

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II
(Ética y Sociología)



TESIS DOCTORAL

Identidad personal e interacción educativa

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Alina Josefita Bello Dotel

Director
Manuel Maceiras Fafián

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

DPTO DE FILOSOFIA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA II
(ÉTICA Y SOCIOLOGÍA)



TESIS DOCTORAL
IDENTIDAD PERSONAL
E
INTERACCIÓN EDUCATIVA

Presentada por: Alina Josefita Bello Dotel.

Director: Manuel Maceiras Fafián.

Madrid, 2015

DEDICATORIA

A David Álvarez Martín.

Mi compañero en la aventura de vida y eternidad.

Agradecimientos

A mi madre

Dra. Thelma Odeida Dotel Matos Vda. Bello

Por sus desvelos para transmitirnos a sus hijas el valor de vivir con Dignidad.

A mis entrañables amigos y profesores de la Compañía de Jesús

Dr. José Luis Alemán SJ. +

Dr. Carlos Benavides Cherry SJ. +

Rev. P. Santiago de la Fuente García SJ. +

Rev. P. José Antonio. Esquivel SJ. +

A mi maestro de tesis

Dr. Manuel Maceiras Fafián,

Por su dedicación, orientaciones y apoyo

A mis profesores

Luis Méndez Francisco, Emilio García y Carmen Labrador Herráiz y en ellos a todo el cuerpo los profesores del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología)

A mis hijos.

Evidencias del amor de Dios para conmigo.

A mis hermanas

Por estar ahí, para lo que sea.

INDICE

RESUMEN	1
INTRODUCCIÓN	3
0.1.- Objetivos: interacción y efectos identitarios de la educación.	3
0.2.- Motivaciones intelectuales y contextuales.	4
0.3.- Significación de los conceptos: "identidad" e "interacción educativa".	6
0.3.1.- ¿Qué entendemos por identidad?	6
0.3.1.1.- La Identidad: categoría constituyente y diferencial.	6
0.3.1.2.- Identidad como permanencia y coherencia.	7
0.3.2.- ¿Qué entendemos por interacción educativa?	8
0.4.- Propósitos y objetivos de cada capítulo.	9
0.4.1.- Propósitos.	9
0.4.2.- Objetivos.	10
0.5.- Precisiones sobre el método.	13
0.5.- Conclusiones.	14
CAPITULO I: IDENTIDAD, PERSONA Y FORMAS DE INTERACCIÓN	15
1.1.- La identidad como proyecto abierto.	16
1.1.1.-Aproximación semántica al concepto de identidad.	16
1.1.2.- La Identidad: categoría entitativa y diferencial.	17
1.1.3.- Identidad como permanencia y coherencia.	17
1.2.- La singular "naturaleza histórica" del Ánthropos.	19
1.2.1.- El pseudo dilema naturaleza/historia.	19
1.3.- Supuestos fenomenológicos: persona y comunicación.	25

1.3.1.- La persona como centro de interacción.	26
1.3.2.- La persona y su identificación por la comunicación interactiva.	28
1.3.2.1.- Persona e identidad moral.	33
1.4. - Formas de interacciones identitarias.	38
1.4.1.- Identidad por la expectativa.	39
1.4.2.- Identidades por analogía.	40
1.4.3.- Identidades por interacción de resistencia.	41
1.4.4.- Identidades por copertenencia: inclusión y exclusión.	43
CAPÍTULO II: LA BIOGRAFÍA COMO IDENTIDAD NARRATIVA	47
2.1.- Aproximación descriptiva al concepto de identidad narrativa.	47
2.1.1.- Identidad y coherencia vital.	49
2.1.2.- La trama: integración de la diversidad.	50
2.2.- Ampliación y derivaciones de la concepción narrativa.	55
2.2.1.- Estabilidad permanente e innovación incesante.	57
2.2.2. - Tiempo del mundo, tiempo del alma, tiempo narrativo.	59
2.2.3.- Concordancia y discordancia en la trama.	63
2.2.4.- Perturbación y acontecimiento.	64
2.2.5.- Identidad y planes de vida.	66
2.3.- El cumplimiento de las promesas, atributo identitario.	68
2.3.1. - La promesa, memoria anticipada.	69
2.3.2.- La memoria, promesa consumada.	71
CAPITULO III: IDENTIDAD BIOLÓGICA E IDENTIDAD DE REPRESENTACION	75
3.1.- Interacciones estructurales del fenómeno Ánthropos.	77

3.1.1.- El programa estructural del "Ánthropos".	78
3.1.2.- La evolución como desarrollo del programa molecular. La imposible alianza "hombre/naturaleza".	78
3.1.3.- Del programa estructural a la complejidad y la creatividad.	83
3.2. - El tiempo, la complejidad y la "nueva alianza".	84
3.2.1.- El fenómeno humano, entre la rigidez del cristal y la fluidez del humo.	87
3.2.2.- La ontología "autopoiética" e interactiva.	89
3.2.3.- La base orgánica y neuronal del pensamiento y del sentimiento.	90
3.3.- Interacciones ambientales: el mundo como horizonte representativo.	93
3.4.- Interacción comunicativa lenguaje /identidad.	98
3.4.1.- Interpretaciones del hecho lingüístico.	99
3.4.1.1.- El lenguaje como consumación del programa genético.	99
3.4.1.2.- El lenguaje como interiorización de la experiencia locutiva.	100
3.4.1.3.- El lenguaje y su dimensión cognitiva.	102
3.4.1.4.- Interpretación conductista.	103
3.5.- Filosofía analítica y estructuralismo.	104
3.6.- La "vehemencia ontológica" del lenguaje simbólico.	105
3.7.- Convergencia de identidad biológica e identidad de representación.	107

CAPÍTULO IV: FORMAS DE EXPRESIÓN Y SOCIALIZACIÓN DE LA IDENTIDAD

	111
4.1.- Complejidad personal y subjetividad: identidad y corporeidad.	112
4.2.- La identidad como capacidad de unificación cuerpo/espíritu.	112
4.3. La identidad como autopercepción de la trascendencia natural.	114
4.4.- La identidad personal como presencia corporal activa.	115
4.5.- La identidad en y por los lenguajes no verbales.	117
4.6.- Identidad y lenguaje articulado.	120

4.7.- La identidad personal como capacidad de acción y compromiso.	122
4.7.1.- La “estima de sí mismo”: el sujeto agente y hablante en primera persona.	123
4.7.2.- Capacidad para gestionar la propia biografía en la convivencia.	126
4.7.3.- Interpretaciones complementarias del sujeto capaz.	128
4.7.4.- La identidad como progresión de la subjetividad.	130
4.8.- Génesis social de la identidad moral.	133
4.9.- “Interaccionismo simbólico” e identidad personal.	140
4.10.- La sociedad como mediación de la identidad subjetiva.	147
CAPITULO V: IMPLICACIONES ETICAS DE LA IDENTIDAD PERSONAL	158
5.1.- La virtud como connotación y determinación de la identidad.	158
5.1.1.- La identidad por la pedagogía de la virtud y la tendencia al Bien.	160
5.1.2.- La identidad natural y su “modificación” por la práctica.	164
5.2.- La práctica del respeto como constitutivo de la identidad personal.	171
5.2.1.- Dependencia práctica del imperativo categórico.	172
5.2.2.- La identidad personal, consecuencia del cumplimiento práctico del imperativo ético.	173
5.3.- El reconocimiento y la moralidad realizada.	176
5.3.1. La moralidad y la lucha por el reconocimiento.	177
5.4.- Identidad personal y pluralismo axiológico: el subjetivismo posmoderno.	185
5.4.1.- La identidad: el “ser en el mundo” y el poder de los “epistemes”.	186
5.4.2.- Identidad personal y pluralismo axiológico.	188
5.4.3.- Identidad personal y responsabilidad individual no institucionalizada.	189
5.5.- Identidad personal y ciudadanía.	190
5.5.1.- El discurso y el trabajo: valores identificadores según H. Arendt.	190

5.5.2.- Voluntad de entendimiento y disposiciones comunicativas.	193
5.5.3.- La identidad y su implicación en la tradición y la cultura tradicional.	198
5.6.- Corolarios educativos.	201
CAPITULO VI: IMPLICACIONES PEDAGÓGICAS COMPROMETIDAS CON LA IDENTIDAD: UNA EDUCACIÓN PARA CONVERTIRSE EN PERSONA.	203
6.1.- La Identidad personal: Experiencia e Interacción Comunicativa.	204
6.2.- Ser Persona, ser sí mismo, convertirse en persona.	206
6.4.- Elementos centrales para convertirse en persona.	208
6.4.1.- Salir de detrás de la Máscara.	209
6.4.2.- Vivir los sentimientos.	212
6.4.3.- La apertura a la experiencia.	212
6.4.4.- Confianza en orgánsmica (en el propio organismo).	214
6.4.5.- Evaluación interna.	215
6.4.6.- Deseo de ser un proceso.	216
6.5.- El proceso y la interacción educativa.	218
CONCLUSIONES Y PROPUESTAS.	221
BIBLIOGRAFÍA.	225
ANEXO	233

