

La filosofía como construcción de la identidad personal

Mariano RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

1. Introducción

Llamaba nuestra atención Ortega sobre el hecho, tal vez chocante, de que los poderes de nuestra sociedad hayan venido disponiendo recursos para la existencia pública de la Filosofía, hayan dotado cátedras y construido edificios. Pues bien, todos constatamos hoy síntomas de que este interés por la institucionalización de la actividad filosófica está decreciendo, pudiendo incluso llegar a desaparecer en un futuro no muy lejano. ¿Qué podemos hacer nosotros, profesores de Filosofía, para contribuir a que un proceso como éste no siga su curso, y hasta se invierta y convierta en su contrario? Quizás no baste en el momento presente con filosofar, quizás habría que aprender a “vender” la Filosofía para adecuarse al espíritu de los tiempos. En orden a lo cual lo primero que hay que hacer es poner al descubierto las necesidades a que la reflexión filosófica vendría a dar satisfacción.

El cuestionamiento de la naturaleza y el valor de la misma, por otra parte, no debería alarmar a nadie. ¿Acaso no forma parte de la tragedia y la grandeza de la Filosofía el que siempre ha de ponerse en cuestión su sentido? Hay respuestas sencillas, profesionales. Por ejemplo, que Filosofía son los textos, y nosotros, especialistas en esos textos. Y no habría más que hablar, como un antiguo profesor mío aseguró a dos de sus alumnos, los cuales, hace un buen

montón de años, discutían acaloradamente sobre la naturaleza del pensamiento filosófico.

Pero no nos vamos a ocupar aquí de este endiablado asunto. Bastará con hacernos eco de dos tesis, que tienen su importancia en relación al objetivo de este trabajo. En la misma obra a que antes me refería, deja bien claro Ortega que la Filosofía es la tradición, textual si se quiere, de la intradición, esto es, la tradición de que forman parte los que carecen de fe o tradición propiamente dicha [Ortega, 1983]. De la Filosofía tenemos necesidad, incluso la necesidad de la desesperación. Y es que no se puede vivir sin creencias pero ocurre que la transmisión generacional de las mismas se habría quebrado. Al filosofar lo que intentamos es mantenernos a flote en el mar de dudas en que nos ha sumido la retirada de la tradición. Ésta aparece cuando los instintos se debilitan, el filosofar cuando ella se bate en retirada.

Con lo que vamos a dar en una situación paradójica: la Filosofía no tiene más remedio que ser también una “fe”, la fe en la razón. El hombre poseería una “facultad” que le permitiría descubrir la realidad e instalarse en ella. En una palabra, tenemos necesidad de Filosofía porque estamos obligados a *reaccionar* a las situaciones en que nos encontramos. Ortega lo expresa muy gráficamente: a los puñetazos de la Filosofía llamamos “ideas”.

Y el modo peculiarísimo de reacción en que el filosofar vendría a consistir tiene que ver esencialmente con la racionalidad, nuestra fe. Dejó escrito recientemente el filósofo americano Robert Nozick que, más que amor a la sabiduría, la Filosofía es amor a los argumentos [Nozick, 1993]. Porque la reacción específicamente filosófica sería la de la argumentación. Y como en la actualidad las personas se mueven cada vez en menor medida a impulso de razones, la función de la Filosofía se pone en cuestión.

Nos vamos a ocupar aquí del efecto de la Filosofía en nosotros. Y es que las voces de los filósofos, al interpellarnos, afectarían a nuestra propia identidad. Porque la comprometen, al desequilibrar el sistema de nuestras creencias y nuestros deseos. Hacen tambalearse lo que en un principio teníamos por verdadero y bueno, nos hacen ver que esas creencias y esos deseos, la mayoría de ellos, no eran verdaderamente nuestros sino de otros, el otro generalizado de que habla Mead. Y podría ser que la incoherencia de nuestras creencias más nucleares, la vaciedad de nuestros deseos últimos y la relativa irracionalidad de nuestras acciones en relación con unas y otros, hubieran de contar como indicios de la alienación básica en que vivimos.

La Filosofía sería, en suma, la búsqueda de la mejor reacción, la *reacción racional*, y, por lo tanto, no tiene otro remedio que constituirse en conciencia

crítica de nuestros propios deseos y creencias. Ahora bien, si atendemos a la lección de pensadores como Rorty y Davidson, *el sistema de deseos y creencia somos nosotros mismos* [Davidson, 1982] [Rorty, 1993]. De forma que, si la reflexión filosófica posee la virtud de incrementar la conciencia crítica de nuestros propios deseos y proyectos, tendría también el efecto de ayudarnos a descubrir qué es lo que de verdad nos importa. O sea que *la Filosofía nos hace más personas*, si así podemos decirlo, contando con que ser persona sea cuestión de grado.

