

FILOSOFÍA

## *Invención y disolución moderna de la identidad personal*

José BIEDMA LÓPEZ

Profesor-tutor de la UNED

### RESUMEN

A propósito del grave problema de la configuración filosófica y psicológica de la identidad personal, se examinan en este artículo las principales concepciones modernas, la sustancialista de Descartes y la crítica de Hume. Se amplían los desarrollos del psicologismo empirista con los comentarios de G. Deleuze y el desarrollo de la psicología pragmática de G. H. Mead. Se refiere a continuación la reconquista de la conciencia como facultad de orientación, así como el concepto junguiano del yo como *complejo sentimental* en lucha con otras "almas parciales". Por último, se acaba analizando la nueva representación posmoderna del yo, fluida, distribuida y preteica, representada en el juego mediático de espejos y la "cultura de la simulación", recreando un resumen de las principales tesis de la psicóloga norteamericana Sherry Turkle.

### EL DOGMA Y EL SUPUESTO DEL YO

A Descartes le pareció evidente la existencia de un yo estable, idéntico a sí mismo, consciente y racional. Los racionalistas mantuvieron la confianza platónico-cristiana en un alma inmaterial e inmortal. Descartes afirmaba la identidad entre la libertad humana y la divina, por lo menos en cuanto a la esencia volitiva de la mente, pues podemos ampliar infinitamente el grado de nuestras aspiraciones, hasta la locura —diría yo. Los cuerpos son como máquinas, para el francés; los espíritus, libérrimos.

El principio de la autonomía de la voluntad hallará en Kant a su paladín. Sólo la voluntad puede ser de verdad buena o mala. Al formular el imperativo categórico, el alemán nos invitó a considerar al sujeto humano siempre como un fin, proversivamente, nunca sólo como un medio o instrumento para conseguir otros fines. El imperativo categórico kantiano formaliza uno de los presupuestos esenciales del humanismo occidental<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Me hago eco aquí de las tesis de Domingo Fernández Agis en su interesante artículo sobre el mismo tema del mío: "Una piel y mil metáforas. Paradojas de la identidad". *Boletín Millares Carlo*, n.º 22. Las Palmas, 2003. Para este autor, el imperativo propuesto por Sade expresa el reverso antihumanista del kantiano y "hoy estamos ante un sadismo de nuevo cuño, que da un alcance colectivo a los presupuestos egocéntricos de la moral del libertino", pag. 260. Ese sujeto sádico puede ser un Leviatán formado por miles y millones de individuos, unidos por lazos étnicos, religiosos o lingüísticos.

Pero la tradición empirista ya había extendido una importante duda sobre la sustancialidad, la identidad, la continuidad y la inmortalidad del yo. Si bien en los libros II (pasiones) y III (moral) del *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume, la idea y la impresión que tenemos de nosotros mismos cuenta como importante principio, en la cuarta parte (“del escepticismo”) del libro I (“del entendimiento”) el filósofo escocés descarta que seamos íntimamente conscientes de la existencia ni mucho menos de la continuidad de la existencia del YO. No hay una sustancia idéntica o simple a la que podamos entender como un YO, al menos en el sentido dogmático, porque no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. La identidad no es pues un objeto que podamos *entender* como sustancia, sino un supuesto de la vida práctica y de la moral, una creencia y una pasión.

Así pues, todos nuestros juicios de valor están basados en una falacia, en una ficción de la imaginación, a pesar de que “nuestro yo nos está siempre presente de un modo íntimo” (II, 320)<sup>2</sup>. En la práctica, el hombre es soportado en su existencia moral por ficciones naturales<sup>3</sup>. El yo es, tal vez, la más necesaria de estas ficciones:

el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. *Tratado*, 251.

Si bien la su-posición o hipó-tesis del yo puede ser útil, tiene sus días contados. En efecto, “existo” (en el sentido débil de la ficción) mientras percibo y porque percibo. No existo mientras duermo y “si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada” (252).

Hume se muestra además provocador al afirmar que “sabe con certeza” que no existe un principio sustancial en sí, sino a “*heap... a bundle or collection, of different perceptions*”. La consideración de la mente como un “montón” de actos mentales puede ser discutida por diversos motivos. El propio Hume utilizó esta palabra con fines polémicos o retóricos, pues reconoce la unidad estructural o formal de la mente al considerarla, otras veces, como un *teatro*<sup>4</sup> o una *república*:

<sup>2</sup> “Como en todo momento somos íntimamente conscientes de nosotros mismos y de nuestros razonamientos y pasiones, sus ideas deberán excitarnos con mayor vivacidad que las ideas de los sentimientos y pasiones de cualquier otra persona” (II, 339).