RESUMEN

El hilo conductor de esta tesis sobre identidad personal e interacción educativa inicia en el capítulo primero, donde planteamos la identidad personal y su manifestación mediante las diferentes interacciones, resaltando la comunicativa, seguimos avanzando hacia el capítulo segundo y los tipos de interacciones que consideramos necesarias resaltar para aportar evidencias de que el ser humano es un ser abierto a sus posibilidades, toda vez que esta apertura está a la base misma de su naturaleza. El ser humano esta esencialmente vinculado a su entorno de vida y convivencia y de igual modo que está ligado a la permanente interacción comunicativa, que le lleva a transmitir mediante el lenguaje y la palabra su mundo simbólico, en una comunicación que va más allá del mero mensaje. El capítulo tercero destaca la experiencia humana de lo igual y lo diferente, en el contexto de la identidad biológica y la identidad representación. Destacamos en este punto las interacciones simbólicas esbozadas en el segundo capítulo, las cuales son parte del caudal constitutivo de la identidad del ser humano. En el capítulo cuarto nos revela la identidad como inseparable del concepto de persona. Esto implica su perfectibilidad gradual tanto a nivel biológico como ético-biográfico. Este capítulo nos acerca a la concreción de los dos anteriores, a la vez que sirve de fundamento a los capítulos por venir. En el quinto capítulo abordamos las implicaciones éticas de la identidad personal de la mano de las ya clásicas posturas de Platón y Aristóteles, Kant y Hegel, y la confrontación final entre Hábermas, Hanna Arendt y el nacionalismo que Taylor, citado en el capítulo anterior. En cada una de estas filosofías nos acercaremos buscando, aquello que atañe a nuestro propósito de fondo, la delimitación práctica de la identidad personal. Nuestro sexto y último capítulo trata las implicaciones pedagógicas, en el sentido de formativo, comprometidas con la identidad, ya que estas tributan directamente en la determinación de la personalidad de nuestros niños, jóvenes y adultos, porque tienen eficacia demostrada en la articulación gradual de la identidad personal. Por eso planteamos en este capítulo además, las teorías e interacciones realizadas por Carl Rogers en su propuesta de, integrar la experiencia personal, en un proceso que permita convertirnos en persona, tomando en cuenta los elementos fundamentales que han sido ampliamente presentado en cada capítulo precedente. En un anexo final adelantamos algunas relaciones que van manifestándose en un estudio que estamos realizando en el Sistema Educativo Dominicano sobre la relación entre identidad personal e interacción educativa.

ABSTRACT.

The theme of this thesis on personal identity and educational interaction begins in the first chapter, where we raise the personal identity and its manifestation through the different interactions, highlighting communicative, we move forward into the second chapter and the types of interactions that we consider necessary to highlight to provide evidence that the human being is a being open to possibilities, since this opening is the very basis of his nature. The human being is essentially linked to their living environment and coexistence and similarly which is linked to the ongoing communicative interaction, which leads him to convey through language and the word symbolic world, in a communication that goes beyond mere message. The third chapter emphasizes the human experience of the same and different, in the context of biological identity and the identity representation. We emphasize at this point the symbolic interactions outlined in the second chapter, which are part of establishing the flow of human identity. In the fourth chapter reveals the identity as inseparable from the concept of person. This involves the gradual both biological and ethical biographical level perfectibility. This chapter brings us to the realization of the previous two, while underlies the chapters to come. In the fifth chapter we discuss the ethical implications of personal identity and the very classical positions of Plato and Aristotle, Kant and Hegel, and the final confrontation between Hábermas, Hanna Arendt and nationalism Taylor, quoted in the previous chapter. In each of these philosophies we will go looking for that which concerns our purpose background, practice the delimitation of personal identity. Our sixth and final chapter discusses the pedagogical implications in the sense of training, committed to the identity, since they are taxed directly in determining the personality of our children, youth and adults, because they have proven in the gradual articulation personal identity. Therefore we propose in this chapter also theories and interactions made by Carl Rogers in his proposal, integrate personal experience, in a process to become person, taking into account the fundamental elements that have been widely presented in each preceding chapter. In a final Annex we anticipate some relationships that are manifesting in a study we are doing in the Dominican Education System on the relationship between personal identity and educational interaction.

IDENTIDAD PERSONAL E INTERACCIÓN EDUCATIVA

INTRODUCCIÓN

Los conceptos que configuran el título de nuestra tesis no parecen dudosos ni ambiguos desde el punto de vista del lenguaje usual. Ahora bien, por sus propias exigencias comunicativas, el lenguaje usual no acota los márgenes de los significados, precisamente porque está llamado a empleos tan universales en la extensión como exentos de precisiones en la comprensión semántica de los términos. En consecuencia, que un enunciado sea usualmente diáfano, no garantiza que los significados que albergan sus significantes respondan a las exigencias de “claridad y distinción” exigibles en toda investigación.

Es precisamente ese margen de indeterminación de los términos del título de la tesis, lo que obliga a las precisiones iniciales de esta Introducción en la que nos proponemos fijar los objetivos y acotar los significados. A partir de tales precisiones se hará comprensible la estructura temática de la totalidad de la investigación, marcada por los conceptos que componen su título, por el seguimiento de los objetivos y por el método que nos proponemos aplicar.

0.1.- Objetivos: interacción y efectos identitarios de la educación.

Objetivo fundamental.- El objetivo fundamental de nuestra tesis es investigar y clarificar la convicción según la cual los seres humanos, partícipes de la misma identidad natural dotada de libertad y racionalidad, van configurando singularmente su identificación personal subjetiva, a través de las heterogéneas interacciones concurrentes en su particular diacronía biográfica. La principal de ellas, es la interacción educativa.

Tal convicción implica adelantar la hipótesis según la cual la personalidad, en todas sus dimensiones, es un proceso abierto, antropológicamente progresivo, dependiente de las contingencias de sus sucesivas vivencias, entre las que desempeñan una función primordial las asociadas a práctica

educativa. Y así es por su influencia en la percepción de la persona respecto a sí misma, así como también por su eficacia para orientar sus comportamientos y conductas.

Objetivos metodológicos.- Desde el punto de vista metodológico, en la tesis nos proponemos analizar, documentar y argumentar el proceso hacia ese objetivo fundamental, a través de la aproximación a algunas de las filosofías antropológicamente más significativas, particularmente a partir de las precisiones de Kant. Tal propósito marcará el itinerario de los diversos capítulos, cada uno de ellos centrado en la revisión analítica y la interpretación de alguna de tales formulaciones. Esta decisión supone que nuestra intención bibliográfica y documental es selectiva, en cuanto que parte de una clara decisión de mantener la investigación dentro de un ámbito epistemológico delimitado: el de interpretar asuntos y autores a partir de su particular contribución a la configuración de la identidad personal. Adelantamos esta cautela toda vez que el mismo problema que nos proponemos podría ser investigado a partir de otras corrientes filosóficas, antropologías o teorías psicológicas y sociológicas.

Objetivos operativos.- Nuestra investigación tiene una doble intención operativa. La primera es investigar la dimensión y aplicación práctica de algunas importantes filosofías. La segunda es deducir de esta aproximación conclusiones pedagógicas aplicables a nuestra actualidad educativa, decantando algunos corolarios fundamentales que, a nuestro juicio, deben inspirar las filosofías de la educación sugerentes para la práctica educativa en nuestro tiempo.

0.2.- Motivaciones intelectuales y contextuales.

Amparados todavía en los significados usuales de los conceptos, las motivaciones que nos han llevado a esta investigación pueden formularse en torno a tres supuestos.

En primer lugar, cualquier profesional de la educación, como es mi caso, participa de la experiencia fundamental de que nada es realmente fructífero en su campo de trabajo si no es contando con la interacción comunicativa, no sólo entre personas, sino entre las personas y su medio, su ambiente, su ámbito de relaciones, su tiempo, en fin, su mundo. Nada, en efecto, puede esperarse de la educación sin la comunicación interactiva entre maestro y educando, entre los educandos entre sí, entre familia y centro educativo, entre centro educativo y sociedad. Y esto porque, evocando en primer lugar a Kant, el

hombre no sólo conoce el mundo, lo que supone comprender el juego que presencia, sino que "tiene un mundo" lo que implica entrar realmente en juego con ese mundo.¹

Esto induce una segunda serie de motivaciones relacionadas con la exigencia de superar un concepto neutro de comunicación, como simple transmisión de mensajes, para traer a primer plano, aquí como preocupación investigadora, la urgencia de reflexionar sobre la interacción, esto es, sobre la capacidad para obrar en conjunción y vinculación con lo otro y con los otros. Actitud que, como bien precisa Max Weber, requiere contar con las respuestas que ellos puedan dar a nuestras acciones.² No se trata, por tanto, sólo de preocuparnos por las condiciones de una comunicación no distorsionada, ni las de una interacción que se limite a ser simple soporte de la convivencia pacífica, sino de una acción intercomunicativa con efectos recíprocos. Y debemos ser conscientes de que las acciones individuales, en nuestra actual situación social, es casi imposible que no revista sentido social. Eso supone que deben esperar respuesta con efectos prácticos y, por tanto, dotarse de instrumentos para seguir reformulando respuestas en formas de nuevas interacciones.