(Nos hallamos hoy inmersos en una especie de segunda tradición, la religión del mercado. Y puede ser que esta fe tan poderosa termine por hacer innecesaria la Filosofía, toda vez que el deseo de ser otro, de ser distinto, que es lo mismo que el deseo de ser persona, se encuentra en vías de extinción, a pesar de todas las apariencias y de lo que se nos pretende hacer creer. Todos los consumidores son perfectamente iguales)

Aun en el caso de que consideremos a la persona “nada más que” como un producto peculiar del proceso social, el rendimiento de la Filosofía debería seguir siendo puesto en el sentido de la personalización progresiva. Si la dialéctica del “yo” y el “otro” no va a volver absurda la idea de la rebelión personal como un paso necesario en la conquista de la autonomía, al convertirla en la paradoja de ir en contra de uno mismo, ello se debe a que la persona sólo puede reaccionar contra su sociedad y su tiempo a condición de que haya encontrado otra comunidad “más elevada”. La rebelión personal exigiría haber incorporado la voz de otra comunidad distinta de la actual y fáctica. Y está claro que en este duro camino de la autonomía personal la Filosofía, como tradición de los que no tienen tradición, puede poner a nuestro alcance la voz de la mejor de todas las comunidades.

Necesitamos de la Filosofía para no asfixiarnos en el periodismo, en el caos estúpido del puro presente. Nos es precisa para *poder* reaccionar frente a los grupos de que formamos parte. Y el logro de la propia identidad depende del éxito de semejante reacción. En la (in)tradición filosófica nos damos cita con los mejores del pasado. Justamente por eso podemos soñar, desde ella, las mejores posibilidades que cabría realizar en el futuro. La liberación por el pasado [Vattimo, 1986].

2. Los límites de la identidad personal

Sería difícil encontrar una cuestión a la que se le haya dedicado tanto esfuerzo como a ésta en la reflexión filosófica contemporánea. Pero en los tratamientos de la identidad personal que haría la filosofía de la mente convencional se escapa a nuestro juicio tal vez lo más importante. Alguien dice que ya no sabe quién es, y lo abandona todo para marcharse a la otra parte del mundo: crisis de identidad como éstas serían inconcebibles para los tratados de filosofía de la mente. ¿Es que acaso le habían trasplantado el cerebro? ¿Es que ha perdido la memoria? ¿O ha dejado de estar conectado psicológicamente consigo mismo en t.1? La pregunta decisiva, ¿quién soy yo?, podría no tener que ver ni con la identidad a través del tiempo ni con la identificación en un tiempo dado, *tal y como* la plantean la mayoría de estos filósofos.

Porque el *yo* o la persona resultaría inconcebible como cosa, o como sustancia que dijo Locke. Debe ser considerado, antes al contrario, como el resultado de la actividad de un cerebro. Así lo hace Nozick cuando, aproximándose a la tradición de Fichte, nos pasa a “definir” el *yo* como *el producto de la síntesis de la autorreferencia* [Nozick, 1981]. Una caracterización semejante de la persona como resultado legitima la decisión de hablar, en este terreno, del esfuerzo o trabajo de ser un *yo*. Pero para aproximarnos al trabajo de ser personas resulta imprescindible completar el punto de vista de la filosofía de la mente.

No cabe duda de que en la discusión de los criterios de identidad personal hemos asistido a algo parecido a un progreso de tipo científico. Las tesis de cada autor han sido criticadas “objetivamente” en el sentido de su perfeccionamiento. Pero semejante progreso ha llegado a un límite más allá del que no se puede ir sin las aportaciones de la biología y la historia y sin asumir los puntos de vista de la psicología social y la autobiografía [Sanfélix, 1994]. De lo contrario iremos a parar al escolasticismo: las tesis que unos defienden contra otros parecen simples estipulaciones que se habrán de ir modificando según las conveniencias. Ejemplo de esto lo tenemos en el concepto de *cuasi-memoria* [Shoemaker, 1984], expediente ideado para poner en condiciones al criterio de continuidad psicológica de eludir la acusación de circularidad. No nos sirve la memoria puesto que presupone la identidad personal. Así que fabriquemos, en orden a mantener el citado criterio, una noción que sea en todo como la memoria, excepto que no se exigirá que para recordar una experiencia o acción tenga que ser *mi propia* experiencia o *mi propia* acción la que

se recuerde. ¡Y Shoemaker se felicita por que un concepto tal sea inteligible!. Pero esto es como decir: si el concepto Y no nos sirve porque su ingrediente X es incompatible con el objetivo que nos hemos trazado al utilizarlo, bueno, extirpemos ese elemento, dejando igual todo lo demás. Pero la mera inteligibilidad de una facultad de cuasi-recordar no implicaría en absoluto la demostración de la posibilidad de esa facultad. (También ha dado mucho que pensar el hobbesiano barco de Teseo: nos ha convencido de que resulta absurdo plantear la cuestión de la identidad personal en los términos de la identidad de los artefactos [Noonan, 1989]).