<sup>3</sup> Cfr. el comentario de Félix Duque en su magnífica edición de 1977, Madrid, Editora Nacional, pg. 398.

<sup>4</sup> Si lo hubiese conocido hubiera empleado la metáfora del cine: “La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva... no existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de momentos diferentes”, 253.

No puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas (261).

La identidad será algo en que se puede *crear*, a lo que se puede *a-sentir*, pero no algo que se pueda de hecho percibir, pues no hay objeto alguno en el mundo real que permanezca invariable a lo largo del tiempo. Es la imaginación la que saca el objeto del tiempo para abstraer su mismidad del flujo temporal, confundiendo la relación de sucesión con la relación de identidad. La noción de alma, yo o sustancia, nos permite salvar la fundamental discontinuidad de la naturaleza, incluida la naturaleza de nuestra percepción<sup>5</sup>. No podemos constatar empíricamente (o sea racionalmente, para Hume) la existencia del yo, pero podemos explicar psicológicamente (asociacionismo) el sentido asociacionista de la identidad (im)perfecta a partir de:

- 1) La imperfecta continuidad con que percibimos la corriente de conciencia. O sea, del curso suave e ininterrumpido del pensamiento.
- 2) El fin o propósito común de las partes de nuestra mente.
- 3) La simpatía con que se unen para realizarlo.
- 4) Consideramos como idéntica a sí misma la cosa que se comporta según lo esperado.
- 5) Es una ficción de especie parecida a la que podemos también atribuir a vegetales y animales, proviene de una operación de la imaginación sobre objetos similares (259).
- 6) “La memoria deberá ser considerada como la fuente de la identidad personal”, si bien la memoria no *produce* sino que *descubre* la identidad personal al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones (262), pues “podemos extender nuestra identidad más allá de nuestra memoria”.

La identidad es pues “una cualidad que les atribuimos ‘a nuestras percepciones’ en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas” (260), según las relaciones de *semejanza*, *contigüidad* y *causalidad* que constituyen el cemento ideal<sup>6</sup> del mundo. En el fondo, a Hume

<sup>5</sup> La ciencia posterior a Hume, a mi juicio, no hace más que confirmar este hecho, no sólo la contingencia de las formas, sino de las reglas mismas en que se constituyen.

<sup>6</sup> Aquí “ideal” carece de toda connotación utópica. Una idea no es más que un meme mental, la huella de una impresión o de un complejo de impresiones. Aunque, naturalmente, también hay ideas complejas.

todas estas sutiles cuestiones sobre la identidad le parecen más bien “dificultades gramaticales” que verdaderos problemas filosóficos. Se muestra aquí como en otras partes de su obra genuino precursor del giro lingüístico o analítico de la filosofía.

Hume tendrá serias dificultades para mantener esta noción del yo como construcción psicológica, sobre todo cuando lo considere como objeto y a la vez como sujeto de pasiones tales como el orgullo y la humildad, en el libro II del *Tratado*. ¿Cómo podemos atribuir una pasión a una *sucesión* de percepciones o a una *ficción*? ¿Podemos ciertamente enorgullecernos de una mentira o nos puede humillar una representación de la mente, un recuerdo, por ejemplo? Pero, ¿quién se enorgullece y quién se humilla? Hume en realidad conserva varias teorías del yo, entendiéndolo a la vez como “persona individual” y como construcción ficticia<sup>7</sup>, a la que añadirá una tercera, llamémosle *adjetiva*, cuando define al yo como conjunto de “las cualidades de nuestra mente y cuerpo”<sup>8</sup>.

Al final, parece que también, como en Descartes, el yo acaba por ser fuente de toda claridad:

la idea de nuestra propia persona nos está íntimamente presente en todo momento, y transmite un grado sensible de vivacidad a la idea de cualquier otro objeto con el que esté relacionada (II, 354).

## LA LECTURA DE DELEUZE

Gilles Deleuze halló la esencia del empirismo en el problema preciso de la subjetividad. El sujeto se define como un movimiento de autodesarrollo. Se supera, se reflexiona.

La *creencia* es el acto cognoscente de la subjetividad, mientras que su acto moral, nacido de la simpatía —que juega como mera condición necesaria—, es el artificio o *invencción*. El sujeto es tanto lo que cree e inventa, como la creencia e invencción resultante, como una pescadilla que se muerde la cola. El sujeto, que se constituye en lo dado, en el flujo de lo sensible, hace de lo dado un sistema, esta es la *síntesis del espíritu*.

Hablar del sujeto, ahora, es hablar de una duración, de una costumbre, de un *hábito*, de una espera.

El hábito es la raíz constitutiva del sujeto, y lo que el sujeto es en su raíz es la síntesis del tiempo, la síntesis del presente y del pasado con miras al porvenir, pg. 100-101<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> cfr. 286) y nota 19 de F. Duque, pg. 459 ed. cit.