La tercera serie de motivaciones, que se irá aclarando desde el capítulo primero, radica en la convicción de que la identidad personal, sin negar la especificidad de cada ser humano, no es algo de lo que nos dota la naturaleza o, para el creyente, su Creador, sino un proyecto epigenético dependiente de la interacción comunicativa. Ello equivale a decir, en proximidad a Kant, que nuestro interés por la identidad humana es pragmático y no fisiológico o psicológico. En efecto, "El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático, lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo".³

El vaivén de los conceptos kantianos fisiológico/pragmático, no está ni mucho menos desfasado, como veremos en nuestro capítulo primero, aunque hoy usemos esos términos con sentido no coincidente con el kantiano. En el fondo vienen a retomar el problema, mejor, pseudoproblema, que Kant no tenía, de distinguir entre naturaleza e historia, poniendo en la cuenta de esta última toda la cultura. En todo caso, retenemos el concepto de pragmático para significar lo que unas líneas más arriba decíamos de la identidad entendida como proyecto epigenético.

¹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 1991, p.18.

² Weber, M., *Economía y Sociedad*, F.C.E., México, 1998.

³ Kant, o.c., p. 17.

Estas convicciones demandan reconsiderar el campo de la comunicación y de la acción interactiva a diversos niveles, o desde diversos puntos de vista que marcarán el desarrollo mismo de nuestro trabajo, como precisaremos enseguida. En efecto, la interacción comunicativa debe ser repuesta en un terreno mucho más amplio que el delimitado por la comunicación lingüística, puesto que la relación identidad personal/interacción comunicativa tiene su origen, el más básico, en los substratos bioetológicos para ampliarse al campo de la intersubjetividad, el de lo específicamente ético, social y político. Asuntos que marcarán, como vamos a ver, la estructura de nuestra tesis.

0.3.- Significación de los conceptos: “identidad” e “interacción educativa”.

Adelantaremos aquí el sentido que atribuimos al concepto “identidad”. Precisaremos también la expresión “interacción educativa”, que aquí entendemos como un sintagma unitario, articulado sobre los dos conceptos que lo integra. Esto quiere decir que nuestro objetivo no es clarificar ni lo que pueda entenderse por “interacción” ni por “educativa”, sino por lo que la conjunción significativa de ambos.

0.3.1.- ¿Qué entendemos por identidad?

Será al final del capítulo segundo cuando quedará explícito nuestro concepto de identidad y la forma en que entendemos que debe ser interpretada en el contexto de esta antropología pragmática que motiva el propósito de nuestro trabajo. Para evitar ambigüedades, entendemos que conviene dejar claro su significado, ya en esta introducción, porque el concepto identidad no es plenamente unívoco y su uso implica una bifurcación semántica, fácil de percibir desde una simple disquisición semántica.

0.3.1.1.- La Identidad: categoría constituyente y diferencial.

En primer lugar, tomado en sentido de su densidad cualitativa, identidad significa el conjunto de notas o caracteres que singularizan a algo o alguien y determinan sus modos de actuación. Más que sustantivo, en este sentido, es verbo activo, en cuanto que implica la acción de identificar o identificación. Por tanto, reviste caracteres configuradores e individualizadores de algo respecto a los demás, lo que supone que lleva implícita la categoría de la diferencia o diferenciación respecto a a lo que no es uno mismo. Esto quiere decir que la identidad, a la par que implica caracteres positivos, en cuanto que denota lo que algo o alguien es, supone también reconocer caracteres negativos en cuando que expresa aquello

que no tiene o no es. Lo que nos parece ya importante para nuestra tesis en cuanto que, como diremos enseguida, la identidad, tanto de individuos como de comunidades, va adquiriendo sentido por la remodelación de su núcleo ontológico para quedar asociada a las condiciones de lo que seamos capaces de alcanzar por la interacción en nuestro mundo de la vida.

Si esto lo interpretamos a partir de una cierta metafísica de raíz aristotélica, supone entender que, tratándose de seres humanos, la substancia no puede ser definida sólo como acto realizado y acabado, sino más bien como potencia o posibilidad que puede adquirir diversas configuraciones, precisamente trayendo a primer plano el valor y la función de la categoría de la relación. Mejor dicho, de las relaciones, puesto que éstas pueden ser de tiempo, lugar, circunstanciales y comunicativas de todo tipo, que conciernen la totalidad de las interrelaciones con todo aquello con lo que podemos entrar en contacto.

0.3.1.2.- Identidad como permanencia y coherencia.

A la par que diferenciadora, la identidad supone una cierta permanencia en el tiempo, de acuerdo con su etimología, que lleva implícitas categorías de subsistencia, esto es, de similitud ininterrumpida a lo largo de la existencia o de la vida de algo. El latino "Idem" significa "lo mismo" "el mismo", y designa cierta dimensión de permanencia, de invariabilidad o continuidad de "lo igual". Esto, que parece confirmar su carácter más ontológico, sin embargo no por ello invalida la condición abierta de la identidad, en cuanto que es una evidencia que cada ser humano, siendo el mismo a lo largo de su vida, no es lo mismo, puesto que sus cambios son innegables tanto en el orden biológico, como en el psíquico, moral, social, etc.⁴ Por tanto, afirmar que la identidad es permanencia de lo mismo, obliga a buscar una mediación para poder sostener con coherencia la subsistencia del individuo y la evidencia de sus mutaciones, vinculadas sus formas de vida y experiencias vitales, comunicativas, sociales, etc. Es esto lo que justifica nuestro segundo capítulo, puesto que, como se verá, el concepto de "identidad narrativa", es la mediación que permite la comprensión del ser humano como realidad variable, sin que esto suponga reducirlo a puro transcurrir fenoménico. Como veremos la identidad narrativa permite reconocer y justificar las mutaciones sin comprometer la coherencia biográfica.

⁴ Maceiras M., "La identidad, proyecto abierto", en *Identidad y Proyecto de Nación*, Fundación Global Democracia y Desarrollo, Santo Domingo, 2004, pp. 103-148.

Ampliando, por una parte, la comprensión de concepto y por otra su extensión, hoy hablamos de identidad aplicándola no sólo a los seres humanos tomados singularmente sino que, en analogía con lo que se dice de los individuos, la referimos a pueblos, comunidades, naciones, etc., no sólo con sentido social y político, sino también con profunda significación cultural e incluso religiosa. Ejemplo de lo primero es lo que sucede en muchas áreas geográficas del mundo que reivindican con fuerza su condición o carácter identitario. Tal sucede en países americanos, singularmente en la República Dominicana, en los Estados Unidos y Canadá. Y, buscando efectos separatistas, en España y otras zonas de Europa. A su vez, es también algo propio de nuestros días hablar de comunidades e incluso naciones con identidad marcada por la religión, muy especialmente por el islamismo, el hinduismo, budismo, etc., toda vez que el cristianismo, de hecho, se ha secularizado en la cultura de los países de tradición cristiana, en los que no es ya frecuente la invocación identitaria por la religión. En todo caso, tal generalización no parece que pueda significar sino una extensión a las comunidades de los caracteres diferenciadores y permanentes que, como acabamos de decir, se reconocen como atributos identitarios de los individuos.

0.3.2.- ¿Qué entendemos por interacción educativa?

En cierto modo su significado va ya implícito en lo que acabamos de decir. Precisándolo, diremos que el concepto interacción educativa quiere expresar que las acciones humanas proceden de un ser que, sin invocar todavía a Aristóteles, que no puede ser concebido sin la acción y las respuestas prácticas de los demás y, en particular de la intervención sobre él de la acción educativa.

Convendrá precisar que la “interacción educativa” no es sino una concreción o, si se prefiere, una ampliación de concepto de interacción comunicativa. Quiéralo o no, el ser humano es "interactivo" porque su propia gestación solicita concurso práctico de otros dos seres. Lo que invita ya a decir que el *Ánthropos* es interactivo por naturaleza, desde su origen embrionario hasta su muerte, de tal modo que las acciones que tengan efectos pragmáticos sobre su identidad, tanto las que hace como las que recibe, tienen siempre sentido participado. Se generaliza así el concepto de "acción social" que acabamos de citar con Max Weber.

A partir de aquí se hacen comprensibles las limitaciones del concepto de comunicación, insuficiente a nuestro juicio para caracterizar la condición sociable de los seres humanos, que nadie discute. Comunicar y comunicarse, en efecto, no demanda, por sí mismo, la interacción puesto que emisor y receptor pueden permanecer ajenos y sin influencia mutua, como sucede cuando la comunicación se establece a través de procedimientos simplemente discursos, locutivos o procedimientos

simplemente transmisores o receptores. La interacción, sin embargo, lleva implícita la comunicación de tal modo que el recurso a los dos términos, como en nuestra formulación, puede resultar. Sin embargo nos parece coherente precisamente para poder más adelante establecer la diferencia entre ambas.

