto. Sin embargo, los estudios de Asch, Zimbardo, Milgram... nos parecen indicar que nos autoconstituimos más como un constructo variable dependiendo de la situación que como una personalidad única e inalterable. Con ello, no se da a entender que seamos un mero constructo social, sino que ciertamente la presencia de un grupo, lo cual se da en la vida de todo sujeto en tanto que animales sociales, es determinante a la hora de modificar nuestras opiniones o actuar en determinados contextos. Además, como ya se ha dicho, en casos de influencia por minorías esos cambios son permanentes. Así, podemos decir que estos ejemplos se vinculan en cierta manera, no sólo al modelo interaccionista de la personalidad sino también al segundo modelo situacionista de la personalidad. Según este modelo, que pone especial énfasis en la conducta, la personalidad y la conducta son similares y son aprendidos. El determinismo se situaría fuera del individuo y depositado en las situaciones que le afectan.

En conclusión, el yo parecería en cierta forma una invención, pues se presenta, como afirma Gergen en *Realidades y Relaciones: Una aproximación al construccionismo social*, más bien como una entidad relacional que como un producto individual. Sin embargo, parece que nos empeñamos en decir que la esencia del individuo es algo invariable, único, autónomo... siendo el aspecto social algo que sólo modifica los elementos externos del yo, las propiedades superficiales del mismo. No obstante, la

sociedad actual, sumida en un incesante y monstruoso progreso tecnológico y científico, parece haber generado, como algunos autores afirman, identidades multiplicadas, revolucionadas. El individuo se ha convertido, por ello y como señalaban ya autores como Hobbes, Nietzsche, Weber y Heidegger, en un híbrido a caballo entre la identidad y la alteridad, desdibujándose las fronteras del otro y del sí mismo. Así, parafraseando a Gergen, el *yo* está suspendido en una gama de relaciones precariamente situadas que lo definen y lo hacen posible. En definitiva, por todo lo analizado en este apartado, el *yo* más que ser una esencia inalterable, es un producto *original* de relaciones, un híbrido que se configura por las relaciones con los otros, cuya conducta se comporta a modo de péndulo en los diferentes contextos en los que se ve inmiscuida.

## **CAPÍTULO TERCERO. CONSECUENCIAS ÉTICAS. ¿SOMOS LIBRES? ¿TENEMOS RESPONSABILIDAD MORAL?**

Las implicaciones que las anteriores reflexiones poseen inciden directamente en el campo de la ética, concretamente en conceptos como libertad y responsabilidad moral. Experimentos como los de Milgram o los de Zimbardo muestran cómo determinados sujetos, en determinadas situaciones, delegan su responsabilidad al mero hecho de cumplir órdenes, a la situación o bien a la propia sociedad. Si tenemos en cuenta todos estos experimentos y concluimos de forma tajante que la identidad es un constructo social y psicológico y que las decisiones que tomamos día a día se ven influenciadas por mayorías y minorías, estamos poniendo en peligro tanto la libertad humana como la responsabilidad moral. Estamos ante lo que podemos llamar un “determinismo social y psicológico”. Desde esta perspectiva, podemos entender muy bien la tesis de Hannah Arendt de la banalidad del mal y de esta forma entender las acciones cometidas por Eichmann en la época nazi. Para entender mejor estas ideas y poder llegar a una posible conclusión ética, me gustaría volver, muy brevemente, a las ideas de psicólogos sociales como Cooley, Mead o Goffman y su comprensión del *yo* como un constructo social y reflexionar sobre la noción de libertad o libre albedrío. A continuación, reflexionaré sucintamente sobre la tesis de Hannah Arendt y extraeré las consecuencias éticas de entender la identidad personal como un mero constructo social. Por último, intentaré buscar alguna posible salida ante esta problemática en autores como Viktor Frankl, neurólogo y psiquiatra austríaco creador de un nuevo enfoque terapéutico denominado logoterapia, una psicoterapia centrada en la búsqueda del sentido de la vida; muy brevemente en el existencialismo de Jean Paul Sartre y finalmente, en el estoicismo helenístico y Spinoza, quienes, aun planteando un determinismo, nos aproximan a una concepción de libertad que puede sacarnos de ciertas aporías.

### **1. LA IDENTIDAD COMO CONSTRUCTO SOCIAL: HACIA UNA ERRADICACIÓN DE LA LIBERTAD HUMANA. DETERMINISMO PSICOLÓGICO.**

#### **1.1. DETERMINISMO PSICOLÓGICO.**

Torregrosa señala que la identidad es identificación desde los otros, de tal forma que es concebida como identidad para otros. Sólo desde los otros podemos tener noticia

inicial de quiénes somos, sólo a través de la imagen que el otro me da soy capaz de autodefinirme como un sujeto original y único. La realidad radical de nuestra identidad personal no es, así, nuestro cuerpo, sino más bien todas las relaciones específicas que hemos mantenido con otros. De tal forma que autores como Cooley, como ya comenté anteriormente, van a entender la individualidad y la identidad personal como una construcción o realidad social. Brumer va a destacar tres supuestos en los que destaca el interaccionismo simbólico<sup>54</sup>:

- Los seres humanos se relacionan tanto con las cosas como con ellos mismos de acuerdo con los significados que tienen para ellos.
- Estos significados surgen de la interacción social con otros sujetos.
- La utilización y modificación de esos significados se constituye a través de un proceso de interpretación que lleva a cabo el propio sujeto al tener que vérselas y tratar con los objetos de su entorno.