<sup>8</sup> En la secc. IX de la parte 1ª del libro II (303), pg. 479.

<sup>9</sup> Gilles Deleuze. *Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del anti-Edipo*, Granica, Barcelona, 1977.

La síntesis de la subjetividad consiste en plantear el pasado como *regla* del porvenir. El pasado no es dado, sino que se constituye en una representación que da al sujeto su verdadero origen, su fuente. La decisiva función de la memoria consiste en conservar, no las ideas simples, sino su orden y posición.

El sujeto es el modo en que el organismo, bajo la influencia de los principios de asociación, adquiere una *doble espontaneidad, de relación* de las ideas e impresiones simples y *de disposición* reflexiva. En la espontaneidad de disposición cobran gran importancia las impresiones reflejas y las pasiones, consideradas como movimientos internos primitivos. Los principios de la pasión pueden ser presentados formalmente como *principio de utilidad*:

El sujeto es esa instancia que, bajo el efecto de un principio de utilidad, persigue un fin, una intención, organiza medios con miras a un fin y, bajo el efecto de principios de asociación, establece relaciones entre las ideas. De este modo, la colección pasa a ser un sistema. Deleuze, pg. 107.

Concluyendo y arriesgándome a llevar hasta sus últimas consecuencias los puntos de vista, tanto de Hume como de su comentarista francés, la subjetividad, incluso la *personeidad*, en el sentido de la identidad metafísica a la que nombramos en nuestra tarjeta de identidad, no es más que una ficción útil. Un efecto del orden natural de nuestras experiencias y sentimientos, que a su vez tiende a conservar naturalmente su sistema, según el viejo principio ‘*serva ordinem et ordo conservabit te*’.

La subjetividad empirista será en su *esencia práctica, un proceso*. No puede haber una subjetividad teórica, es decir, no hay un sujeto distinto de los actos subjetivos en que se configura, conserva y desarrolla. De la pasividad con que el organismo sufre sus primeras experiencias devendrá el activismo en que el sujeto se constituirá psicológica y moralmente, por agregación y formalización. He aquí la versión moderna del “somos lo que hacemos” de Aristóteles.

## EL YO COMO PROYECTO SOCIAL. LAS DOS FASES DE LA PERSONALIDAD

Este punto vista práctico será desarrollado admirablemente por los pragmatistas y, muy notablemente, por G. H. Mead (1863-1931). Lo verdaderamente original de la psicología de Mead es que incorpora al estudio de la génesis del sujeto la dimensión comunicativa, la dimensión social, ausente tanto en el racionalismo como en el empirismo clásico y desde luego, también en su síntesis crítica, kantiana e ilustrada<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Permitaseme que recuerde aquí a J. A. Marina cuando reprocha justificadamente a Kant no haberse maravillado ante la infinitud del “tú” como sí se maravilló ante la aparente grandeza del cosmos astronómico y la trascendencia de la tarea moral, según la celeberrima fórmula que consta como epitafio.

Para Mead, el espíritu (*mente*) surge de la internalización del proceso social de comunicación, de la dramatización interior de la conversación externa de gestos significantes. “No puede haber ni podría haber habido ningún espíritu ni pensamiento sin el lenguaje”. Es oyendo otras voces como se configura la propia voz<sup>11</sup>. La mente es una *complejísima reacción* al ambiente social.

El proceso del cual surge la persona (self) es un proceso social que involucra la interacción de los individuos del grupo e involucra la pre-existencia del grupo, pg. 193<sup>12</sup>.

La persona surge de la actividad cooperativa. Uno se convierte en persona en la medida en que puede *adoptar la actitud de otro* y actuar hacia sí mismo como actúan otros. Mead combate la noción meramente fisiológica de la conciencia de sí, porque debe ser completada por el punto de vista sociopsicológico:

La adopción o experimentación de la actitud del otro es lo que constituye la conciencia de sí, y no las meras sensaciones orgánicas... Hasta el surgimiento de su conciencia de sí... el individuo experimenta su cuerpo simplemente como una parte inmediata de su medio, 199.

Mead subraya la posición central del pensamiento, antes que la experiencia afectiva, como aquello que proporciona el meollo y la estructura primaria de la persona, que de tal modo es un fenómeno esencialmente cognoscitivo antes que emocional.

La persona se desarrolla sobre una base social en dos fases: el “mí” y el “yo”. Mientras que el “mí” es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo, luego uno reacciona hacia ellas como un “yo”. El “yo” es una figura histórica o, digamos, biográfica. “El “yo” del “mí” es lo que uno era hace un segundo”. El “yo” es aquello con lo que nos identificamos y *no* es dado directamente en la experiencia. Yo soy la reacción del organismo, que me soporta, a las actitudes de los otros; así pues, un individuo amoral sería aquel en el que el yo reaccionaría violentamente ante el mí, que es efecto pasivo de la comunicación social, en lugar de conversar y negociar con él.