Hasta llegamos a perder de vista el objetivo final de toda la indagación: porque si tiene interés examinar los criterios en atención a los que determinamos que *yo* aquí y ahora sea el mismo que el que representa una fotografía de hace veinte años, es sólo porque merece la pena caracterizar la “naturalidad” de la persona, esto es, saber “quién” soy yo. Carece de sentido, en consecuencia, separar la cuestión de qué entendemos por persona de la de la identidad personal. Si soy capaz de reconocer por qué decimos que P1 en t1 y P2 en t2 son la misma persona, entonces también deberé ser capaz de descubrir en qué consiste ser una persona. Quine llegó a defender que los problemas de identidad son, en realidad, problemas de pertenencia a una clase, y con él estaría de acuerdo Noonan en este punto [Noonan, p. 109]. Cuando nos preguntamos si un río determinado es el mismo río que el de hace un año, en realidad nos estamos preguntando simplemente por las condiciones para ser un río, no por las condiciones de identidad (cada cosa es idéntica a sí misma y distinta de todas las demás, eso sería todo).

Hay en todo esto una importante ruptura con el sentido común, que nunca ha sospechado que pudiera haber otro criterio diferente del de la identidad corporal, entre otras cosas porque éste funciona a la perfección. Son los filósofos los que han sido capaces de *imaginar* con relativa facilidad casos en los que el tal criterio sería inservible (y por lo tanto, *desde el punto de vista de la necesidad conceptual*, la identidad corporal no sería lo mismo que la personal). Y antes que una retirada más del sentido común frente a las posibilidades revolucionarias del pensamiento tecnológico, habría que ver en esta quiebra el reconocimiento de que no nos basta el simple conocer cotidiano para alcanzar una comprensión cabal de lo que significa ser una persona.

Veamos a continuación un ejemplo de los curiosos atolladeros a los que vamos a parar siguiendo los carriles abstractos de la discusión: se nos fuerza a elegir entre tres alternativas básicas: (i) *Concepción Simple vs. Concepción Compleja*, o si la identidad personal es un hecho último e inanalizable, y por

tanto son las personas entidades que existen separadamente, o si por el contrario hay algo en lo que viene a consistir la identidad personal, puesto que las personas no serían nada por encima de sus cuerpos, cerebros y experiencias; (ii) *Reduccionismo vs. Noreduccionismo*, es decir, si, como defiende Parfit, las personas se relacionan con sus experiencias como las naciones con sus ciudadanos, y por lo tanto las experiencias no son ni ontológica ni conceptualmente dependientes de las personas [Parfit, 1984], o bien al contrario; (iii) Si las personas persisten teniendo partes temporales o, por el contrario, una persona en dos tiempos diferentes estaría enteramente presente en ambos.

Pues bien, cada una de las decisiones que *tenemos* que tomar sería, en principio, independiente de las otras. Pero, ¿sobre qué base decidimos? Se puede intentar llevar al absurdo cada una de las seis posibilidades, aunque desde luego tiene que darse algo así como una intuición desde la que proceder con una estrategia tan socorrida. Podríamos optar por la Concepción Compleja, oponernos al Reduccionismo de Parfit y también a la idea quineana de que las personas tienen partes temporales. Habríamos llegado así a la posición de Shoemaker.

Pero surgen en seguida los problemas. La concepción de las sucesivas etapas-persona, que haría de una persona el sumatorio de sus partes temporales, nos pareció evidentemente absurda. ¿Quién tiene partes? Y los todos, como sabemos, son algo más que la suma de sus partes: *persons as endurers* y no *persons as perdurers*. La identidad de las personas, insistimos, no es comparable a la de las cosas, ni siquiera a la de los animales. Pero ocurre que esta decisión que tomamos, y seguimos en esto a Noonan [Noonan, p. 141], nos llevaría a defender la tesis de la determinación (siempre se puede contestar con un sí o un no rotundos a la pregunta de si estaré vivo mañana). Con lo que, inmediatamente, tendríamos que reconocernos partidarios de la *Simple View*. ¡Y el problema es que no somos partidarios de la *Simple View*!

En definitiva: concebir la identidad personal desde el modelo de la identidad de cosas, organizaciones o artefactos: concebirla como dada y terminada de una vez para siempre, en lugar de como el frágil resultado de una actividad y un esfuerzo; no dejar espacio a un planteamiento sensato de cuestiones tales como “¿Quién soy yo?” o “Ya no soy el mismo de antes”...estas y otras insuficiencias señalan con nitidez los límites de la discusión actual. Con las habituales excepciones, desde luego.