Continuando a Kant, podemos confirmar que el *Ánthropos* no sólo existe, como ser-en-el-mundo, atendiendo a Heidegger, sino que más allá de tal condición, él tiene mundo porque va fraguando su ontogénesis por mediación de su interacción, esto es, de su acción compartida. El mundo, pues, no es para él sólo el lugar natural, fijo y estable de la comparecencia con los demás seres intramundanos, en lo que se queda Heidegger, sino un horizonte que se va abriendo en la medida en que los hombres entran en comunicación, no sólo entendida como transmisión de mensajes, sino como ejercicio de prácticas comunes por las que se van configurando y refigurando, también desfigurando, aquello que actúan interactivamente. Esto quiere decir, en nuestro caso, que la identidad personal es una variable dependiente, diferenciada en más o en menos, según el sentido de la interacción valorada desde su influencia en el sentido de su contribución a una mayor o menor autonomía. O, dicho de otro modo, si la identidad va asociada al ejercicio de la libertad, ésta no es un facultad estable, sino variable porque hay actos más libres y otros menos, en dependencia de la interacción comunicativa.. La interacción, por tanto, puede ser expectativa y promesa de futuro, pero también amenaza reactiva que pueden remitir a un pasado considerado como superado definitivamente.

0.4.- Propósitos y objetivos de cada capítulo.

Si puede parecer redundante la alusión a "propósitos y objetivos", eso se debe a que, aunque discutible, uno es nuestro propósito general que actúa a modo de hipótesis, y otros son sus objetivos investigadores específicos, que conducen a temáticas concretas.

0.4.1.- Propósitos.

En cuanto a los propósitos, ordenaremos la investigación a partir del desarrollo ascendente desde determinadas convicciones antropológicas según las cuales la identidad humana es abierta y moldeable, pero en diverso grado, según el tipo de interacciones a las que vaya siendo sometida la evolución de la persona. No son iguales los efectos, por ejemplo, del medio ambiente genéricamente experimentado, que

los derivados de las convicciones morales, políticas o raciales. Nuestro propósito es precisamente analizar diversos ámbitos de interacción con desigual influencia en la identidad personal.

Ese propósito general lleva implícitas dos convicciones, cuya clarificación servirá de guía para fijar los objetivos de cada capítulo. Son las siguientes.

Primera: la condición humana se identifica como "ser de carencias", realidad inacabada y perfectible, no sólo en atributos accidentales, sino en aquello que afecta a su configuración como ser racional y libre.

Segunda: si el hombre es ser de carencias, esto lleva implícita la afirmación de que es "ser de experiencias", puesto que aquello de lo que en principio carece podrá ser socorrido con lo que procede de sus interacciones empíricas: con el mundo, con el tiempo y el espacio, con los demás, incluso lo que va recabando de sus propias obras, en fin, de su historia biográfica. Todo esto adquiere peso y valor identificador en la medida en que se inscriben o se relacionan con las experiencias fundamentales del hombre en su condición pragmática, esto es, como ser que entra en el juego del mundo.

0.4.2.- Objetivos.

Estas dos convicciones se elevan a hilo conductor de los objetivos y contenidos de cada uno de los siguientes capítulos, en los que cada uno se aproxima al análisis de esas experiencias fundamentales que, por su interacción con la subjetividad, permitirán la aproximación una cierta estructura básica de la identidad. Esto quiere decir que, en nuestra intención, los objetivos de cada capítulo deben ser tomados en forma aditiva o complementaria con los demás, lo que conduce a la interpretación del ser humano como realidad unitaria, pero dialécticamente configura por sus dimensiones más estrictamente estructurales y naturales, a las que podemos calificar de racioespirituales. Su seña de identidad radica precisamente en que la diversidad de sus categorías tiene sentido en la medida en que se la interprete como parte de un todo indisociable. Es este el supuesto que determina la estructura general y fija los objetivos de cada capítulo.

El capítulo primero se propone abordar los supuestos fenomenológicos de la identidad a partir de una consideración del ser humano como persona comunicada, ligada a la historia y a su propio proyecto biográfico. Lo que nos remite a algunas de las más conocidas formulaciones en relación las formas de identificación, en este capítulo vistas de modo más general, toda vez que cada uno de los capítulos

siguientes irá precisando la diversidad de interacciones específicas, intervinientes en la configuración de la identidad.

El capítulo segundo, a partir de la experiencia de lo igual y lo diferente, atiende ya al problema específico de la identidad en el contexto de a interacciones asociadas al desarrollo mismo de una biografía que, siendo de la misma persona, conjuga en su diacronía diversidad de tiempos, formas de vida, roles y cometidos que van asociados al propio desarrollo temporal de la identidad humana. En particular, nos adherimos al concepto de identidad narrativa, como el más adecuado para hacer comprender la unidad y, al tiempo, la diversidad que se conjugan en cada vida.

El tercer capítulo, pone en evidencia tres tipos de interacciones. Las primeras, más estrictamente estructurales, se orientan a situar al ser humano frente a sus propias posibilidades como ser condicionado por su naturaleza biológica. Ahora bien, sus capacidades biológicas le hacen capaz para comprender y representar el mundo, por lo que se puede hablar, en segundo lugar, de una identidad de representación. Las terceras, específicamente ligadas a su capacidad simbólica, quieren dejar claro en qué medida la palabra, esto es, el lenguaje supone una permanente interacción con efectos que van más allá de la simple transmisión de mensajes.

El cuarto capítulo se dirige a esclarecer las experiencias de socialización que circunscriben la identidad. En el capítulo abordaremos diversas interpretaciones de tales experiencias. Y esto porque no parece dudoso que los seres humanos, dotados de personalidad y, por tanto, de identidad singular e individual, somos “seres sociables” por naturaleza y, por tanto, debe ser ponderada esa dimensión desde diversos puntos de vistas, como el capítulo intentará clarificar. Se trata de no pasar por alto la experiencia social y política. Subyacentes a cuanto venimos diciendo, la experiencia de la sociabilidad es substrato o sedimento de cualquier consideración con sentido antropológico. Y eso porque el hombre es un ser interactivo por naturaleza hasta tal punto que, a partir de la experiencia axiológica, la filogénesis coincide con la de sus formas de socialización. Se abre así la relación de la identidad con la interacción específica en el ámbito de la vida social y política.

El quinto capítulo, atiende de modo más particularizado a la vinculación ética de la identidad personal, a partir de la inclusión de la reflexión sobre algunas de las más notables aportaciones de la tradición reflexiva, de los griegos a Kant y Hegel entre los más clásicos. Pero nos aproximaremos igualmente a Habermas y Arendt, de notable presencia en las discusiones actuales.

El capítulo sexto se dedica a una consideración y análisis sintéticos de las ideas matrices de Carl Rogers. Y eso porque la identidad tiene, a su vez, una vertiente psicológica que tal autor trae a primer plano.

Encuesta experimental.- La tesis concluye en la recapitulación experimental que hemos realizado en nuestro propio ámbito académico. Hemos entendido que, en nuestro ambiente actual, es pertinente elucidar algunas ideas y opiniones de nuestros jóvenes universitarios que estudian educación, docentes y directores de centros escolares, en relación con su percepción de la identidad personal. A eso hemos dedicado la encuesta empírica que hemos formulado por nuestra propia iniciativa y aplicado bajo nuestra propia responsabilidad.

Intencionalidad sintética de la investigación.- A todo este ámbito analítico, subyace un objetivo en el que se conjugan inquietudes personales y preocupaciones sociales. Es investigar para ver si es todavía factible encontrar algún elemento de referencia, lo menos inseguro posible, para poder asentar una interacción en la que, contando con las diferencias, se salvaguarden ciertos universales antropológicos, en todos los órdenes, que nos permitan seguir hablando de identidad humana y personal. Tarea tanto más necesaria en nuestros días cuando es un hecho incontrovertible la dimensión cosmopolita que han adquirido las relaciones humanas, generalmente no reguladas ni por el principio del respeto kantiano ni por el reconocimiento hegeliano.

En el fondo, todo este recorrido tiene como objetivo hacer explícito el ideal kantiano de una Antropología pragmática, cuyo cometido el propio Kant establece como sigue: "El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad de hombre y en ella, y por medio de las ciencias, a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse, por grande que pueda ser su propensión animal a abandonarse pasivamente a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que es la felicidad, y en hacerse activamente en lucha con los obstáculos que le depare lo rudo de su naturaleza, digno de la humanidad."⁵

"Hacerse digno de la humanidad" dice Kant. ¿Cómo? Explícitamente responde que activamente, esto es, mediante interacciones de dos tipos: las que le hagan salir de sí, implícitas en la cultura, en su autoproyecto civilizador y moralizador; pero también mediante otras interacciones respecto a su propia

⁵ Kant, *o.c.*, pp. 270-271. Las palabras en cursiva son del propio Kant.

condición natural, por sí misma propensa al estancamiento y el anquilosamiento vital, sin motivaciones morales.

0.5.- Precisiones sobre el método.