<sup>11</sup> “Ponemos personalidad a los animales, pero ella no les pertenece; y a la postre nos damos cuenta de que esos animales no tienen derechos. Estamos en libertad para matarlos; no se comete ningún daño cuando se mata a un animal. Éste no ha perdido nada, porque el futuro no existe para el animal... No posee un pasado consciente. En la experiencia de los animales inferiores existen, presumiblemente, imágenes, pero no ideas ni recuerdos...”, 209s.

<sup>12</sup> *Espíritu, persona y sociedad, Barcelona 1982*, constituye la traducción de *Mind, self and society*, escritos acusmáticos organizados en torno a notas tomadas en sus cursos y manuscritos por discípulos directos del autor (1927-1930).

Se puede decir que el “yo” aparece experimentalmente como un aparte de un “mí”. El paso activo hacia el futuro, impredecible, es el paso del “yo”. La reacción del “yo” a las actitudes de los otros que se consolidan en la persona como mismidad contiene siempre un elemento de novedad. “El ‘yo’ proporciona la sensación de libertad, de iniciativa”. Para los actos del yo puede existir una necesidad moral, pero no una necesidad mecánica. La distinción del “yo” y el “mí” no es ficticia. Ambos constituyen una *personalidad*, tal y como ella aparece en la experiencia social. Sin esas dos fases no podría existir la responsabilidad consciente, y no habría nada nuevo en la experiencia, ni tampoco progreso social.

Podemos reaccionar contra la actitud de la comunidad, pero sólo en la medida en que previamente adoptamos su actitud. “La idea de uno es la respuesta que uno ofrece a la exigencia social que se le hace”. La persona es un remolino en la corriente social, pero una parte de dicha corriente. El “yo” es un proyecto de reorganización de la sociedad, porque la única forma en que podemos reaccionar contra la desaprobación de la comunidad entera es estableciendo *una clase superior de comunidad*, que, en cierto sentido, supere en número de votos a la que conocemos (pg. 196). Una persona puede levantarse ella sola contra el mundo que le rodea, pero ha de hablarse a sí misma con la voz de la razón, abarcando las voces del pasado y del futuro. “Ésa es la única forma en que la persona puede lograr una voz que sea mayor que la voz de la comunidad”.

Mead anticipa la idea, de moda en la teoría de la inteligencia artificial de los años ochenta, de un “yo” que *emerge* como una totalidad creativa del “mí”, que es el individuo convencional, habitual. La reorganización emergente introduce algo que no existía antes. El todo es así mayor que las partes, como el agua es otra cosa que las moléculas de oxígeno e hidrógeno de que está hecha.

En definitiva: “En la medida en que el animal puede adoptar la actitud del otro y utilizar esa actitud para la fiscalización de su conducta, en esa medida tenemos lo que se denomina espíritu” (217).

## LA RECONQUISTA DE LA CONCIENCIA

El psiquiatra suizo Carl Gustav Jung (1875-1961) se rebeló contra una “psicología sin alma” y sin conciencia, igual que reaccionó contra el reduccionismo de Freud y Adler, porque reducían la psique a sexualidad o voluntad de poder. Para Jung, la hipótesis del Espíritu no es más fantástica que la de la materia.

Si bien toda la psicología ha estado centrada en el análisis de las sensaciones y de la conciencia, el yo y la conciencia son un brote tardío de la evolución de la vida inconsciente. La forma original del yo es una simple *conciencia de grupo* (como en Mead). Pero la vida y el alma existen antes que el yo,

como un inmenso océano sobre el que el yo logra mantenerse a flote, como si fuese un frágil navío. Todos estamos expuestos a los peligros de ese abismo oceánico del que emergen nuestras conciencias y que nos absorbe durante el sueño; los neuróticos achican agua o se angustian mortalmente ante el peligro de que zozobren sus embarcaciones.

El *inconsciente colectivo* dispone de una masa extraordinaria de percepciones sublimales, intenciones, presentimientos, sentimientos y pensamientos, depositada en el transcurso de la vida de la especie (sedimento de la experiencia de nuestros antepasados desde hace uno o dos millones de años), mientras que *el consciente*, a pesar de su intensidad y concentración, es puramente efímero, y su memoria sólo abarca la experiencia individual que se extiende a unos pocos decenios y se apoya en registros como la literatura.