Por todo ello, se concluye que la identidad personal surge por un proceso de interacción social. Estas ideas no dejan de estar reforzando lo ya comentado hasta el momento. Charles Horton Cooley desarrolla el concepto del “yo como espejo” y considera que el sentimiento de autoevaluación o cualquier idea que tienda a formar el concepto de sí mismo o la identidad personal se produce a través de la captación de la imagen de uno mismo en el otro. El *yo* deviene en objeto para sí mismo desde otro. Así, en conclusión, los otros reflejan, a modo de espejos, las imágenes que nosotros damos y es a partir de esa imagen desde donde generamos nuestra identidad o *self*. George H. Mead, por su parte, va a otorgar un papel fundamental a la emergencia y constitución de la realidad social. Para este autor, la persona no sólo va a surgir del contexto social, sino que es, en sí misma, construcción o estructura social. Experimentar o captar la actitud del otro es lo que construye la conciencia de uno mismo. De esta manera, sitúa el campo de la identidad en el nivel de las relaciones interpersonales, en el nivel de la organización social y de la cultura. Esta matriz sociocultural, cuya apropiación individualizada es el otro generalizado, hace posible la comunicación simbólica y a través de ella el surgimiento de la persona. El proceso comunicativo que hace posible el surgimiento de sí mismo se instaura en la interioridad de la propia persona. El diálogo lo llevarán a cabo dos instancias del sujeto: el *yo* y el *mí*. El *yo* es la instancia actuante, expresiva, espontánea; mientras que el *mí* es la incorporación de las actitudes de los

---

<sup>54</sup> < <http://www.monografias.com/trabajos6/isiso/isiso2.shtml>>, Last access: 15 Febrero, 2014.

otros hacía mí mismo, el otro generalizado que responde, evalúa u controla lo que el yo hace. En suma, Mead elimina la individualidad propia de cada persona al disolverla en el contexto de sus determinaciones sociales y contacto con los otros.

En suma, todos estos autores, junto con otros como Goffman, defienden que el sujeto se construiría a sí mismo a partir de la interacción con los otros individuos. El concepto de identidad se desencializa y se descentra. Abren el camino, en consecuencia, a un determinismo psicológico. Todas estas tesis comulgan muy bien con los ejemplos examinados anteriormente: Asch, Milgram, Zimbardo... En todos ellos, el sujeto varía su comportamiento plegándose temporalmente a la mayoría. El sujeto es capaz, incluso, de eliminar todo atisbo de personalidad y cumplir un rol de forma efectiva, o bien es capaz, en casos de influencia informativa o influencia por minorías, de modificar su sistema de creencias de forma permanente. Ante este panorama, podemos preguntarnos ¿Somos realmente libres? ¿Qué significa ser libre? Si la respuesta es negativa, podemos preguntarnos en consecuencia, ¿Somos responsables moralmente de las acciones acometidas? Está claro que hay situaciones en las que podemos eludir nuestra responsabilidad, pero nadie está dispuesto a eliminar la libertad del sujeto y mucho menos su responsabilidad. Pero ante el panorama expuesto, ¿no es esa la única salida? Primero, abordemos qué entendemos por libertad cuando decimos que en los casos nombrados no somos libres, para distinguirla de nociones semejantes.

## **1.2. ¿QUÉ ES LA LIBERTAD O LIBRE ALBEDRÍO?**

Existen numerosos autores que distinguen la libertad del libre albedrío, mas vamos a considerar a estas nociones en lo que resta como sinónimos. La libertad tiene un origen espontáneo, incondicionado, sin antecedentes causales ajenos a nosotros, es una capacidad de generación o ser origen de nuestros actos, opciones y en último término, hace referencia a la capacidad de ser dueños de nuestras elecciones. En contra del determinismo físico, el cual no vamos a tomar en consideración en el presente trabajo, ser libre consiste en tener una fuente interna, totalmente desgajada de la naturaleza, que produzca “algo” que desencadene nuestros pensamientos, opciones... Es una definición de libertad que nos habla de la relación existente entre el ser humano y el universo, y el ser humano y otros seres humanos. Muestra un distanciamiento del yo con respecto a las circunstancias y una doble dimensión: una dimensión negativa, en tanto que negamos una dependencia o coacción y una dimensión positiva, en tanto que afirmamos una potencia del ser humano para hacer algo por sí mismo. Al definir libertad, por tanto,

definimos, al mismo tiempo, algo distintivo del ser humano. En último término, al hablar de la libertad, está en juego la dignidad humana, como bien apuntaba Kant. La cuestión de ser libres o no, es la cuestión de ser medios o agentes, fines en sí mismos. ¿Somos agentes autónomos y libres o más bien marionetas al destino de las circunstancias, meros péndulos sin sentido que disfrazan sus acciones de propias? Kant entendía que la libertad no se podía inferir de la experiencia ni de la razón teórica. Consideraba la existencia de la libertad como condición necesaria para mantener las leyes morales. Sin la libertad, la ley no se encontraría en nosotros, es la “*ratio essendi*” de la ley y ésta es la “*ratio cognoscendi*” de la libertad porque no podemos tener una conciencia directa de esta última. La libertad es para Kant incondicionamiento, cuya esencia es la autodeterminación, la autonomía. Es la voluntad interna del individuo que impulsa sus acciones y no está condicionada por nada, ni por el mismo objeto del querer. Es independiente de todo lo empírico y sensible. Por último, Kant señala que, al mismo tiempo que un acto puede ser examinado desde el punto de vista fenoménico y por tanto es dependiente de la causalidad, también está incondicionado desde el punto de vista nouménico. Así, el acto pertenece al mundo fenoménico, estando determinado de acuerdo con leyes naturales, y al mundo nouménico, y en consecuencia es libre.

La libertad de la que estamos hablando ha de separarse de otras libertades como la concepción de libertad política bosquejada por John Stuart Mill, según la cual la libertad ha de ser entendida como independencia de las coacciones procedentes de la comunidad de otros hombres a los que uno pertenece<sup>55</sup>. Tampoco ha de entenderse como libertad hipotética relacionada con las posibilidades de lo que uno podría hacer o pensar hipotéticamente pero que en realidad no va a realizar. Lo que interesa aquí es examinar lo que el hombre quiere realmente y si lo que quiere y elige, finalmente, es querido por él mismo.

Como se observa, la libertad que estamos describiendo es una libertad que se opondría a las consecuencias que pueden ser extraídas de las teorías de Cooley y Mead, así como de los experimentos ya comentados. Pero, ¿en base a qué razones podemos afirmar nuestra libertad?

---

<sup>55</sup> López Correidora, M., *Contra el libre albedrío en el marco de las ciencias naturales contemporáneas*, tesis doctoral, p. 19.



### **1.3. LA BALIDAD DEL MAL. HANNAH ARENDT.**

Si tomamos como premisa la idea de que el sujeto en determinadas situaciones se pliega al juicio o la pauta de acción de la mayoría o que adopta roles de obediencia de forma puramente inconsciente, podemos llegar a concluir fácilmente que la libertad del sujeto es una invención del ser humano. Experimentos como los de Zimbardo en torno a la obediencia o experimentos en torno a la idea de despersonalización hacen que veamos la responsabilidad moral como algo inexistente, como algo desplazable a la situación, a la sociedad, al momento... ¿Somos, entonces, libres? ¿Somos responsables moralmente?