Precisemos, en primer lugar, que nuestro propósito no es histórico, ni pretendemos en la tesis sintetizar opiniones. Nuestro objetivo es relacionar identidad e interacciones comunicativas, para lo cual acudimos a las diversas formas de pensar que analizan, no para detenernos en ellas, sino como contribución de cada una al objetivo y razonamiento general de la tesis.

Fijados los objetivos y establecido el campo temático, podría orientarse la investigación en varias direcciones. No cabe duda, en efecto, que los propósitos que formulamos a modo de hipótesis de fondo, podría hacerse objeto de investigaciones de campo, dirigidas tanto a definir o cartografiar cada una de las grandes experiencias que hemos tomado como referencia, cuanto a formular prospectivas orientadas en sentido psicológico, sociológico, político o simplemente funcional en vistas a prácticas concretas. Como es evidente, nuestro camino fue otro, coherente con las motivaciones personales.

Específicamente hemos realizado cierta exploración en áreas antropológicas, fronteras a filosofía, atendiendo al análisis crítico de alguna bibliografía relacionada con la interpretación de lo que podemos llamar "fenómeno humano", como puede apreciarse, sobre todo en el capítulo primero. Pero nuestro interés primordial se centró en el análisis crítico e interpretación de algunas de las obras básicas de autores clásicos o significativos en cada uno de los asuntos que se fueron trayendo a colación. Hemos preferido dirigirnos directamente a algunas obras fuente que merodear en bibliografía de comentario, si bien también hemos tenido en cuenta aquellas obras actuales que nos resultaron más relevantes en cada asunto. Somos conscientes de que en nuestros días la bibliografía sobre asuntos que conciernen a nuestra tesis es simplemente abrumadora.

La elaboración del aparato crítico, que alegamos citando al pie de página, procede, en consecuencia con lo que acabo de decir, tomando como referencia principal lo que se dice y comenta sobre textos y autores que consideramos "clásicos" en cada uno de los asuntos tratados. Y eso porque nos sigue pareciendo de más autoridad Aristóteles, Kant o Hegel que cuantos los han hecho objeto de

sus comentarios, por autorizados que estos sean. De este criterio se apartan los dos primeros capítulos, obligados por la naturaleza de los asuntos a centrarse en autores más actuales.

0.5.- Conclusiones.

Nuestro trabajo finaliza señalando algunas conclusiones o corolarios, que pretender ser operativos. La diversidad de interacciones comunicativas y su influencia en la identidad humana genérica, nos autoriza a proponer algunas conclusiones, cada una de ellas dirigida a contribuir a la configuración de la identidad de la persona, entendiendo que ésta es una realidad ética indisociable biográficamente un proyecto existencial propio. Derivadas de una noción de identidad como la que hemos ido exponiendo, sintetizamos aquí su sentido proponiendo las siguientes líneas de acción, todas ellas, como no puede ser de otro modo, relacionadas con la tarea y la interacción educativa. En breve síntesis.

a) Educar en una ética ilustrada –contraria al puritanismo- que parta de la estima de sí y de la responsabilidad ante el proyecto biográfico personal como tarea irrenunciable.

b) Promover la estima del propio organismo, del medio ambiente físico y del medio social de convivencia, como elementos identificadores.

c) Fomentar las prácticas de convivencia como condición de la propia identidad y del propio desarrollo personal.

d) Entrenar en los trabajos en equipo y en grupo, la interacción educativa, con objetivos precisos y asequibles, a partir de valores y fines compartidos.

e) Entrenar en el ejercicio de la discusión y la interacción mediante el lenguaje argumentado y el discurso lógicamente construido.

CAPITULO I

IDENTIDAD, PERSONA Y FORMAS DE INTERACCIÓN

En coherencia con los objetivos y estructura que hemos dejado expuestos en la Introducción, nuestra investigación parte del convencimiento de que la identidad personal es una variable dependiente de un entramado de interacciones comunicativas que se van tejiendo a partir de su condición de ser en la naturaleza, hasta las que se derivan de su condición de ser para la expectativa y la esperanza. Pero expectativa y esperanza que, si bien radicadas en su naturaleza no son independientes de su iniciativa, teniendo en cuenta la primera página de la Antropología de Kant, cuando afirma: “Una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse en sentido fisiológico o en sentido pragmático. El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático, lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo”.⁶

Kant reconoce así al ser humano la competencia para ir fraguando su propia identidad, no mediante alternativas, sino por la interacción en su modo de ser natural y sus formas de realizarse, racional y libremente, en el tiempo que configura su historia. Eso supone conceder un papel preponderante a sus experiencias vitales, a todo cuanto acontece entrelazado con su propia vida. Por tanto, la pregunta por la identidad lleva implícita la cuestión de poner en claro las experiencias fundamentales que contribuyen a su configuración a lo largo de la biografía de cualquier ser humano. Esa es nuestra tesis fundamental que va haciendo coherente cada uno de sus capítulos.

En este propósito, el presente capítulo se propone hacer explícitos los supuestos más generales para sustentar la vinculación entre identidad y experiencias. Su sentido es el de adelantar ciertos criterios antropológicos sobre los que pueda sustentarse la convicción de que las experiencias y, en particular, aquellas que tienen que ver con las conductas, son determinantes en la configuración de la identidad personal. Esto quiere decir que, adelantando conclusiones, nuestro propósito se asienta en la convicción según la cual, la identidad es más un proyecto a realizar en el entramado de las experiencias de las

⁶ Kant, *Antropología*, Alianza, Madrid, 2004, p. 17.

condiciones históricas en las que cada ser humano se desarrolla, y no algo dado, ontológicamente determinado por factores puramente biológicos, psicológicos, raciales, etc.

Sentadas estas convicciones en este primer capítulo, aparecerá luego como coherente atender a las interacciones de diverso tipo que intervienen en la identidad, que van desde la experiencia del *Ánthropos* entendido como ser natural, hasta las interacciones comunicativas asociadas a su distensión temporal como ser en el tiempo, a las asociadas a la práctica ética, a la convivencia social y política, a las relaciones interlocutivas y, sobre todo, a las experiencias de la comunicación educativa, que abordamos en la parte final de la tesis, como hemos adelantado en la Introducción.

Estos supuestos básicos pasan por hacer explícitos los conceptos fundamentales que vertebran la tesis, empezando por el de identidad que consideramos indisociable del concepto mismo de persona. Mejor dicho, la persona, tal como la vamos a diseñar, justifica la identidad entendida como algo no hecho, sino que se va haciendo mediante la capacidad representativa y narrativa, a través de la multiplicidad de experiencias que articular el tiempo de la vida personal. Dejar todo esto claro es el propósito del presente capítulo, que vamos a desarrollar de acuerdo al esquema siguiente:

- 1.- La identidad como proyecto abierto
- 2.- La singular “naturaleza histórica” del *Ánthropos*
- 3.- Supuestos fenomenológicos: la persona como estructura interactiva y comunicada
- 4.- Formas de interacciones identitarias

1.1.- La identidad como proyecto abierto.

Desde dos perspectivas nos aproximaremos al sentido del asunto que acabamos de enunciar: la identidad, proyecto abierto. La primera precisando el concepto mismo de identidad. La segunda, atendiendo a la relación entre naturaleza e historia, en gran medida un pseudoproblema, más que un problema.

1.1.1.-Aproximación semántica al concepto de identidad.

Será al final de los capítulos segundos y tercero cuando quedará más explícito nuestro concepto de identidad y la forma en que deba ser interpretada en el contexto antropológico que motiva el propósito de nuestro trabajo. Pero, para evitar ambigüedades, entendemos que conviene dejar claro su significado porque, aun siendo unívoco, implica una bifurcación de acepciones fácil de percibir desde una simple aproximación semántica. De las dos acepciones, diremos por adelantado que ambas se demandan mutuamente, sin exclusión o alternativa. A su vez, las dos tienen sentido y son indisociables o derivadas, del concepto de persona que propondremos y de la interacción comunicativa.

1.1.2.- La Identidad: categoría entitativa y diferencial.

En primer lugar, tomado en sentido de especificación cualitativa, identidad significa el conjunto de notas o caracteres que singularizan a algo o alguien y determinan sus modos de actuación. Más que sustantivo, en este sentido, es verbo activo, en cuanto que implica la acción de identificar o identificación. Por tanto, reviste caracteres configuradores e individualizadores de algo respecto a los demás, lo que supone que lleva implícita la categoría de la diferencia o diferenciación respecto a los que a los demás, a lo que no es uno mismo. Esto quiere decir que la identidad, a la par que implica caracteres positivos en cuanto que denota lo que algo o alguien es, implica también caracteres negativos en cuanto que expresa aquello que no tiene o no es. Lo que nos parece ya importante para nuestra tesis en cuanto que, como diremos enseguida, la identidad, tanto de individuos como de comunidades, va adquiriendo sentido por la remodelación de su núcleo ontológico para quedar asociarla a las condiciones de vida, esto es, de comunicación en la amplitud de sus sentidos.