La conquista de la conciencia es tanto el bien supremo como la fuente de todos los males de la humanidad, el fruto más precioso del Árbol de la Vida. La conciencia debe estar en armonía con las necesidades de la vida inconsciente, para armonizarla es fundamental la reflexión sobre los propios sueños. “Meditar sobre los propios sueños es *volver a uno mismo*”, al “alma inconsciente y única de la humanidad” (pg. 69)<sup>13</sup>. Además del sueño, la más poderosa y espontánea de todas las actividades espirituales es la actividad religiosa, “mucho más arraigada en el hombre moderno que la sexualidad o la adaptación social”.

La conciencia es intermitente, discontinua, sólo ocupa entre la mitad y dos tercios de la duración de la vida humana. De hecho, son pocos los momentos en los que se es realmente consciente. Además, sólo se extiende a un número pequeño de representaciones (*estrechez* de la conciencia).

¿Qué es el *yo*? Una magnitud infinitamente compleja, algo como una condensación y un amontonamiento de datos y de sensaciones:

- a) la percepción de la posición que ocupa el cuerpo en el espacio.
- b) las sensaciones de frío, calor, hambre...
- c) la percepción de los estados afectivos.
- d) una masa enorme de recuerdos.

El elemento esencial es el *estado afectivo*<sup>14</sup>, por eso la conciencia del yo es más aguda e intensa cuando estamos dominados por un afecto. Es posible que ese sea también el elemento originario y que la conciencia naciera durante un afecto doloroso, de un golpe en la cara, de un hecho inesperado o del choque con alguna costumbre, por ejemplo.

---

<sup>13</sup> Carl G. Jung. *Los complejos y el inconsciente*, Alianza, Madrid, 1983.

<sup>14</sup> También los animales, en este sentido, tienen un yo.

La conciencia es un órgano de orientación, y utiliza ciertas funciones para orientarse tanto en el espacio interior como en el exterior, en su ambiente:

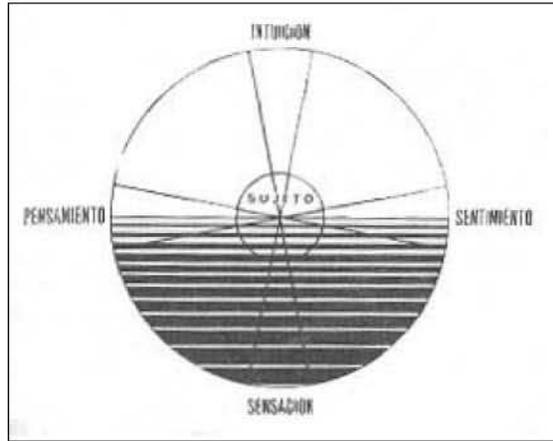
- a) la sensación, que es por esencia irracional.
- b) el pensamiento, función racional que juzga y excluye, precisando lo que las cosas son, diferenciando lo que no son.
- c) la intuición, que es “cierto olfato para el origen de las cosas y el presentimiento de su evolución”.
- d) el sentimiento, que me dicta el valor que un objeto tiene para mí, por cómo me afecta, y que es para Jung una función *racional*, al contrario que la intuición.



En este dibujo esquemático el yo, cruzado por una línea AA', aparece fraccionado en dos partes. La parte inferior © es inconsciente, el círculo más central representa al yo, en torno al cual figuran sus cuatro funciones de orientación, cuyo orden varía de modo individual.

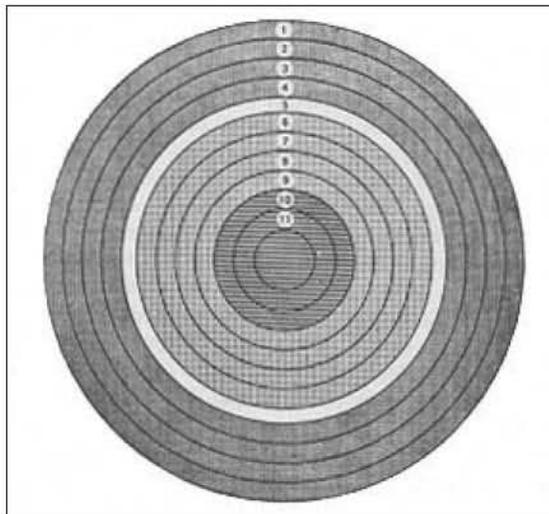
Estas cuatro funciones no son únicamente patrimonio del consciente, sino que pueden ser ejercidas sin participación de la conciencia, están dotadas de energía específica, que puede ser decuplicada libremente por la atención y la voluntad (fuerza creadora del yo) y su actividad está presidida por una *tensión energética*, existiendo un gran margen de variaciones individuales. “El caso ideal sería aquel en que las cuatro funciones estuvieran dotadas de los mismos recursos energéticos” (pg. 103). El desequilibrio o unilateralidad singular puede ser origen de perturbaciones. Si una de estas funciones no es empleada, se desarrolla y pierde en el inconsciente, provocando una activación poco natural de éste, pues la evolución humana ha llegado a un estadio en que estas funciones pueden y deben ejercerse *en* la conciencia.