Adolf Eichmann (1906-1962) fue uno de los máximos responsables de la logística de la denominada “solución final”. Fue el encargado del traslado de centenares de judíos a los campos de concentración. Tras el final del Holocausto, se refugió en Argentina donde fue secuestrado por agentes de los servicios secretos israelíes en 1960 y trasladado, posteriormente y de forma clandestina, a Israel para ser juzgado. La filósofa política Hannah Arendt, discípula de Heidegger y Karl Jaspers, solicitó a la revista *The New Yorker* hacer un reportaje del proceso de Eichmann, trabajo que fue publicado en 1963 en *Eichmann en Jerusalén*. Este trabajo, cuyo corazón teórico era su teoría de la banalidad del mal, suscitó centenares de críticas por su juicio acerca de los *Judenräte*<sup>56</sup> en torno al exterminio. A lo largo del proceso de Eichmann, Arendt pudo observar en él una gran vulgaridad. Su mediocridad y simpleza no coincidían con sus horrendos crímenes. Más que la imagen de un monstruo despiadado y desalmado, Arendt tenía ante sí un vulgar hombre con aires de frivolidad, frialdad y aislamiento. Es así como llegó a la conclusión de que los crímenes más horrendos pueden originarse, no en el sadismo, la perversidad, o la premeditación criminal, sino también en ausencia de pensamiento y de capacidad reflexiva, en la superficialidad y la frivolidad; es decir, el mal puede ser llevado a cabo por cualquier persona. Esta tesis es lo que se conoce como “la banalidad del mal”. Eichmann, por esta razón, estaba lejos de parecer sádico, perverso, e incluso no parecía odiar a los judíos. Por ello, Arendt declara que Eichmann “no supo jamás lo que hacía”<sup>57</sup>, en el sentido de que no tenía conciencia real de las acciones que estaba acometiendo. Eichmann podría, en este sentido, ser considerado como el burócrata perfecto, pues cumplía únicamente las órdenes que le llegaban de puestos superiores sin ser él directamente el elector del destino de centenares de judíos.

---

<sup>56</sup> Consejos judíos establecidos por alemanes con fines administrativos y de Gobierno.

<sup>57</sup> <[www.vientosur.info/spip.php?article8446](http://www.vientosur.info/spip.php?article8446)>, Last access: 22 Febrero, 2014.

A propósito de esto, Arendt escribió: “*Cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su progreso personal. Y en sí mismo, tal diligencia no es criminal*”. Y también: “*A pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podría darse cuenta de que aquel hombre no era un monstruo, pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso*”<sup>58</sup>. En conclusión, el mal es fenómeno superficial que arrastra sobre todo a los individuos que no se detienen a pensar en sus acciones, individuos que se pliegan a las circunstancias sin reflexividad. De esta manera, podemos evitar hacer el mal no quedándonos en la superficie de las cosas, apartándonos de la vorágine de la vida diaria y reflexionando.

Por lo dicho, ¿Es Eichmann verdaderamente libre cuando lleva a cabo toda esa masacre? ¿Es responsable moralmente hablando? Si consideramos que Eichmann cumplía únicamente órdenes, ¿queda exento, así, de su responsabilidad? Hemos contemplado un ejemplo particular de masacre masiva, mas no hace falta llegar a tal grado y podemos considerar simplemente ejemplos como el de Asch que versan sobre juicios perceptivos. Si concluimos tajantemente que el *yo* es un ente evanescente, casi un invento humano que se funde con la alteridad, que la libertad es una quimera, en tanto que en la mayor parte de las situaciones nos plegamos a la mayoría o a las minorías olvidando nuestra más profunda personalidad y si decimos, consiguientemente, que no somos responsables morales, ¿Qué nos queda? ¿Importa verdaderamente? ¿Nos hemos, pues, sobrevalorado?

En lo que resta, me voy a ocupar de dar una posible respuesta o salida a estas preguntas. Como se ha ido observando a lo largo de la línea de mi trabajo, no me posiciono en una visión de la identidad, libertad y responsabilidad humana en particular, sino que mi trabajo ha ido sirviendo como una forma de tomar conciencia ante una problemática que no está exenta de dificultades. Mi propósito no ha sido otro que mostrar que aquello que llamamos *yo*, personalidad o identidad y que, por lo general, consideramos único e inalterable sólo dentro de unos determinados marcos, nos arroja a una pendiente resbaladiza, incluso a un callejón sin salida y sobre todo nos hace revisar todas las creencias que teníamos al respecto.

---

<sup>58</sup> *Ibid.*

## **2. HACIA UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA IDENTIDAD HUMANA Y LA LIBERTAD.**

Toda la problemática expuesta hasta el momento nos muestra una visión antropológica un tanto negativa, así como una conclusión un tanto inaceptable para el individuo, pues parece haberse negado que exista el libre albedrío y consiguientemente, la responsabilidad moral.

### **2.1. VIKTOR FRANKL Y LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO.**

A lo largo del trabajo, me he ido sirviendo de ejemplos para ilustrar las tesis a defender, por lo que en este apartado voy a seguir haciendo uso de ellos para intentar hacer ver que sí hay sitio para la libertad y para el *yo*, incluso en las peores situaciones que podamos imaginar, como puede ser un campo de concentración.

Viktor Frankl (1905-1997) es considerado el psicoterapeuta más famoso de este siglo y el último de la gran generación de la Escuela de Viena. Fue un psiquiatra formado en la escuela freudiana, con un claro acento determinista, pues consideraba que todo aquello que nos sucede de niños marca nuestro carácter y personalidad. Sin embargo, tras morir toda su familia en el campo de concentración de Theresienstadt, ser torturado y sometido a numerosas humillaciones durante meses y convivir con la angustia de ser el siguiente en exterminar, cambio de parecer desarrollando su noción de libertad última, es decir, un tipo de libertad que es inseparable del sujeto. En *El hombre en busca del sentido*<sup>59</sup>, nos da a conocer la experiencia que le llevó al surgimiento de conceptos como el de libertad última y al descubrimiento de la logoterapia. Fue víctima de numerosas aberraciones: frío extremo, falta de comida, violencia verbal, violencia física... Situaciones en las que el individuo iba reduciéndose a una minúscula existencia desnuda, sin nada más que un mero atisbo de reflexión y pensamiento que iba poco a poco mermándose. Sin embargo, a lo largo de su estancia en el campo de concentración, fue siendo consciente de algo: pese a las muchas sufrimientos a los que pudiera ser sometido, pese a todas las coacciones y limitaciones físicas que pudiera soportar, su identidad básica quedaría siempre a salvo, sólo a merced de él mismo y dependiente únicamente de él. Ese pensamiento que abrigaba la existencia desnuda de un prisionero muerto de hambre, humillado y sometido a trabajos inhumanos, era la única herramienta propia y la base de toda su libertad, su libertad última. Aun soportando las más terribles