Si esto lo interpretamos a partir de una cierta metafísica de raíz aristotélica, supone entender que, tratándose de seres humanos, la substancia no puede ser entendida sólo como acto realizado y acabado, sino más bien como potencia o posibilidad que puede adquirir diversas configuraciones, precisamente trayendo a primer plano el valor y la función de la categoría de la relación. Mejor, de las relaciones, puesto que éstas pueden ser de tiempo, lugar, circunstanciales y comunicativas de todo tipo, puesto que implican la totalidad de todo aquello con lo que podemos entrar en contacto.

1.1.3.- Identidad como permanencia y coherencia.

A la par que diferenciadora, la identidad supone una cierta permanencia en el tiempo, de acuerdo con su etimología que lleva implícitas categorías de subsistencia, esto es, de similitud ininterrumpida a lo largo de la existencia o de la vida de algo. El latino "Ídem" significa "lo mismo" "el mismo" que

solicita cierta dimensión de permanencia, de invariabilidad o continuidad de "lo igual". Esto, que parece confirmar su carácter más ontológico, sin embargo no por ello invalida la condición abierta de la identidad, en cuanto que es una evidencia que cada ser humano, siendo el mismo a lo largo de su vida, no es lo mismo, puesto que sus cambios son innegables tanto en el orden biológico, como en el psíquico, moral, social, etc.⁷ Por tanto, afirmar que la identidad es permanencia de lo mismo, obliga a buscar una mediación para poder sostener con coherencia la subsistencia del individuo y la evidencia de sus mutaciones, vinculadas a sus formas de vida y experiencias vitales, comunicativas, sociales, etc. Es esto lo que justifica nuestro segundo capítulo, puesto que, como se verá, el concepto de "identidad narrativa", es la mediación que permite la comprensión del ser humano como realidad variable, sin por eso reducirlo a puro sucederse fenoménico y, al tiempo, reconocerlo dotado de estabilidad y de coherencia biográfica.

Ampliando por una parte la comprensión de concepto y por otra su extensión, hoy hablamos de identidad aplicándola no sólo a los seres humanos tomados singularmente sino que, con notables analogías en lo que se dice de los individuos, lo referimos a pueblos, comunidades, naciones, etc., no sólo referido al ámbito social y política, sino también con profunda significación cultural e incluso religiosa. Ejemplo de lo primero es lo que sucede en muchas áreas geográficas del mundo tales como en América, incluidos Estados Unidos y Canadá, no menos en la República Dominicana y, con efectos políticos de notable calado, en España y otras zonas de Europa. Y que lo segundo es también algo propio de nuestros días parece claro si se atiende a que hoy es frecuente hablar de comunidades e incluso naciones con identidad marcada por la religión, muy especialmente por el islamismo, el hinduismo, budismo, etc., toda vez que el cristianismo, de hecho, se ha secularizado en la cultura de los países de tradición cristiana. En todo caso, el recurso a tal generalización no parece que pueda significar sino una extensión a las comunidades de caracteres análogos a los que se reconoce como atributos identitarios de los individuos.

En coherencia con lo dicho, adquiere pertinencia cada uno de nuestros siguientes capítulos, puesto que en cada uno de ellos se irá haciendo ver cómo se sujetó, dicho más claramente, la misma persona, como se va fraguando como lugar de la permanencia y de la diferencia, en cuando que siendo la misma se configurando por como entramado unitaria de interacciones de diversa género.

⁷ Maceiras M., "La identidad, proyecto abierto", en *Identidad y Proyecto de Nación*, Fundación Global Democracia y Desarrollo, Santo Domingo, 2004, pp. 103-148.

Pero esto plantea el problema en cierto modo tópico y en el fondo pseudoproblema de atender a la distinción entre naturaleza e historia. Esto es: clarificar si la naturaleza, tratándose de la humana, prefija la identidad personal o si, por el contrario, la historia o sea la cultura, viene a jugar en ella un papel determinante.

1.2.- La singular "naturaleza histórica" del *Ánthropos*.

Los términos "naturaleza" e "historia" unificados formando un concepto único, como aquí hacemos -"naturaleza histórica"- en el contexto singular de la antropología, no escapan a una doble exigencia de clarificación. Por una parte, se retoma y reactualiza la antigua discusión sobre el dilema naturaleza/historia, que tiene un largo recorrido, puesto su inicio podemos situarlo en Aristóteles si bien, también es él mismo quien dejó claro, con toda agudeza que, al menos para él, el asunto no planteaba ningún problema. Son sus comentaristas, tanto adeptos como contradictores, quienes lo invocan como pretexto para una discusión en gran medida falta de sentido. Por otra parte, se requieren una segunda serie de precisiones sobre el papel de la cultura en el propio desarrollo ontogenético. Veremos estos dos aspectos sucesivamente.

1.2.1.- El pseudo dilema naturaleza/historia.

En la historia del pensamiento occidental, sin duda que Aristóteles da pie para plantear la confrontación naturaleza/historia, que alcanzará hasta nuestros días tintes con frecuencia polémicos. Para los griegos, también para Aristóteles, la Naturaleza es, en primer lugar, conjunto ordenado armoniosamente, en el que cada ser ocupa su lugar y desempeña su función específica y diferencial respecto a los demás. Pero Aristóteles reduplica el concepto al entender que esa realidad omniabarcadora adquiere concreción específica en las diversas clases de entes, esto es, se diversifica y participa de modo distinto en cada una de ellas. En este sentido, la naturaleza va a significar, en segundo lugar, el principio interno a partir del cual los seres se desarrollan y actúan por sí mismos. Dicho de otro modo, la naturaleza de cada ser es aquello que le otorga rango propio, le diferencia de los demás y le lleva a actuar como actúa. Según sus propias palabras: "Naturaleza es el principio "de movimiento y de reposo" de los seres (Física II, 1).

Cada ser, por tanto, tiene su propia naturaleza y "es lo que es" en dependencia de su naturaleza. su naturaleza, en cuanto que está configurado de un modo específico que lo distingue de los demás. En un capítulo sintético del libro V de su *Metafísica*, deja claro los diversos significados de la palabra naturaleza, pero cada uno de tales nombres viene sino a reforzar la idea de que cada ser tiene su propia naturaleza, que constituye su esencia, que comparte con los demás de su especie, pero que se singulariza mediante caracteres accidentales. Como ejemplo claro, es la propia naturaleza del hombre: ella está constituida por la animalidad y la racionalidad, que le imprime sus fines como tal ser, siendo accidental todo lo que a ellos se añade en cada ser humano o cambien a lo largo de su existencia.

Estas ideas de Aristóteles fueron interpretadas como si cada ser, también el ser humano, debiera ser considerado como algo dado y hecho definitivamente, concediendo valor irrelevante a sus condiciones históricas y existenciales. En una formulación más moderna, se hizo valer la dicotomía entre naturaleza e historia: la primera sería lo determinante de la esencia del ser, siendo la segunda el ámbito de lo accidental y no determinante del ser humano.

Con tal interpretación se atribuyó a Aristóteles un fixismo o inmovilismo naturalista, contrario al valor de las relaciones y de la comunicación que, sin embargo, no se justifica, a nuestro juicio. En efecto, en el libro I de su *Política*, (I, 1253 a ss.), él insiste en que la naturaleza del hombre, de cada hombre, no puede entenderse con independencia de la condición social y, por tanto, comunicativa del ser humano. Esto supone valorar las relaciones, las interacciones y comunicaciones. Por tanto, que el hombre tenga una sustancia que determina su naturaleza, no quiere decir que las relaciones no influyan en ella y le infieran mutaciones. Ello quiere decir que la primacía de la sustancia/naturaleza sobre las relaciones, en el caso de este ser que es el *Ánthropos*, no puede interpretarse con independencia de la sociabilidad. El ser humano, en efecto, no es un mineral, un vegetal o un irracional cuya forma de ser y de darse pueda considerarse invariable a lo largo de su historia y si el hombre es una sustancia o naturaleza estructuralmente configurada, su modo de darse históricamente queda pendiente de sus relaciones, esto es, de su ámbito histórico comunicativo. Diríamos que la naturaleza del hombre se caracteriza por ser, desde su situación mundana, dependiente de su historia. Quizás eso lo ilustra por sí mismo el propio Aristóteles: "... es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es un ser inferior o un ser superior al hombre... La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que

cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decíamos, no hace nada en vano, y el hombre es un animal que tiene palabra" (Política. 1253 a 9-11).

Si el hombre es sociable por naturaleza esto quiere decir que la sociedad y las condiciones históricas asociadas a la comunicación, también para Aristóteles, no pueden ser indiferentes en el desarrollo de su propia naturaleza individual, lo que invita a concebir su identidad más como abierta, por sus vivencias e interacciones, que como algo definitivamente hecho o labrado desde su propia entidad. El concepto de naturaleza fue visto, por lo menos en las interpretaciones más antiguas y tradicionales, como algo que dejaba en segundo plano el valor de las relaciones, reincidentes en ver la "naturaleza" aristotélica como algo ya hecho y acabado. A nuestro juicio, el propio concepto metafísico de potencia, unido al de sociabilidad, permiten decir que también para Aristóteles el hombre está dotado de identidad abierta.