Estas cuatro funciones se oponen, dos a dos. En el esquema siguiente, el sujeto figura en el centro, es el yo dotado de la energía específica a la que llamamos voluntad. El ser intuitivo se opone al ser sensorial. El primero percibe la atmósfera de las cosas, mientras el segundo las aferra con sus sentidos.



Una incompatibilidad análoga existe entre el pensamiento y el sentimiento. Si queremos precisar lógicamente lo que las cosas son hemos de situarnos, al menos momentáneamente, al margen de toda valoración. Un tipo habituado a controlar su razonamiento, un tipo intelectual, por ejemplo, puede tener un terrible miedo a enamorarse.

Para orientarse en el espacio interior, la conciencia utiliza otras funciones como la memoria, las contribuciones subjetivas de las funciones o pensamientos subsidiarios (lo que podemos pensar al margen y que contrarresta, a veces peligrosamente, nuestra intención), y los afectos, potencias autóno-



mas que la tradición ha personificado. En cuarto lugar están las irrupciones del inconsciente, fantasías o fragmentos de fantasías que se agregan a la conciencia con fragor afectivo, en forma de impresión, opinión, prejuicio, ilusión e incluso alucinación. Más allá de estas irrupciones está el mundo inconsciente oscuro (v. esquema supra) del que no captamos sino fragmentos, aunque podamos hablar de una presciencia general del conjunto, está recubierto de una sombra profunda. La voluntad, la energía específica del yo, puede educarse intensificando el vínculo entre la palabra y la acción. También puede educarse internamente, iluminando zonas cada vez más profundas de la interioridad, pero su eficacia sobre las capas más profundas del psiquismo es débil y rara vez va más allá del recuerdo. La psicología analítica, así como las filosofías orientales, han aspirado a crear un orden y una disciplina en este mundo interior.

Según la vida del yo se vierta hacia la conciencia del mundo externo (n.ºs. 1-4) o hacia la interioridad del propio mundo tendremos dos tipos humanos: los *extrovertidos*, quienes ante una dificultad huyen fuera de sí mismos y los *introvertidos*, quienes sucumben a una fascinación íntima y huyen hacia un mundo imaginario, hasta que un día estallan.

Lo que el yo no logra incorporarse puede ser patógeno. Lo que el yo asume como limitación, culpa o “pecado”, puede hacerle sufrir, pero se puede vivir con ello; sin embargo, el rechazo trae como consecuencia peligrosas perturbaciones.

## EL YO COMO COMPLEJO AFECTIVO CONSCIENTE Y VULNERABLE

Lo más interesante de las ideas de Jung sobre el tema de la identidad personal se infiere de la relación del yo con su teoría de los complejos. Los *complejos* son contenidos psíquicos de tonalidad afectiva. Son “complejos” porque involucran, en distintos grados, contenidos tanto conscientes como inconscientes. Es “como una sopa demasiado caliente que no se puede llevar a los labios”, o sea, actividades emocionales de las que se prefiere no hablar directamente, las cosas que se quieren disimular. Actúan como una especie de imán, como un centro cargado de energía atractiva que se anexiona todo cuanto se encuentra a su alcance. Todas las experiencias nuevas quedan sometidas al complejo predominante como a un inmutable prejuicio original.

Así pues, el yo no se diferencia mucho de lo que podríamos llamar un *complejo dominante*. Pero además, siempre hay otros complejos que gozan de una autonomía acentuada, es decir, actúan como entidades psíquicas que van y vienen según su capricho, llevando en nuestro psiquismo una vida parasitaria y haciendo su irrupción en la ordenación o desordenación del yo, alterando nuestra conciencia, incurriendo en malentendidos o perturbando nuestra

memoria. Las lagunas y las falsificaciones del recuerdo se concentran con regularidad en los dominios asociativos perturbados por complejos. Nos empujan a mentir sin darnos cuenta, a contradecirnos, deprimiendo la conciencia o volviéndola vaga y soñadora, provocando una pérdida de libido, pues la energía es captada por otro centro que rivaliza con el yo. La tradición mítica habla de *elfos*, de *kobolds*, de duendes, de súcubos o incubos, y de hecho los complejos adquieren personalidad en los sueños.