Vamos a terminar con una de ellas. Ch. Taylor, queriendo sobrepasar sin duda estos límites, ha descubierto la necesidad de dirigirse a la estructura

valorativa del individuo. Cuando alguien afirma que ya no es el mismo de antes, todas las transformaciones de los elementos psicológicos habrán de ser vistas en dependencia del hecho básico de que esa persona ya no *valora* del mismo modo o lo mismo que antes. Que a esa persona, en suma, ya no le importa lo que antes le importaba. Para decirlo con las palabras del pensador canadiense, habría cambiado su orientación en el ámbito de los bienes [Taylor, 1989, pp. 28-29]. Y es que ese producto de la síntesis de autorreferencia que es el *yo* consistiría, básicamente, en el resultado del trabajo valorativo. Me defino desde mis deseos últimos. Y al análisis de ese sustrato valorativo no se ha dedicado en absoluto la filosofía de la identidad personal más convencional.

3. Ser una persona

Necesitamos un concepto de persona que justifique la importancia que reconocemos en la idea de *formación*. Jamás encontraremos dos *yo*es idénticos en cuanto a su grado de “perfección”, si queremos ponerlo así. La misma autoconciencia sería cuestión de grado, de ahí la relevancia de la exploración psicoanalítica, en el sentido tradicional de “hacer *yo*”. Sólo desde este punto de vista recobra la cultura su significado más profundo, y la Filosofía vuelve a ocupar el lugar que siempre le había correspondido. Estamos ante el aspecto pedagógico de la identidad personal, de la profundidad personal: *yo*es logrados.

No se puede concebir a la persona como cosa o sustancia, sino como (el resultado de una) actividad. Y el problema estriba en pensar la actividad sin un agente. Nos recordaba Nietzsche que en cuanto salimos de la coerción lingüística dejamos de pensar: ¿no podríamos hacer del cerebro un agente, ficción pero necesitado por el más central de nuestros esquemas lingüísticos, el de los agentes y sus actividades? [Lynch, 1993]. Si pensamos el *yo* como construcción, inmediatamente distinguiríamos entre el *yo*-arquitecto y el *yo*-material. ¿Y cuál de los dos venimos a ser esencialmente? Pero, ¿no sería esta pregunta un sinsentido? Si el *yo* lo pasamos a definir como actividad, necesitamos perfilar su noción de modo que la haga obviamente absurda.

Para el denominado “pragmatismo conceptual” [Carruthers, 1986], nuestros conceptos serían meras herramientas para ordenar el mundo según nuestros propósitos. Es decir, el concepto de persona no designaría clase natural ninguna. La persona no es ninguna cosa, ni espiritual ni material. Que con

relación a nuestro pasado estemos implicados emocionalmente, y que nos sintamos preocupados por nuestro futuro, todo esto constituye el aspecto psicológico del hecho de que ser persona consiste en un trabajo. Podemos construir el *yo* desde la perspectiva de la simple razón instrumental, con lo que hacemos de él puro valor de cambio, o bien desde las perspectivas ética y estética, con lo que esa construcción pasa a ser la tarea de una vida, a la que todo lo demás se subordinaría.

Este trabajo o actividad ha de ser entendido en primer lugar como (auto)interpretación. De ahí la apariencia de que el *yo* sea una especie de cosa: autointerpretarse como X significa, dentro de ciertos límites, ser X, algo relativamente sólido y fijo. ¿Y de qué depende el que mi autointerpretación sea una u otra? Sin duda de muchas cosas. Del lugar que ocupo en los juegos de lenguaje de que formo parte, en la conversación con el otro, por ejemplo. Desde dónde hablo resulta determinante para mi autointerpretación porque sólo así se corrige y se pone a prueba continuamente. También dependería la autodefinición de mis autointerpretaciones pasadas. Y tal vez no se trate aquí, solamente, de la *búsqueda* de la coherencia vital o narrativa. Porque llegamos a vernos como X sólo al abandonar una perspectiva previa desde la que nos veíamos como Y. Para llegar a X hemos tenido que pasar por Y: la vida humana tendría su propia coherencia narrativa, sólo en muy contadas ocasiones haría falta construirla o imponerla.

No hay que perder de vista el hecho de la guerra de las interpretaciones: los demás me interpretan, me describen una y otra vez, y se ocupan de hacerme llegar sus descripciones. Cuando hablamos del esfuerzo sin tregua de la interpretación, en que consistiría ser una persona, queremos referirnos sobre todo a la necesidad de hacer valer mi propia interpretación frente a las múltiples descripciones de mí mismo que elaboran los que me rodean. Recordemos el sentido de las reflexiones de Rorty al hilo de su lectura de los textos de Proust: ser una persona implica el ejercicio continuo de redescubrir las descripciones ajenas para sobreponerse a ellas. De forma que el mejor modo de anularse consistiría en quedar prendido de la red que forman, lo que, desde luego, nos ahorraría mucho trabajo [Rorty, 1991].