---

<sup>59</sup> Frankl, V., *El hombre en busca del sentido*, Herder, Barcelona, 2001.

injusticias y tentado a tirar la toalla en numerosas ocasiones, comprendió con una nueva luz que él era un ser autoconsciente, capaz de observar y proyectar su propia vida, capaz de decidir con qué modo, con qué actitud podía hacer frente a tal situación. Entre lo que le estaba sucediendo y lo que él hiciera, entre el estímulo y su respuesta, estaba por medio su libertad última, el poder cambiar su respuesta ante un entorno hostil y oscuro. Fruto de esos pensamientos, se esforzó en ejercitar esa parcela de libertad interior que era decisiva para sobrevivir. Sus carceleros tenían libertad exterior, pero la libertad interior de la que Frankl gozaba era incomparablemente mayor. Gracias a ello, consumió fuerzas para permanecer fiel a sí mismo y se convirtió en un ejemplo para el resto de sus compañeros. Así, afirma en la parte segunda de *El hombre en busca del sentido*: “*Cuando uno se enfrenta con una situación inevitable, insoslayable, siempre que uno tiene que enfrentarse a un destino que es imposible de cambiar (...), precisamente entonces se le presenta la oportunidad de realizar el valor supremo, de cumplir el sentido más profundo. Porque lo que más importa de todo es la actitud que tomemos hacia el sufrimiento, nuestra actitud al cargar con ese sufrimiento*”<sup>60</sup>. Fruto de estos pensamientos, procuró buscar sentido a su sufrimiento y que los demás también lo hicieran. Frankl considera que el hombre se encuentra con que, en cada circunstancia concreta de la vida, la realización de su sentido personal requiere de una determinada actualización que tiene que llevar a cabo. Esa materialización del sentido ha de ser llevada a cabo por cada sujeto en particular. Este sentido se encontraría en tres ámbitos: en la realización de una tarea, en la vivencia de algo y en el sufrimiento, siendo éste último el que protagonizó Frankl. Además de descubrir ese sentido, se ha de realizarlo a través de valores que pueden ser creativos o vivenciales. Aunque estos dependan de condiciones, considera Frankl, esto no significa que el hombre tenga limitado su sentido, ya que como se ha mostrado líneas más arriba, el hombre está siempre en posibilidad de tomar una determinada actitud ante lo inevitable. Así, ante las limitaciones de los valores vivenciales y creativos, los actitudinales no se encuentran limitados ni por el sufrimiento. De esta manera, el sufrimiento se convierte en algo positivo, pues ante la negación de la libertad exterior, el hombre se le abre la posibilidad de alcanzar el máximo con su libertad interior. Es crecimiento, maduración y enriquecimiento. El hombre tiene un momento de renuncia, pero no se queda ahí, porque es un espacio para el sentido. Tiene, pues, un momento también positivo, que

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 157.

consiste en trascenderse, en ir más allá de él. Así, llegamos a la realización del sentido y en último término, a la constitución más auténtica y verdadera de la identidad.

Explicemos un poco más que quiere decir con esto. Frankl distingue tres tipos de reduccionismos: fisiológico, sociológico y psicológico, siendo éste último el que más nos interesa. Para Frankl, el individuo, en las situaciones más adversas, es capaz de ponerse proyectos de vida y alcanzarlos. El individuo es capaz de elevarse por encima de sus instintos, de sus condicionamientos personales, familiares o sociales. Así, en relación a los reduccionismos, afirma: *“El hombre aparece en ellos como un títere movido por alambres internos o externos. La imagen del hombre degenera en una caricatura, el hombre real en un homúnculo. Es evidente que una teoría que suplanta la imagen real del hombre por otra imagen construida no puede menos de fracasar en la práctica: el nihilismo nunca puede llevar a un humanismo; siempre desemboca en un homunculismo”*<sup>61</sup>. Con ello, no quiere decir que no estemos influidos, sin embargo no estamos determinados completamente, nunca se llega a eliminar ese reducto de libertad última que nos procura labrarnos un sentido. Y son estas dotes específicamente humanas las que nos elevan del mundo animal. Esto es así, porque en su concepción antropológica, distingue una parte psico-somática, pero también una espiritual, donde se sitúa la libertad y que hace que el hombre sea una realidad abierta, donde la esencia y la existencia no tengan porqué coincidir.

Por lo dicho, Frankl concibe al hombre como un ser libre: *“nuestra autocomprensión nos dice que somos libres”*<sup>62</sup>. Sin libertad, el hombre sería incapaz de autotrascenderse y estaría atado y determinado por su presente. Frankl es consciente de lo que hemos venido diciendo hasta ahora, a saber, que una concepción de la identidad que niegue su libertad, ha de negar, por consiguiente, su responsabilidad moral y todo carácter personal. De esta forma, sin libertad y sin responsabilidad, el hombre no sería culpable, su única ley sería la ley de la jungla. El sujeto es capaz de responder ante la realidad y no sólo de reaccionar ante ella, si es libre. Así, quien ha respondido a su entorno libremente, puede responder a las consecuencias morales de sus actos. Desde un mero reduccionismo, el hombre sería una mera máquina sin alma, cuyo obrar no sería más que un mero mecanismo. Frankl da un paso más y examina las consecuencias sociales y políticas de negar la identidad personal, la libertad y la responsabilidad moral.

---

<sup>61</sup> Frankl, V., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona, 2003 p.202.

<sup>62</sup> Frankl, V., *Logoterapia y análisis existencial*, Herder, Barcelona, 2003, p.93.