El complejo del yo es, simplemente, un *complejo afectivo normal o normalizado*, que tiene un efecto poderoso y atrayente sobre toda clase de representaciones, pudiendo ocupar por sí sólo toda la conciencia, aunque esto es anormal y hasta moralmente peligroso, cuando se está poseído mezquinamente por el propio yo. La diferencia fundamental entre los demás complejos y el complejo al que llamamos “yo” es que éste tiene conciencia propia, de modo que puede volverse sobre sí mismo y concebirse a sí mismo. Los otros sólo tienen trazas de conciencia, son en realidad “yoes” parciales inconscientes. Jung sostiene que la libido, el potencial energético de la vida psíquica, es inmutable, así que hay una compensación dinámica entre el yo consciente y los yoes parciales o complejos, que pugnan por abrirse paso hacia la conciencia transgrediendo antiguos tabúes.

La unidad de la conciencia y la supremacía de la voluntad son vulneradas por la existencia de los complejos. Limitan pues nuestra libertad, cargándola con pensamientos obsesivos y acciones forzadas, como imágenes emocionales y vivaces de una situación psíquica detenida, imagen incompatible con la actitud y la atmósfera consciente habituales, puesto que su sumisión a las disposiciones de la conciencia son fugaces. Se pueden reprimir, pero reaparecen incesantemente con una curva de actividad ondulatoria, poniendo de manifiesto las vastas posibilidades de escisión que tiene la conciencia, pues aunque no tengan conciencia, cada una de estas parcelas de personalidad o personalidades parciales (“psiques parcelarias escindidas”) poseen un componente de carácter y una memoria propia, con un alto grado de autonomía. Se comportan como genios malignos cartesianos, robándonos el nombre de la persona a la que vamos a presentar o poniéndonos en la punta de la lengua la palabra que no hay que pronunciar, como si fuesen *trascos*.

Tienen su origen en un trauma o un choque emocional, que aislaron un compartimento de la mente. Una de sus causas más frecuentes es un *conflicto moral*. Los primitivos no psicologizaban los complejos sino que los sentían como entidades per se, como *demonios*. De los complejos depende el bienestar o el malestar de la vida personal, pues pueden resultar parásitos devastadores. Más que pensarlos como seres imaginarios, habría que compararlos con infecciones o tumores malignos, si no se los controla, aunque en sí mismos considerados no son más que manifestaciones vitales: *unidades vivientes de la psique inconsciente*.

Los complejos que han constituido en el psicoanálisis la *via regia* hacia el inconsciente son universales (el yo como lugar de encuentro de diversos arquetipos). Los psicólogos tampoco están libres de ellos y determinan la concepción psicológica que harán suya. Pensados en general como aquello que no está dominado en el hombre, se aproximan a *lo numinoso* de Rudolf Otto, al *tremendum* psíquico, que se ofrece como un problema terapéutico, pero también como un problema filosófico y un problema moral.

## YO VIRTUAL DISTRIBUIDO

Los primitivos admiten con frecuencia varias almas. Los postmodernos tenemos tantas como roles representamos en los medios de comunicación. Si en el renacimiento Prometeo sustituyó a Adán como arquetipo del humano, en la actualidad Prometeo ha sido sustituido por Proteo, el dios oracular y marino de las metamorfosis.

Sherry Turkle, en su libro *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*, ha estudiado la historia reciente de la erosión de las fronteras entre lo real y lo virtual, lo animado y lo inanimado, el yo unitario y el yo múltiple, en la “cultura de la simulación”, en la cultura de la navegación por la Magna Malla Mundial (WWW).

Hay cada vez más gente que vive sumergida en el fluido de los monitores, o cuya vida real (VR) es muy principalmente vida virtual (VV). Las redes particulares, los MUD (Dominios para Múltiples Usuarios), los grupos de discusión, las listas de correo, las plataformas académicas o privadas, se han vuelto laboratorios para experimentar con la identidad, mediante una presencia virtual distribuida. Por su parte, la VR se contamina del modo de ser de la VV, la vida real es vista como una ventana más, y no como la mejor. “El ser y el aparecer confluyen y se confunden” (Domingo Fernández Agis).

Las *ventanas* se han convertido en una metáfora poderosa para pensar el yo como un sistema de múltiples tentáculos, en atrofia o hipertrofia incesante. El yo se distribuye en múltiples papeles al mismo tiempo, que se representan sin cuerpo o con una figura inventada.

La tesis de la psicóloga del MIT tiene alcance filosófico, lo que en Foucault, Lacan<sup>15</sup>, Deleuze, Guattari o Derrida fueron ejercicios abstractos han pasado a ser prácticas cotidianas y reales en la virtualidad de la Magna Malla Mundial con consecuencias perceptibles (cibersexo<sup>16</sup>, ciberamor, divorcios causados por enamoramientos en la red, cibertrabajo, etc.).