Y sería la racional la mejor manera de resolver esta lucha. Si ser persona es sobreponerse a las descripciones del otro, sin contar con ellas, obviamente, no quedaría posibilidad alguna de personalización. Olvidarse de las definiciones ajenas de mí mismo equivale a olvidar que toda interpretación, si quiere ser válida, habrá de ajustarse a criterios. Equivale a abandonar el espacio público de las razones.

Soy el resultado de un cúmulo indefinido de azares, cadenas causales que se solapan. Pero también soy el resultado de mis proyectos y decisiones libres. Una historia que voy escribiendo. Se localiza aquí un abismo en apariencia insalvable, pero que podemos cerrar dando cabida, justamente, a la autointerpretación. En el momento en que nos elegimos a nosotros mismos comenzamos a ser yo es auténticos: el poder de la interpretación modula el *sentido* de esas cadenas causales; y, por otra parte, toda interpretación que no dé en el delirio se deberá ajustar a criterios entre los cuales figuran aquellos que indican su matrimonio con las causas y los efectos. Pues éstas deben *dejarse* interpretar de tal y cual manera...

Pues bien, el filosofar puede presentársenos, en este contexto, como la búsqueda de la mejor (auto)interpretación posible, la racional. Búsqueda que empieza como guerra sin cuartel contra las autodefiniciones impuestas o solidificadas. No es que *haya* una que sea la “verdadera”, es que, de entre todas las posibles, las hay que son más racionales que otras. En el sentido de que expresan mejor mi reacción hermenéutica a la agresión que las interpretaciones ajenas representan.

La Filosofía, por tanto, como cuidado del *yo*. Pero no cabe duda de que liberarse de esa inquietud nos podría traer una gran paz, como nos enseñaron, cada uno a su estilo, Foucault y Parfit [Foucault, 1987; Parfit, 1984]. Ahora bien, ¿qué sentido le íbamos a dar a la existencia, nosotros los occidentales, si no es el de la realización personal? [Taylor, 1994]. De lo que hay necesidad sería escapar del *yo* unitario y sin fisuras (Nietzsche y Freud como fiesta). Y es que la autointerpretación única y monolítica hasta y agota, nos hemos muerto cuando hemos ido a dar en ella. Quizás sea una de las formas de eludicar de uno mismo, y entonces la liberación del cuidado del *yo* sería en realidad su cómplice. Porque no necesitan para nada de la Filosofía los que ya hace mucho se encontraron a sí mismos de una vez por todas. Por otra parte, como sabemos, la rebelión contra el “maldito yo” puede que en realidad se dirija contra el dominio de la interpretación social de nosotros mismos, la que amenaza con fijar nuestro ser, y no tanto contra nuestra reacción específica a ella, que es justamente la que constituye el centro de nuestra persona.

Nos hemos referido hasta ahora al componente cognitivo del hecho de ser persona. Queda el elemento conativo, aunque ya comentamos más arriba el punto de vista de Taylor. Soy mi autodefinición, pero ocurre que me defino siempre desde una orientación valorativa básica, desde mis deseos últimos. (Y si es la Filosofía lo que me interesa por encima de todo, es que mi interés

está volcado en la tarea de la personalización).

La tesis de Taylor no se puede separar de la defensa de la concepción moderna del *yo*. Y es que ese *yo* objetivador, separado de toda nuestra naturaleza *dada*, el *yo* de la reflexividad radical que, como “hace” las cosas, no puede ser él mismo una cosa (es extramundano, *ungrounded*), constituye la misma condición de posibilidad de la pregunta de quién soy yo. Porque el presupuesto de la comprensión moderna del *yo* es que *ya no sabemos quiénes somos*. Pero habría que conjugar el *yo* objetivador cartesiano con el *yo* idiosincrásico que se busca a sí mismo, el de Montaigne. Juntos delimitan la problemática del *yo* moderno: la cultura moderna es la que abre la puerta al individualismo, pero también la de la perspectiva científica, esa “vista desde ningún sitio” de que nos habla Nagel. Los heraldos de la ciencia moderna, de la mano en esto con los representantes de la nueva religiosidad, pensaban que el triunfo de la razón descomprometida y objetiva iba a traernos la victoria definitiva sobre el egoísmo, el final del *yo* como prisión. Pero de la Modernidad también forma parte, por último, el expresivismo de los románticos: lo decisivo es la diferencia individual *pues ella determina qué vida deberá vivir cada uno* [Taylor, 1989, pp. 375 y ss.].

En la relación de la razón instrumental moderna con las valoraciones personales está implícito un peligro muchas veces señalado. La democracia radical del naturalismo ilustrado no admitiría ningún deseo como objetivamente valioso: ningún ideal puede arrogarse el título de supremo (quedaría una duda razonable en lo referente al valor de la vida humana, pero la razón instrumental no lo justificaría fácilmente). Y nos deslizamos así por la pendiente: de la afirmación de que todos los deseos son legítimos, y que cada individuo construye su identidad en el proceso de darles cumplimiento, al supuesto de que todos ellos son nada, iguales a cero, carentes de sentido. Así se torna la identidad personal un asunto casi de juego, quedando triturada en la insignificancia.