Considera que si el hombre no es libre, es esclavo de las circunstancias y que de esa forma, podríamos vivir, sin problemas, en un régimen de servidumbre. Por todo ello, Frankl afirma el carácter espiritual, libre, responsable y personal del hombre. Pero, ¿cómo entiende la libertad Frankl? En un primer momento, la entiende en sentido negativo, como libertad de hacer algo sin impedimento o coacción. Sería la libertad de la que careció en el campo de concentración. Pero además de esto, el hombre está libre de cualquier determinación de herencia, que no influencia, bien le venga por vía genética o cultural. Está libre, además, de todo lo que no sea él, pues está frente a todo, tanto frente a su mundo exterior como frente a su mundo interior, que lo incluye a él y a Dios. Así, habla de un sentido positivo de libertad y afirma: *“nunca se puede desatender el aspecto positivo de la libertad: la responsabilidad, el para qué de la libertad como contrapunto de qué”*<sup>63</sup>. Esto abre dos campos ante el hombre:

- Hace que pueda ser dueño de sí mismo, en el sentido de autarquía.
- Hace, no sólo que su acción quede despojada de la funcionalidad natural y tenga comienzo en él, sino que además el para qué de la acción queda abierto. El sentido al que se dirige su acción queda abierto. Desde un visión muy existencialista, el hombre con cada una de sus acciones se iría moldeando, y autoconfigurando: *“El hombre se decide: toda decisión es autodecisión y la autodecisión en todos los casos es autoconfiguración. Mientras configuro el destino, la persona que soy configura el carácter que tengo, se configura la personalidad en la que me convierto”*<sup>64</sup>.

Así pues, la libertad para Frankl es libertad situada, ya que se da siempre en una circunstancia. Gracias a su libertad, el hombre es capaz de tomar postura frente a todo, de tal forma que no está movido por la situación. Gracias a su libertad decide y lo que decide es su postura de forma vectorial, pues es una postura con un sentido. Y por último, la libertad es definitoria, pues va moldeando al sujeto que la posee.

Toda esta base teórica que Viktor Frankl constituye una vez que sale del campo de concentración, le sirve para defender la existencia de una identidad en el hombre, de una libertad, de una capacidad de dar sentido y de una responsabilidad. En definitiva, se nos presenta como una posible solución o vía de escape ante una visión determinista desde el punto de vista psicológico y nos permite recuperar la idea de una identidad construida

---

<sup>63</sup> Frankl, V., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona, 2003, p. 135.

<sup>64</sup> Frankl, V., *Logoterapia y análisis existencial*, Herder, Barcelona, 2003, p. 103.

por el sujeto, afirmando su libertad y responsabilidad, sin negar, al mismo tiempo, las influencias a las que estamos sometidos.

## **2.1. EL EXISTENCIALISMO DE J.P. SARTRE COMO AFIRMACIÓN DE LA IDENTIDAD Y LA LIBERTAD HUMANA.**

Para Jean-Paul Sartre, principal exponente del existencialismo y el marxismo humanista, el ser humano se caracteriza por ser aquel en el que la existencia es previa a la esencia<sup>65</sup>; es decir, que los seres humanos naceríamos y existiríamos primeramente y sólo después, a través de la elección de determinados cursos de acción, iríamos constituyendo nuestra identidad. Así, declara: “*Si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana*”<sup>66</sup>. No somos una determinada identidad nada más nacer, sino que vamos construyendo aquello que somos a partir de las elecciones y las acciones que tomamos. En *El existencialismo es un humanismo* (1946), Sartre concibe al hombre como un proyecto que se vive subjetivamente a partir de las elecciones que toma en el curso de su vida y estas elecciones tienen su base en la libertad humana, en tanto que el hombre es libre en toda decisión y actitud ante la vida que toma<sup>67</sup>. El hombre está condenado a ser libre y es lo que él se hace. Por ello, en tanto que el hombre es libre, es responsable moral de las acciones que comete tanto con él mismo como con todos los hombres. Esto es así porque cuando se dice que el hombre elige, se entiende que cada uno de nosotros se elige, y al elegirse, elige a todos los hombres. En todos los actos, al crear al hombre que queremos ser en ese proyecto de vida que es vivido subjetivamente, uno crea al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que deber ser. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera. Por ello, afirma Sartre, el hombre es angustia, porque es consciente de la responsabilidad que tiene en este mundo al que ha sido arrojado. El hombre, en tanto que no puede escapar de su libertad y en tanto que con cada acción constituye su esencia, no puede escapar de su condición de legislador responsable. Al mismo tiempo, en tanto que el hombre se crea a sí mismo y se

---

<sup>65</sup> Barad, J., “Blade Runner and Sartre, The Boundaries of Humanity”, en Conard, M.T., *The Philosophy of Neo-Noir*, University Press of Kentucky, Kentucky, 2007, p. 22.

Sartre, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999, p.27.

<sup>66</sup> Sartre, J.P., *op. cit.*, p. 30.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 42-43.

desembaraza de toda moral o religión que le imponga sentido a su vida, siente un cierto desamparo, porque se le exige que elija continuamente su propio ser.

Así, Sartre nos brindaría otra posible salida en este ambiente determinista al que parece que nos vemos avocados, pues en nuestra condición de libres y responsables, elegimos nuestra ocupación, nuestro nivel de educación, nuestra religión o carencia de la misma... Sin embargo, preferimos, afirma Sartre, convencernos a nosotros mismos de que las influencias exteriores son las que constituyen nuestra naturaleza: Dios, nuestra familia, nuestros genes, la sociedad...<sup>68</sup>. Sartre, sin embargo, intenta quitarnos este velo de los ojos y recordarnos que el ser humano es la suma de todo lo que elige hacer y es capaz de trascender a esas influencias. Si escogemos creer que estamos determinados por estos factores, somos responsables de adoptar esa creencia igualmente. Así, haciendo referencia a las novelas típicamente existencialistas, afirma: *“Si la gente nos reprocha las novelas en que describimos seres sin coraje, débiles, cobardes y algunas veces francamente malos, no es únicamente porque estos seres son flojos, débiles, cobardes o malos; porque si, como Zola, declaráramos que son así por herencia, por la acción del miedo, de la sociedad, por un determinismo orgánico o psicológico, la gente se sentiría segura y diría: bueno, somos así, y nadie puede hacer nada; el existencialista, cuando describe a un cobarde, dice que el cobarde es responsable de su cobardía”*<sup>69</sup>. Todos los sujetos de los experimentos ya comentados son responsables de sus actitudes, respuestas y acciones. En último término, Sartre salva la originalidad individual de cada entidad personal, en tanto que es cada individuo el que constituye su propio ser. De tal forma, que cada sujeto es un individuo concreto, original, único, irrepetible, pero se acepta, al mismo tiempo, el papel del otro en nuestra constitución y el conocimiento de nosotros mismos.