De hecho, toda la filosofía aristotélica avala la interpretación del *Ánthropos* como la de un ser no forjado como un mineral, un vegetal o un irracional, ni tampoco como un dios o un ser superior, sino como configuración progresiva de la interacción entre su condición orgánica natural, su dimensión intelectual que aspira a ser más y ser de otro modo mediante su acción ética y su convivencia social o política, como queda explícitamente dicho en la cita que acabamos de alegar. Esa es su "physis", su naturaleza que se va organizando, esto es, adquiriendo identidad según el orden que el logos o razón van regulando, de tal modo que el organismo biológico, cuando se trata del *Ánthropos*, es político por eso su naturaleza no tiene sentido fuera de la polis, esto es, resulta incomprensible disociado de sus interacciones históricas, culturales, esto es, políticas.

Esa es la permanente actualidad de Aristóteles y la grandeza de su antropología: la naturaleza humana es un permanente crecer, acrecentarse y enriquecerse en el equilibrio dinámico mediante la convivencia, esto es, en la interacción comunicativa regida por el logos, esto es, por la palabra. Esta es, sin duda, su singularidad pero también su supremacía sobre los demás animales, de los que se diferencia no en más o en menos, sino cualitativamente. Porque se puede ir haciendo, su diferencia de ellos no es de grado sino "de naturaleza", no representa un plus respecto a los demás, sino que se desarrolla como modo de ser esencialmente diferente de todos los demás, precisamente porque sus relaciones comunicativas van contribuyendo a la determinación sucesiva de su ser. Lo que, sin duda, supone admitir su condición de inacabamiento y, por tanto de inestabilidad. De ahí la pertinencia de valorar todo tipo de relaciones, que Aristóteles aborda con prolija amplitud y no menor precisión. Si "la naturaleza no

hace nada en vano”, el logos de la naturaleza humana es precisamente dotarse de mediaciones comunicativas, esto es, morales, políticas, en fin, culturales.

La prueba más fundamental de la importancia de las relaciones la reconoce Aristóteles desde el inicio de su *Política*, superando la dicotomía entre naturaleza e historia: "Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria constituye la casa y la ciudad. Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte".⁸

¿Qué sentido tiene, a partir de estas palabras oponer naturaleza a historia, a cultura, a identidad abierta? El sinsentido de tal oposición lo deja en evidencia todo el contexto de la *Ética a Nicómaco*, sobre todo en su libro IX (1256 b 12), cuando diferencia la sociedad humana de un rebaño de ganado precisamente porque los humanos se perfeccionan en la convivencia porque su naturaleza es intercomunicativa y culturalmente comunicada. A esta luz, adquiere coherencia, desde el punto de vista de la Antropología cultural la formulación de Lévi-Strauss al dejar claro que uno de los principios más firmemente rechazables de las ciencias sociales actuales es la oposición entre naturaleza y cultura, o entre "estado de naturaleza" y "estado de sociedad".⁹ Tal distinción no puede ser seguida con coherencia toda vez que, en el fondo, la cultura y la historia no son sino la forma de ir madurando o irse fraguando en plenitud las disposiciones naturales.

La superación de tal alternativa pierde vigencia en el ambiente actual en el que se fue abriendo paso una interpretación de la identidad humana vinculada a la historia e influida por la historia y por todo tipo de comunicaciones. Su formulación más radical es la del llamado "historicismo" bajo la fórmula: "el hombre no tiene naturaleza, tiene historia", con lo cual se pone de manifiesto la condición de ser dependiente de las experiencias contextuales, circunstanciales y comunicativas de su propia vida, reforzando así una visión fenomenista que dificulta la comprensión de la identidad como algo que dice permanencia y continuidad. Sin embargo, a la luz de cuanto diremos en los capítulos siguientes, la

⁸ Aristóteles, *Política*, 1253 a 11-13. Trad. Ed. Gredos, Madrid, 1988, p. 51

⁹ Lévi-Strauss, *Les Structures elementaires de la parenté*, Mouton, Paris, 1971 (2ª), p. 3. Esta magna obra comienza precisamente con el capítulo que lleva por título "Nature et Culture", pp. 2-13.

formulación historicista podría reformularse afirmando que la naturaleza humana es histórica. Su modo específico de darse es no poder independizarse de su propia realización en la historia. Se reconoce así, por una parte, que no todo en el ser humano depende de la historia, pero su modo específico de darse como ser en el mundo no es comprensible sin la historia.

El reconocimiento de que la historicidad es una categoría de la propia naturaleza humana, supone mantener la distinción entre el sujeto agente y las obras a las que históricamente se ve vinculado: una es la realidad del sujeto agente y otra distinta la de sus obras y acciones en la historia. Por tanto, decir que la naturaleza humana se configura en la historia o como historia, no supone, en absoluto, confundir el quien que yo soy con aquello que yo hago, sino admitir que la identidad consiste precisamente en la capacidad de la persona para dar sentido unitario a sus vivencias y experiencias comunicativas, viniendo esta a ser integradas en el ritmo y sentido de la propia identidad. No se niega, pues, la naturaleza humana como entidad en sí misma, pero se le atribuye consistencia y estabilidad activa, dinámica y perfectible; siempre en situación de ser más y de otro modo a cómo se da en cada uno de sus momentos reales y sin privarle de la autonomía para reconocerse como responsable permanente de la diversidad de tiempos, episodios, personajes, roles, etc., que se entrelazan en toda vida. Como cada uno de nosotros puede reconocer en sí mismo, yo soy también mi pasado y me siento comprometido con mi futuro, sin lugar a dudas a partir de la iniciativa y las decisiones de mi presente. En consecuencia, si por una parte se reconoce el valor de la historicidad, por otra se atribuye a cada sujeto la capacidad para erigirse en núcleo unificador de su diacronía. Ello quiere decir que ni se volatiliza la naturaleza, ni se sustancializa la historia ni las formas de relación y comunicación. Más bien se sitúa a cada cual ante la obligación de reconocerse responsable de sí mismo, de su proyecto existencial, tanto personal como colectivamente.¹⁰

Esta manera de interpretar la identidad libera de varias aporías. Primero, de la contienda entre substancialismo y fenomenismo que sitúa al yo entre la afirmación de su permanencia inmutable y su interpretación como sucesión de manifestaciones. En segundo lugar, hace fructífera la dialéctica naturaleza - historia - comunicación, al vincularlas con eficacia en la dimensión constitutiva del mismo ser humano. Y, en fin, aparta la identidad de la interpretación determinista derivada de la mentalidad que la considera predeterminada genéticamente. Hoy, como nos confirman las ciencias, el propio orden genético puede ser refigurado, reformado y reprogramados en gran medida, por las obras y experiencias

¹⁰ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XII, México, 1996. El concepto de "identidad narrativa" o "ipseidad" es particularmente formulado por Ricoeur, ya en el tercer volumen de su obra *Tiempo y Narración*, Siglo XXI, México, 1996.

comunicativas.¹¹ Para nuestro propósito, este modo de interpretar la identidad, justifica la atención a las conductas y a las relaciones comunicativas, como veremos.

Tal discusión tiene una versión más psicológica si se plantea el problema de la identidad a partir de la problemática de lo usualmente llamamos carácter de las personas. El carácter, según la psicología moderna y actual, se va configurando, pero no dejamos por eso de reconocer su estabilidad, considerándola algo así como un "estigma" o señal indeleble gravado en la subjetividad de cada persona. Eso parece que queremos decir cuando afirmamos que alguien tiene "mal carácter" o "carácter afable" o "violento", etc., de tal modo que por tales conceptos venimos a expresar el conjunto de las disposiciones duraderas de una persona. Ahora bien, tales disposiciones pueden ser consideradas más o menos heredadas pero también adquiridas en la infancia. Pero el valor reconocido a lo heredado (naturaleza) y a lo adquirido (historia), marca concepciones antropológicas que se distancian en el papel que se reconozca a la comunicación y a la experiencia en general, sobre todo a cuanto guarda relación con la cultura en todas sus manifestaciones, a las formas de vida y al papel de las instituciones de socialización, como puede verse en obras como la de Hábermas o A. Arendt, como veremos.

Aunando la mentalidad ontológica con la propia de la antropología cultural, Xavier Zubiri sintetiza con acierto la discusión sobre las vinculaciones naturaleza/historia, con estas palabras que citamos en extensión por su claridad: "En la historia, el hombre se va haciendo. Por consiguiente cada forma concreta suya se va edificando no sólo conforme al esquema filético transmitido, sino también apoyado sobre las posibilidades de realización que recibió de sus predecesores... Este proceso... tiene un carácter prospectivo propio: constituye el tiempo histórico. Cada momento no sólo viene después del anterior, sino que se halla apoyado positivamente sobre éste. En su virtud, la tradición tiene constitutivamente lo que llamaríamos "altura de los tiempos"... Tratándose de la vida de una sola persona humana, esa altura constituye la "edad". Pues bien, existe una "edad histórica" que es, por así decirlo, una edad de la comunidad. En su virtud, los hombres de una misma edad histórica son en comunidad "coetáneos". La forma según la cual refluye la prospección específica sobre cada uno de los miembros del phylum es la coetaneidad."¹²

¹¹ Buena prueba de ello es la discusión entre Monod, Prigogine, Atlan, Damasio, que refiere Maceiras en el capítulo VI de *La Experiencia como argumento*, Síntesis, Madrid, 2007, pp. 281-335. Desde el punto de vista de la identidad intelectual, son pertinentes las ideas de Stemberg, R.J., *La Inteligencia humana*, Paidós, Barcelona, 2007, 4 vols.