No habremos de olvidar, entonces, la conexión constitutiva de “yo” y “valioso”: las personalidades fuertes serían las de las valoraciones apasionadas. Lo que soy depende de qué es lo que deseo por encima de todo. Ahora bien, el asunto de las valoraciones, de la crítica racional y la medida de los deseos, pudiera ser el asunto mismo de la Filosofía. Pues a ella le corresponde, tradicionalmente, la articulación y la comparación de los proyectos de vida.

Ser persona consiste en el mantenimiento de una actividad. Una actividad que es, a la vez, interpretación y valoración. Y está claro que ser un organismo viviente y estar dotado de autoconciencia constituyen las dos condiciones, necesarias y suficientes, para “contar” como persona. Esto es, biología y lenguaje. Carruthers elige el punto de vista de la acción para su “definición” de las personas como *agentes racionales* [Carruthers, 1986, pp. 232 y ss.]. La cual exige animales capaces de representarse explícitamente sus metas, es decir, animales lingüísticos autoconscientes. Y, con magnífico criterio, añade a todo esto la capacidad de experimentar emociones distintivamente humanas. Porque las emociones constituyen razones para actuar, desde el momento en que pueden caracterizarse como valoraciones dirigidas a estados afectivos [Greenspan, 1988].

Son las personas, de modo radical, *planners*, lo que incluye su caracterización posterior como animales lingüísticos autoconscientes. Cosa que implica el disponer de creencias y deseos sobre creencias y deseos, estados mentales de segundo orden. En esto vendría a afinar la libertad que tradicionalmente se atribuye a las personas, diferenciándolas así del resto de la naturaleza. Porque es libre, nos dice Carruthers de nuevo, la acción realizada conforme a los deseos de segundo orden: en ellos encontraríamos la condición de posibilidad de la persona, porque sin *proyección temporal* no la habría en absoluto, no habría *planner*.

Se comprende con todo esto que ser una persona sea una cuestión de grado: todos los elementos de la “definición” propuesta admitirían el más y el menos. Y ponemos el sentido radical de la actividad filosófica en la potenciación de todos estos aspectos de la *personhood*.

Pero quedaría aún algo importante. Porque pertenecer a la clase de las personas, como clase no natural que es, representa algo mucho más enigmático que compartir una colección de propiedades. Pertenecer a la clase de las personas implica ser diferente de todas ellas, en un sentido muy especial en que una silla no podría ser nunca diferente de las demás sillas. Una persona es un punto de vista irrepetible. Hay algo “que se parece a ser como tú”, y que resulta inaccesible a todos los que no somos tú (en el caso del murciélago, ese algo se refiere a la *especie* murciélago; en el de las personas, es como si cada una fuera, ella sola, una especie) [Nagel, 1974].

La afirmación lockeana de que “persona” es un término forense, nos haría pensar hoy en la naturaleza social de las personas y sus identidades. Pero también, sin duda, en la conexión de persona y justicia: sería persona aquel animal que necesita reequilibrar lingüísticamente la influencia de los otros en

él para seguir existiendo como tal. Pero con esto pasamos al punto fundamental, y último, de este trabajo.

4. La Filosofía: el “yo” contra el “mi”

Bien pudiera ser la consideración del nivel biológico: la *autonomía* se halla profundamente arraigada en la misma organización del ser vivo [Varela, 1979, 1990], lo que justificaría la idea según la cual la *personhood* consiste en cierta integridad y equilibrio de los individuos, que sin duda se posibilitan y fomentan con la socialización, pero que también son amenazados constantemente por ella. Habría así un sentido importante de “mantenerse el mismo” o “seguir siendo la misma persona”: *devolver el golpe*, lo que aquí quiere decir asimilar completamente, sin residuo, las fuerzas ajenas movilizadas en la conversación. Esta sería la cuestión política de la identidad personal, con la que va a ser fácil poner en conexión la del sentido personal de la actividad filosófica.

El *yo* sería (el resultado de) una actividad, pero la interpretación que el otro haga de él tiende a modificar profundamente el sentido de esa actividad. En general, ¿de qué modo contribuye el otro a la formación de mi subjetividad? ¿No sería, en parte, *obligándome a reaccionar* y a tomar partido, sobre todo ante la imagen de mí mismo que me transmite? Mi autoimagen no puede ser independiente de la imagen que de mí tenga el otro, por muy diferentes que sean. Y por cierto, los *yoes* dóciles, nutridos enteramente de la imagen que de ellos proyecta el otro, ¿hasta qué punto serían personas en sentido estricto? Porque ser diferente es lo mismo que ser persona, y la diferencia depende de la lucha contra la poderosa tentación de verme como me ven los demás.