<sup>15</sup> Refiriendo al giro copernicano impuesto por Freud, dice Lacan: “El psicoanálisis le anuncia que usted no es más el centro de usted mismo, ya que había allí otro sujeto, el inconsciente” (entrevista de Madeleine Chapsal, en [www.clinicamente.com.ar/articulos/ev-lacan.ht](http://www.clinicamente.com.ar/articulos/ev-lacan.ht)).

<sup>16</sup> Internet ha probado definitivamente algo que ya sabía Platón, que el 90% del sexo tiene lugar en la mente.

Las teorías del descentramiento o de la diseminación, que han descrito el yo unitario como una ilusión, han tenido una lenta imposición, debido sobre todo al hecho de que en la experiencia vivida el yo unitario es la realidad más básica y el supuesto más consistente, a no ser que estemos locos de atar, pero la navegación por la Red muestra que las palabras *son* hechos y que nuestra identidad, así como nuestra dirección, puede conservarse, diseminarse y multiplicarse reticularmente.

En Internet me encuentro con personajes que me sitúan en una nueva relación conmigo. Estos personajes pueden tener por detrás a una persona de carne y hueso o ser *bots* (programas de ordenador capaces de vagar por el ciberespacio e interactuar con personajes de allí), incluso puede ser que uno de estos *bots* simule ser uno de nosotros y adopte nuestro nombre y mande cartas envenenadas, usando nuestra lista de direcciones.

Los “espacios virtuales” constituyen un nuevo entorno —distinto de la naturaleza o la ciudad— en el que la gente y las máquinas tienen una nueva relación. Las *webs* constituyen constelaciones en las que se está rehaciendo rápidamente la identidad humana, como algo *descentrado, fluido, no lineal y opaco*. Todos estos atributos son categorías del pensamiento posmoderno, que se oponen a los términos propios del pensamiento moderno o ilustrado. La visión moderna de la realidad era lineal, lógica, jerárquica y contaba con profundidades que podían ser dilucidadas y comprendidas. La maquinaria de los ordenadores se ha convertido en la base de la filosofía radicalmente contramecanicista del posmodernismo y las ideas computacionales se presentan como una de las grandes metanarrativas modernas, una metanarrativa que conduce a un relato hecho de recortes y fragmentos anónimos, plagado de enlaces que conducen a todos sitios y a ningún sitio, un relato interactivo.

Así que estamos evolucionando desde una cultura moderna del cálculo lógico a una cultura posmoderna de la simulación, en la que la inteligencia no se ve ya del mismo modo que a mediados del siglo pasado, como una secuencia de algoritmos o una máquina de razonar, sino como algo que esperamos que emerja de la interacción simbólica que amplía globalmente la presencia física del individuo en una constelación de personas y programas en metamorfosis perpetua.

Cabe que nos preguntemos ya hasta qué punto nos hemos convertido en *cyborgs*, en ciberorganismos conectados a máquinas y que piensan gracias a la ayuda de máquinas. De hecho, la mayoría de nosotros encontraríamos serias dificultades para seguir creciendo o transformándonos personalmente sin la relación que mantenemos con y a través del ordenador.

Los delirios, los sueños, las piedras y los animales, fueron en el siglo pasado los objetos de estudio y prueba para Freud o Darwin. En las últimas décadas, el ordenador se ha convertido en el objeto de análisis y comprobación del posmodernismo. El ordenador nos lleva más allá del mundo de los sueños y las

bestias, en él podemos contemplar el funcionamiento de un inmenso cerebro global en evolución y la vida mental que existe apartada de nuestros cuerpos.

A principios del siglo pasado y principios de éste el usuario ha sustituido al programador, con la ventaja de que todos podemos ser usuarios aunque no entendamos nada de electrónica, ni papa de telemática o de cibernética. En la cultura de la simulación, si te funciona quiere decir que tiene toda la realidad necesaria. Las máquinas pueden ser contempladas como objetos psicológicos y la gente como máquinas vivientes. El cerebro puede ser descrito explícitamente como un ordenador con emociones y la Red de redes como un inmenso ciberorganismo en incesante metamorfosis.

No es casual que la gente recurra a la red para dar significado a su identidad, pues vivimos en un periodo histórico caracterizado por una amplia desestructuración de las organizaciones tradicionales y los referentes históricos. Por supuesto que en la red uno no puede llegar a ser lo que quiere, pero puede simularlo. Además, la gente recurre a los ordenadores para experiencias que espera cambien sus modos de pensar o que afecten a sus vidas sociales y emocionales, y piensa en su propio ordenador como una máquina íntima, con la que interactúa eróticamente, con una o con las dos manos en el teclado. Las pantallas del ordenador son el nuevo entorno de nuestro imaginario y por consiguiente han adquirido un protagonismo notable en la construcción comunicativa de nuestra cada vez más *proteica* identidad.