## **2.2. HACIA UNA LIBERTAD DETERMINADA EN EL ESTOICISMO Y SPINOZA. LA LIBERTAD TRASCENDENTAL DE CONOCERSE A SÍ MISMO.**

A partir de reflexiones como las de Sartre, podemos reflexionar en torno a otro posible concepto de libertad, algo diferente al que hemos estado tratando y que quizá nos brinda una posible salida ante este abismo determinista. La libertad, hasta ahora, se

---

<sup>68</sup> Barad, J., *op. cit.*, p. 23.

<sup>69</sup> Sartre, J.P., *op. cit.*, p.59.



ha considerado desde un punto de vista categorial<sup>70</sup>, es decir, el hombre tiene una voluntad junto con otra serie de facultades. La libertad, así, es meramente libertad de elección y como tal, y por lo dicho, parecería estar influenciada siempre por la sociedad, por la circunstancia; en definitiva, por algo externo. Por lo tanto, parecemos negar la autenticidad de la identidad personal, y en consecuencia, la libertad y la responsabilidad moral en el sujeto. La vida, bajo esta perspectiva, estaría compuesta de una multitud de acciones, pero sin hacerse presente la totalidad ontológica y sin actualizar la unidad del ser humano. ¿Qué queremos decir con esto?

Filósofos como Epicteto, uno de los representantes del estoicismo, y Spinoza, una figura representativa del siglo XVII, conciben al ser humano desde una perspectiva determinista. El esclavo moral, para ambos, es aquel que está preso de sus afecciones o pasiones, y por extensión, aquel que está preso de algún condicionante. Para Spinoza, en particular, en tanto que concibe la realidad misma como Dios (*Deus sive natura*), todo lo que existe pertenece al ser divino, incluido nosotros. De esta manera, toda decisión humana es actualizada en la mente de Dios. La libertad, entendida ésta como libertad de elección, es una ilusión, así como considerarnos como una sustancia individual, separada de Dios. En el caso de Epicteto, el sujeto es, por lo general, un esclavo moral, preso de sus afecciones y condicionantes psicológicos internos.

Spinoza, en el la quinta parte de su *Ética*, trata el modo de conseguir eso que llamamos libertad o el camino que conduce a ella desde una perspectiva determinista. Reflexiona en torno a la potencia de la razón, mostrando su capacidad de hacer frente a las afecciones, a las pasiones y por extensión, a todo aquello que determina al sujeto, ya sea externo o interno, y después reflexiona en torno a la libertad del alma que también llama Beatitud<sup>71</sup>. Como veremos, toda su reflexión tiene un paralelismo fundamental con el estoicismo, y en particular con Epicteto. Spinoza va a concebir la libertad como el control por parte de la Razón de todo aquello que influye y, en definitiva, esclaviza al alma. Todo ello se concibe desde una perspectiva intelectualista, en tanto que el propio conocimiento, la propia autoconciencia de nuestra determinación constituiría la libertad humana en su forma más original. La libertad humana no sería otra cosa que el determinarse a uno mismo, conociendo, reflexionando sobre todo aquello que nos determina. Ese conocimiento se constituye como un conocimiento liberador,

---

<sup>70</sup> Amengual, G., *op. Cit.*, p. 271.

<sup>71</sup> Spinoza, B., “Quinta parte: De la potencia del entendimiento o de la libertad del hombre”, en *Ética*, Aguilar, Biblioteca de iniciación filosófica, Madrid-Buenos Aires-México, 1961, p. 383.

emancipador. Por ello, afirma en la proposición III: *“Una afección, que es una pasión, cesa de serlo tan pronto como formamos de ella una idea clara y distinta”*. Y en el Corolario: *“Una afección está tanto más en nuestro poder y el Alma padece tanto menos a causa de ella cuando esa afección nos es más conocida”*<sup>72</sup>. Además, Spinoza es optimista, pues considera que no hay afección de la que no podamos tener una idea clara y distinta. Todo individuo tiene el poder de conocerse a sí mismo, de dar cuenta de aquello que lo estructura como ser humano y en ese conocimiento, entran todos los condicionantes vistos hasta ahora. ¿No se libera el hombre conociéndose y así, en cierta manera, determinándose a sí mismo? A este conocimiento, al mismo tiempo, le acompaña un gran contento, en tanto que el sujeto es capaz de trascender los padecimientos de todo aquello que lo aqueja y determina: *“En cuanto el Alma conoce todas las cosas como necesarias, tiene sobre las afecciones una potencia más grande, es decir, padece menos a causa de ellas”*. *“El alma conoce que todas las cosas son necesarias y están determinadas a existir y a producir algún efecto por una trabazón infinita de causas; esto hace que a proporción del conocimiento que tiene de las cosas, padezca menos a causa de las afecciones que de ellas provienen y esté menos afectada con respecto a las cosas mismas”*<sup>73</sup>. Por esta razón, el hombre ha de esforzarse en conocer, en cuando le sea posible, clara y distintamente cada afección, de modo que el Alma sea determinada por cada una a pensar lo que percibe clara y distintamente. Y cuando más se eleva uno en este género de conocimiento que no deja de ser el tercero de los géneros de los que habla Spinoza, tanto más conciencia de sí mismo y de Dios posee, y en consecuencia, más perfecto deviene. Esta tercera especie de conocimiento es el conocimiento intuitivo, que trasciende al conocimiento científico y lo fundamenta. Este conocimiento tiene como objeto a las entidades concretas, pero percibiéndolas en su relación esencial con la naturaleza, con ese *Deus sive natura* del que habla Spinoza. En otras palabras, este conocimiento permite dar cuenta de aquello que estructura la realidad, de aquello que hace que las cosas sean lo que sean, una visión de lo concreto en su causa y en su relación concreta con la naturaleza, en su inordinación con la potencia máximamente creadora que es Dios y esto, traducido en el hombre, consiste en ese conocimiento de uno mismo que necesitamos para trascender todas esas influencias. Y, precisamente, es llamado sabio aquel que alcanza esta condición de autoconsciencia

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 393.

y pleno gozo<sup>74</sup>. El sabio es el que es consciente de que pertenece a esta sustancia divina, y en definitiva, en lo que nos interesa, el que es consciente de lo que es, de que es un sujeto influenciado continuamente por elementos externos e internos.