Que la persona surja del proceso social de la comunicación puede parecer hoy evidente. Pero que la comunicación, y, en general, el trato con el otro, pueda resultar destructiva nos parece verosímil en determinadas ocasiones. Ciertos procesos de comunicación nos dejan un poso que “debe ser vencido”, aun a costa de un penoso esfuerzo. Porque si el trato con el otro equivale al juego sin fin de asumir papeles ajenos, de ponernos-en-el-lugar-de, se habrá de llevar a cabo después un duro trabajo de “regreso” a uno mismo, por así decir, para eludir la amenaza de la fragmentación. Todos tenemos personalidad múltiple, decía Mead. De ahí el peligro de no seguir siendo capaces de mantenerlas relativamente unidas.

Lo que tal vez suceda es que somos personas precisamente por actuar en diferentes escenarios, que son los de la vida social. Hay personas porque se daría el “deber” (?) de encontrar un guión coherente. La dificultad, entonces, estribaría en pensar como condición de posibilidad del surgimiento de la persona justamente lo mismo que amenaza con su liquidación.

Vamos a intentar aproximar todo esto al lenguaje de G.H. Mead: uno piensa, uno *tiene ideas* sólo tras interiorizar la actitud del otro, y haber reaccionado ante (¿contra?) ella [Mead, 1934]. Todo este juego de acción y reacción (desequilibrio y reequilibración a través del “trabajo” de ser persona) tendría lugar entre dos fases de la misma persona, no entre la persona y los otros. El *yo* y el *mí*. O sea, sin la integración del conjunto de reacciones que provoco en el otro (sin el *mí*) no habría persona, puesto que ser persona consistiría en la lucha por recuperarse. De otro modo no habría nada ante lo que reaccionar. Mead insiste en que el pensamiento “no es otra cosa que” la *reacción* del individuo a la actitud que el otro ha adoptado hacia él. Es decir, el *yo* se defiende del *mí* contraatacando. ¡Y el *yo* viene a consistir en esa lucha, en esa *reacción a una reacción!*. También, en el sentido de Mead, sería *el resultado* de la actividad que llamamos pensar.

Por tanto “yo” soy también el otro: es esencial a la autoconciencia el juego entre la reacción del otro ante el *yo* y la reacción del *yo* a esa reacción del otro. En la autoconciencia, ¿“mira” el *yo* al *mí* o, a la inversa, es el *mí* el que dirige su mirada sobre el *yo*? Son los dos momentos de la autoconciencia, y sin duda de uno de ellos diríamos que es el genuino o superior. Primer momento: adopto hacia mí mismo la actitud que adoptaría el otro; hago de mí, y me percibo como, un objeto. Segundo momento: reacciono a su vez a la actitud de otro, percibiéndola como un objeto. El otro me mira: primer momento; yo miro cómo me mira el otro: segundo momento. Y así sucesivamente, la reflexividad indefinida de la autoconciencia...

Que en el segundo momento hayamos reconocido el genuino o superior *tiene su explicación. Habría algo así como un vértigo del yo. Nos podemos preguntar cuáles son las reglas que seguimos al reaccionar a las actitudes que los demás adoptan ante nosotros. ¿Siguen patrones reconocibles el trabajo del yo?* Para Mead, hay un elemento irreductible de novedad, de imprevisibilidad, que debe ser conjugado, a buen seguro, con el hecho de que la personalidad, ahora en el sentido meramente psicológico del término, está dada. Esto es, no se puede controlar al *yo*, nadie sabe, nadie puede prever cómo reaccionará (y él es esa reacción). Sólo podemos saber qué íbamos a decir tras decirlo, sólo qué íbamos a hacer tras hacerlo [Mead, 1934, pp. 221-222]. Y

la reacción que es el *yo*, imprevisible, cambiaría a su vez la mirada en nosotros del otro generalizado, el *mí*. Surge así algo radicalmente nuevo. Aunque, repetimos, la libertad no puede ser absoluta. Hay un modo de ser, un modo de reaccionar, que impone sus pautas a toda nueva reacción. Incluso haya tal vez palabras que *yo* no podría nunca decir, como acciones que no podría realizar...

Y la “sensación” de la propia persona la derivamos siempre del contraste con el otro. En concreto, como sostienen Mead y Wundt, de cierto sentimiento de superioridad sobre el otro. Pues semejante superioridad sentida sería el indicio de que la reacción del *yo* frente al *mí* ha tenido éxito. El caso es que el individuo no se ha disuelto en el enfoque y las expectativas que los otros tienen de él.

Pero muchos han pensado también que habría “una etapa más elevada” que aquella en que para realizarse como persona hay que luchar. Que tal vez la lucha contra el otro no pase de ser un procedimiento infantil de personalización. La alternativa sería el universo del raciocinio. Aunque quizás se podría decir que el de la racionalidad no es más que otro tipo de lucha, en el que todos los contendientes manejan las mismas armas y fundamentan sus tácticas en el reconocimiento mutuo universal. Sea como quiera, la Filosofía vendría a dar expresión a esta vocación de racionalidad: reconducir la personalización por senderos superiores a los comunes y tradicionales.

Hemos querido ver en el pensamiento, siguiendo a Mead, la conversación entre lo que llamamos el *yo* y el *mí*. Pues bien, ¿no podría ser la comunidad racional de comunicación una de las formas de dirimir esta lucha eterna entre ambos? Mead relaciona el surgimiento de la reflexión en el niño con la existencia de un conflicto entre impulsos organizados [Mead, 1934, p. 377]. No sería concebible la reflexión sin un conflicto previo: quien reflexiona está intentando resolver un problema. Y el problema es aquí el de alcanzar y mantener la unidad del *yo*. Pues el origen del conflicto es siempre social, se trata de un conflicto entre roles, de manera que la reflexión se nos revela como un proceso de mediación, ajustándose al modelo político del Parlamento: hay que armonizar lo que amenaza con ser contradictorio, y el otro generalizado siempre lo es. En mi “interior” debaten todas las personas que he conocido a lo largo de mi vida, y sólo poniéndolas de acuerdo lograré ser *yo*.

Y cuando los roles hablan, entran en juego diferentes formas de percibir los objetos. La mía no puede ser una más entre todas (¿y esto qué podría significar?), sino la mediación entre todas ellas. Democracia de los impulsos, los roles, las voces...: desde este punto de vista ser *de verdad* una persona y

actuar moralmente se identificarían, puesto que la clave de ambas empresas sería la misma, respetar los intereses de todos. Desde el horizonte que nos abriera Mead, podríamos caracterizar la Filosofía, sencillamente, como el arte de seguir siendo uno mismo. Es decir, de devolverlo todo. (Y no hay que pasar por alto lo que se da por supuesto en esta afirmación: hasta lo que hay de pretendidamente asocial en nosotros no deja de ser social en su origen y sustancia, en cuanto que *reacción*. Pensemos por ejemplo en la necesidad de reconocimiento: si no consigo llevar mi peculiaridad a la comunidad, todo aquello que me distingue del otro y me hace, en cierto sentido limitado, superior a él, es como si mi peculiaridad quedase aniquilada).

Bibliografía

- Carruthers, P.: *Introducing Persons. Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*. Croom Helm, London and Sidney, 1986.
- Davidson, D.: "Paradoxes of Irrationality", en Wollheim, R. & Hopkins, J. (eds.): *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge University Press, 1982.
- Foucault, M.: *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí* (1984). Siglo XXI Editores, México, 1987.
- Greenspan, P.: *Emotions and Reasons. An Inquiry into Emotional Justification*. Routledge, New York/London, 1988.
- Lynch, E.: *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*. Destino, Barcelona, 1993.
- Mead, G.H.: *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social. (Mind, Self and Society)*. The University of Chicago Press, 1934). Paidós, Buenos Aires, s.f.
- Nagel, Th.: "What Is It Like to Be a Bat?", en *Philosophical Review* LXX-XIII, 4, (October 1974), 435-450 pp.
- Noonan, H.W.: *Personal Identity*. Routledge, London/New York, 1989.
- Nozick, R.: *Philosophical Explanations*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass., 1981.
- : *The Nature of Rationality*. Princeton University Press, Princeton N.J., 1993.
- Ortega y Gasset, J.: "Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de E. Brehier", en *Obras Completas*, vol. 6º, pp. 377-419. Alianza Editorial/Revista de Occidente, Madrid, 1983.

- Parfit, D.: *Reasons and Persons*. Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Rorty, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989). Paidós, Barcelona, 1991.
- : “Freud y la reflexión moral”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos (Escritos Filosóficos 2, 1991)*. Paidós, Barcelona, 1993.
- Sanfélix, V.: “Las personas y su identidad”, en *Anales del Seminario de Metafísica* nº 28 (1994), 257-287 pp.
- Shoemaker, S.: *Identity, Cause and Mind*. Cambridge University Press, 1984.
- Taylor, Ch.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, 1989.
- : *La ética de la autenticidad (The malaise of Modernity, 1991)*. Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1994.
- Varela, F.: *Principles of Biological Autonomy*. North Holland, New York, 1979.
- : “La individualidad: la autonomía del ser vivo”, en VV.AA.: *Sobre el individuo* (Coloquio de Royaumont, Octubre 1985). Paidós, Barcelona, 1990, 111-118 pp.
- Vattimo, G.: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (1980). Península, Barcelona, 1986.