Epicteto concibe al individuo libre como aquel que “*vive como quiere, al que no se puede forzar ni poner impedimentos ni violentar, sin obstáculos en sus impulsos ni fallos en sus deseos ni tropiezos en sus rechazos*”<sup>75</sup>. El esclavo, por lo dicho, es aquel que está preso de afectos y pasiones, quien, en definitiva, desea cosas ajenas. Por extensión, de nuevo, es aquel que está preso de influencias tanto externas como internas. Como buen estoico apunta al ideal de la ataraxia, de la apatía, según el cual el hombre habría de desproveerse de todo aquello que considera suyo, empezando por los objetos cotidianos, hasta llegar al cuerpo y sus partes, amigos, familia... Sólo así, desproveyéndose de todo aquello de lo que se considera amo, el hombre es capaz de liberarse. Epicteto ya fue consciente de todo lo comentado hasta ahora, de cómo somos víctima de múltiples influencias que nos hacen ser esclavos: “-¿Así que tenemos muchos amos?” –Efectivamente” (...) – “¿Qué es lo que hace al hombre libre de impedimentos e independiente? No lo hace la riqueza ni el consulado. ¿Qué es lo que nos hace libre de impedimentos y trabajas al escribir? El saber escribir ¿Y qué al tocar la cítara? El saber tocar la cítara”<sup>76</sup>. ¿Qué está queriendo decir con esto? Exactamente lo mismo que Spinoza. Ambos subrayan el carácter emancipador y liberador que posee el conocimiento. Conociendo, siendo consciente de nuestras limitaciones, de aquello que nos hace ser esclavos, el hombre puede ser capaz de liberarse. Así, el que domina por completo la sabiduría, al igual que en Spinoza, es dueño de su vida y de sí mismo, y en este sentido, es libre. El paradigma de sabio es Diógenes, Sócrates o Marco Aurelio. Marco Aurelio, aun esclavo, es libre porque se sabe por encima de las condiciones externas, no sintiéndose afectado por ellas. La libertad interior, y aquí resuena Viktor Frankl, no se ve afectada por las circunstancias externas<sup>77</sup>. Resuena Hegel y su idea de que la historia es el progreso en la conciencia de la libertad. Con ello, no quiere decir que cada vez seamos más libres, sino que vamos tomando más conciencia de la misma. En definitiva, la libertad no existe sin conocimiento y sin conciencia de ella.

Por lo dicho, en base a las reflexiones de Spinoza y el estoico Epicteto, podemos concebir la libertad como un conocimiento de sí, como una conciencia de las propias

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>75</sup> Epicteto, “Libre IV. I. Sobre la libertad”, en *Disertaciones por Adriano*, Gredos, Madrid, 1993, p. 369.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>77</sup> Amengual, G., *op cit.*, 2007, p. 259.

influencias. A partir de esta conciencia, se da paso a la posibilidad de determinarse a uno mismo, apuntar a una libertad, no de decisión, sino trascendental. Hemos de desprendernos de la idea de que la libertad es la pura indeterminación, y concebirla como conocimiento de sí, como un continuo determinarse a uno mismo. No parece, pues, haber contradicción entre libertad y determinismo, pues es innegable que en la constitución del sujeto, la alteridad nos traspasa y que la educación, la historia... participan activamente en la construcción de nuestro *yo*. Aunque seamos sujetos de influencias, somos libres. La libertad es un elemento irrenunciable en el ser humano, puesto que es una propiedad trascendental y no una mera facultad junto a otras. Soy libertad, no tengo libertad. Es la propiedad del ser humano en tanto que ser humano, es una caracterización original e inalienable del hombre. Esto es así porque a partir de ella se realiza la esencia humana y le afecta de modo incondicional. La libertad de ser significa pertenecer a sí mismo de una manera fundamental e intransferible<sup>78</sup>. Es ser un *tú*, un sí mismo. Por todo ello, decíamos que entender la libertad como mera libertad de elección y nada más, ocultaba la totalidad ontológica y no actualizaba la unidad del ser humano. Existo, pues, no como algo determinado, sino como algo determinante, que se tiene siempre delante y nunca detrás como la ley inmóvil de su obrar, que se busca a sí mismo y que tiende a su autorrealización. La naturaleza, el contexto social, la educación, la historia... no es algo que se advenga y se junte a la libertad como algo añadido, sino que todo afecta y constituye al ser humano como tal. Esto tiene una serie de consecuencias:

- No hay una topología espacio-temporal de la libertad. Ya que somos libres en todo lugar y siempre. Así, no podemos decir que en una situación, como puede ser el experimento de Milgram, no seamos libres.
- La idea de un determinismo metodológico, según el cual todo puede explicarse por un antecedente, parece ir perdiendo fuerza.
- La libertad tiene un carácter circular y englobante, en tanto que no es algo en el hombre, sino la autorrelación en la que existe, el modo de relacionarse consigo, el modo en el que existe para sí, el ser de su ser.
- Es una facultad radical, pues, por lo dicho, representa el nivel más profundo del hombre.

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 270.

- Es una facultad para la totalidad y unidad de la existencia humana precisamente por lo ya comentado, porque supone un ingrediente fundamental en la constitución de la identidad personal. No puede contemplarse reflexivamente como algo separado y aislado de la totalidad y la unidad de la existencia, por ser algo originario y omniabarcante, yendo con el mismo movimiento de la existencia.
- Es la facultad de lo definitivo, pues designa la facultad de cumplir consigo mismo y de llegar a ser sí mismo y de “*definirse irrevocablemente*”<sup>79</sup>.
- Es un rasgo misterioso, porque precisamente no puede ser reflexionado, y tampoco neutral o indiferente. Ser libre es estar expuesto y comprometido con aquello que no nos es disponible, con aquello que es inesperado e impredecible. Esa indisponibilidad se hace presente en forma de opción o de riesgo.
- Por último, la libertad se labra en la relación con los otros, en la cual se constituye de forma original nuestra identidad. Somos intersubjetivos, somos otro y esto es algo irrenunciable. Pero esto no implica que no seamos libres y que seamos meramente un constructo social. Y aquí, precisamente aquí, radica la dignidad del hombre.

Así, podemos finalizar haciendo referencia a las palabras de Pico della Mirándola: *“Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni moral ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, (...) te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión”*<sup>80</sup>. En definitiva, estamos en la constante tarea de construirnos a nosotros mismos, de ser y llegar a ser nosotros mismos.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 277.

## **CONCLUSIÓN.**

A lo largo de todo el trabajo, he intentado reflexionar en torno a nociones como *yo*, identidad o personalidad, con el fin de dar cuenta de su gran complejidad, polisemia e interés filosófico. Lejos de poder responder de forma unívoca ante la pregunta en torno a qué es el *yo*, hemos visto el *yo* desde un punto de vista epistemológico, como sujeto de percepciones, como un mero desfile de impresiones, de cuya existencia no tenemos constancia; hemos visto un *yo* cartesiano como una cosa que piensa o como un puro constructo social, un péndulo que se balancea continuamente a lo largo de su existencia entre la mayoría y la minoría; un *yo* como una interacción entre impulsos instintivos y expectativos, demandas del mundo externo y real... En suma, un amplísimo abanico de reflexiones que no terminan por agotar el sentido último de la noción.

Posteriormente, a partir de ejemplos y reflexiones teóricas de la psicología social, he intentado problematizar la idea de un *yo* único, original e inalterable, lo cual nos ha llevado a aporías filosóficas, como la negación de la libertad y la responsabilidad moral. Hemos examinado circunstancias que van de simples juicios perceptivos a la realización de actos vandálicos o la administración de descargas eléctricas, en las que el sujeto pierde todo atisbo de personalidad, llegando a ser un preso de la mayoría, de la circunstancia o de un individuo revestido de autoridad. Ante este tipo de visiones tan sumamente negativas del ser humano y ante consecuencias éticas que niegan la libertad y la responsabilidad moral, me he centrado, finalmente, en tres sabios que, a mi modo de ver, dan un giro a la problemática tratada, al desarrollar una concepción distinta de la libertad humana, así como de la identidad. De esta manera, se ha ofrecido una posible salida ante una visión determinista del sujeto humano. No obstante, lo esencial de este tipo de ejemplos ha sido ver que nuestra comprensión de una personalidad fuerte, original e irrepetible presenta grietas de las que hemos de ser conscientes.

Finalmente, como he intentado hacer ver a lo largo de las páginas, mi intención no ha sido nunca defender una determinada tesis, a saber, que exista un *yo* único y original o un *yo* como constructo social, sino más bien problematizar la cuestión para incidir en el carácter filosófico que posee, para modificar las creencias que normalmente asociamos a este tipo de problemáticas y arrojar luz sobre una cuestión que compete al ser humano en sí mismo.

## **BIBLIOGRAFÍA.**

- Amengual, G., *Antropología filosófica*, Biblioteca de autores cristianos, Sapientia Rerum, Madrid, 2007.
- Aronson, E. *El animal social*, Psicología y Educación, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Barad, J., “Blade Runner and Sartre, The Boundaries of Humanity”, en Conard, M.T., *The Philosophy of Neo-Noir*, University Press of Kentucky, Kentucky, 2007.
- Castell, M., *La era de la información II: el poder de la identidad*, Alianza, Madrid, 2001.
- Corti, A., *Hannah Arendt, Eichmann y la banalidad del mal* (2013), recuperado el 22 Febrero 2014 en <[www.vientosur.info/spip.php?article8446](http://www.vientosur.info/spip.php?article8446)>.
- Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu; Investigación de la verdad por la luz, Discurso del método; Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas; conversación con Burman, Las pasiones del alma; Correspondencia con Isabel de Bohemia; Tratado del hombre; estudio introductorio por Cirilo Flórez Miguel*, Gredos, Madrid, 2011.
- Descartes, R., *Discurso del método, Meditaciones metafísicas*, Espasa, Madrid, 2000.
- Epicteto, “Libre IV. I. Sobre la libertad”, en *Disertaciones por Adriano*, Gredos, Madrid, 1993.
- Erikson, E., *Identidad, juventud y crisis*, Paidós, Buenos Aires, 1968.
- Fasce, E., *Psicología social*, recuperado el 15 Febrero 2014 en <<http://www.monografias.com/trabajos6/isis/isis2.shtml>>.
- Frankl, V., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona, 2003.
- Frankl, V., *El hombre en busca del sentido*, Herder, Barcelona, 2001.
- Frankl, V., *Logoterapia y análisis existencial*, Herder, Barcelona, 2003.
- Frankfurt, H.G., “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, en *La importancia de lo que nos preocupa*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- Freud, S., *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2010.

- Gómez Caffarena, J., *Diez lecciones sobre Kant*, Trotta, Madrid, 2010.
- Goodman Russell., “William James”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/james/#3>>.
- Iñiguez-Rueda, L., *Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual* (2001), recuperado el 22 Febrero 2014 en <[http://www.academia.edu/194185/IDENTIDAD\\_de\\_lo\\_personal\\_a\\_lo\\_social.\\_Un\\_recorrido\\_conceptual](http://www.academia.edu/194185/IDENTIDAD_de_lo_personal_a_lo_social._Un_recorrido_conceptual)> .
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2010.
- López Correidora, M., *Contra el libre albedrío en el marco de las ciencias naturales contemporáneas*, tesis doctoral.
- Palacios, J., “Capítulo 8: Desarrollo del yo”, en Lopez, F., Etxeberria I., Fuentes M. J., Ortiz, M.J., *Desarrollo afectivo y social*, Pirámide, Madrid, 2003.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1996.
- Sánchez, J.C., *Psicología de grupos. Teorías, procesos y aplicaciones*, MC Graw Hill, Madrid, 2002.
- Sartre., J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999.
- Sepúlveda, E., *Desarrollo de la identidad personal* (2006), recuperado el 24 Octubre 2013 en <[http://esepulveda.cl.tripod.com/identidad\\_personal.htm](http://esepulveda.cl.tripod.com/identidad_personal.htm)>
- Soler Gil, F.J., *Mitología materialista de la ciencia*, Encuentro, Madrid, 2013.
- Spinoza, B., “Quinta parte: De la potencia del entendimiento o de la libertad del hombre”, en *Ética*, Aguilar, Biblioteca de iniciación filosófica, Madrid-Buenos Aires-México, 1961.
- Tögel, C, *Freud verstehen*, Anaconda, Köln, 2012.
- Viqueira, V.J., *La psicología contemporánea* (2007), recuperado el 9 Noviembre 2013 en <<http://www.e-torredebabel.com/Psicologia/Contemporanea/James-4.htm>>.