¹² Zubiri, X. *Sobre el Hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 210.

Las palabras de Zubiri expresan con lucidez lo que supone concebir la historia, no como puro transcurrir diacrónico, sino como tiempo culturalmente lleno que va cargando de sentido humano a la vida de los hombres y, a su vez, va humanizando al propio devenir de la naturaleza. La persona no es, pues, una pura cronometría sino que vive en el tiempo como biografía, esto es, cual realidad cualitativamente enriquecida por el propio devenir.

1.3.- Supuestos fenomenológicos: persona y comunicación.

La confrontación entre fueros de la naturaleza y de la historia, en relación con su influencia en la identidad personal y colectiva, además de las implicaciones culturales y biológicas que apuntamos más arriba, se sustenta en la concepción del ser humano entendido como persona, esto es, como ser singular entre los demás, indisociable del ejercicio de la racionalidad que no puede ser llevada a su culminación sin la interacción comunicativa. Es lo que vamos a precisar en el apartado siguiente.

También en este punto podemos analizar la realidad desde dos puntos de vista. Según el primero, compartido por buena parte del pensamiento contemporáneo, la discusión sobre las vinculaciones entre naturaleza e historia se considera con poco sentido, puesto que se reconoce a la persona como constructo fenoménico, reconociendo valor exclusivo a la experiencia, a los hechos históricos y las realidades culturales. La persona es realidad individual, sin vínculos esenciales con las demás, porque va siendo en dependencia de lo que no es ella misma, de lo que le pasa y de su exterioridad, con esencial influencia en su condición ontológica, así como en todo cuanto afecta a sus dimensiones prácticas. Siguiendo un segundo criterio, parece también evidente que no se puede ocultar que entre las personas humanas, por encima de sus diferencias identitarias individuales, debe ser reconocidas categorías no resultantes de la experiencia, sino derivadas de su racionalidad natural. De otro modo, no sería justificable el concepto mismo de "naturaleza humana", de "derechos humanos", de "universales antropológicos", lo que determinaría la imposibilidad de establecer elementos comunicativos con cierta universalidad. A su vez, si nada precediese al ámbito de las experiencias, no se encontrarían razones para afirmar que somos la misma persona en la infancia, en la juventud y en la ancianidad, sin dejar de reconocer los profundos cambios que pueda recibir de la experiencia y del devenir histórico. Tal problema lo abordaremos en el capítulo siguiente, a través del concepto de identidad narrativa. Pero eso nos exige que dejemos aquí

claro sobre qué concepto de persona se sustenta el resto de nuestros supuestos, para otorgar coherencia a la importancia que concederemos a la comunicación e interacción.

1.3.1.- La persona como centro de interacción.

El término persona tiene su origen etimológico en el griego πρόσωπον, que significa rostro, faz, cara.¹³ Como acepción derivada, significa máscara porque por ella cada personaje adquiriría determinada personalidad en la representación de comedias y tragedias. En ambos significados el concepto lleva implícita la dotación de "identidad", sea la propia y natural, así como aquella que el personaje representaba.

Recogiendo la tradición griega, pero con influencia del pensamiento cristiano, la historia atribuye al filósofo del siglo IV Boecio la definición de persona con una doble categorización: es la sustancia individual de naturaleza racional. Individualidad y racionalidad aparecen como rasgos que seguirán siendo considerados básicos para definir a la persona. La individualidad entendida como autonomía y responsabilidad de los propios actos, y racionalidad concebida como la nota esencial del ser humano.¹⁴

El concepto adquirió con Kant una más marcada dimensión ética y práctica, ya que la autonomía y la racionalidad son interpretadas, no tanto como categoría ontológicas, cuanto como atributos de la propia acción humana. Con esta carga ética, la persona es asimilada al ser humano en cuanto dotado de racionalidad que lleva implícita la libertad para dotarse de leyes y normas morales autónomas, no predeterminadas necesariamente, como ocurre con todo el resto de los seres naturales. Para Kant, el ser humano fundamenta su dignidad en su libre albedrío, en su voluntad personal para decidir sobre sus actos dotándolos de moralidad, que es el reino de la libertad, frente a la naturaleza, que lo es del determinismo. La persona, por tanto, es para Kant de naturaleza eminentemente ética, en cuanto que se da en la medida en que respetamos y nos respetan, esto es, en la medida en que tomamos la racionalidad como fin en sí misma, tanto en nosotros mismos como en los demás. En la ausencia de respeto, el ser humano no puede ser llamado persona, quedando el mundo reducido a mundo de individuos que, dotados de la misma

¹³ Teniendo en cuenta la etimología, no es exacto asimilar persona con máscara. Su primer significado es de rostro real y no el figurado de la máscara. En todo caso, la máscara teatral era para los griegos mucho más que simple disfraz, porque los personajes representaban roles considerados también como suyos por los espectadores, dentro de una antiquísima tradición en la cual el personaje de ficción no es más que un símbolo real de cada ser humano. Cf. Jaeger, W, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 1971, p. 327.

¹⁴ En gran parte de la exposición que sigue, me atengo a muchas de las ideas que he podido encontrar en las obras de E. Mounier, *Obras Completas*, vols. I y III, Sígueme, Salamanca, 1992 y 1990.

naturaleza racional, sin embargo no actúan siguiendo las exigencias de la racionalidad. Esto quiere decir que las formas de conducta determinan el mundo de las personas

En la racionalidad kantiana, la razón está dotada de una ley fundamental según la cual cada ser humano debe tratar a los demás como fines en sí mismos, no tomando nunca a ninguno de sus semejantes como medio para sus propios fines. Y, en reciprocidad, cada uno debe ser tratado por los demás como un fin en sí mismo. Respetando esta la ley moral categórica, estamos, al tiempo, respetándonos a nosotros mismos y a los demás, esto es, estamos contribuyendo a que la humanidad sea un mundo de personas. El respeto, por tanto, es una forma de conducta que no puede ser ejercida sino socialmente, en la relación con los otros y mediante la convivencia con ellos. La identidad humana depende, pues, de respetar y de ser respetado, siendo tal ejercicio la estructura que debe regular la interacción comunicativa del mundo de las personas, según las elocuentes palabras de Kant: "El respeto se aplica siempre sólo a personas, nunca a cosas. Estas últimas pueden despertar en nosotros inclinaciones, y cuando son animales (verbigracia, caballos, perros, etc.) incluso amor o también terror, como el mar, un volcán, una fiera, pero nunca respeto".¹⁵

Esto quiere decir que no respetar, esto es, tomar a los demás siempre como fines en sí mismo, supone negar a los seres humanos la categoría de personas. Por tanto, la identidad personal, más que una realidad más o menos permanente, es una forma de obrar, de actuar que, por una parte, supone un sujeto que actúa (proyecta, decide, ejecuta) y, por otra, implica a los demás con relación a los cuales actúa.

Husserl amplía tales ideas poniendo de manifiesto que cada ser humano, cada yo, debe reconocer que el otro y los otros pertenecen a su propia esfera de acción, de tal modo que nos podemos reconocernos a nosotros mismos si no es por mediación de los demás. Eso supone el ejercicio de la reciprocidad o reconocimiento del otro como si fuese "otro yo". Ideas que recogerá el filósofo Max Scheler, en una obra de capital importancia en la ética contemporánea, en la que insiste en hacer ver que la persona es aquello que viene supuesto por nuestras propias vivencias y, por tanto, lo que nos hace reconocer como tales, pero no podremos nunca definir con precisión, porque es precisamente la condición de nuestra identificación. Tal es el sentido de sus palabras: "Así podemos decir: la persona vive dentro del tiempo, ejecuta sus actos transformándose dentro del tiempo; mas no vive en el interior del tiempo fenoménico que es dado inmediatamente en el flujo de los procesos anímicos interiormente percibidos; ni tampoco en el tiempo objetivo de la Física, en el cual no existen ni de prisa ni despacio, ni duración..., ni siquiera

¹⁵ Kant, I., *Crítica de la Razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 199, p. 100.

presente, pasado y futuro; porque... los puntos del pasado y del futuro del tiempo fenoménico se manejan "como" posibles puntos del presente. Carece de sentido pretender aprehender la persona en las vivencias, puesto que la persona realiza su existencia precisamente en el vivir sus posibles vivencias."¹⁶

Tales palabras no quieren enunciar ningún esoterismo, sino hacer ver que nuestra identidad personal no se reduce a ninguno de nuestros actos o de nuestras vivencias, sino que es su condición de posibilidad. Ideas que van a animar las tesis de los personalismos filosóficos y psicológicos que, para nuestro interés, concretamos como sigue.

1.3.2.- La persona y su identificación por la comunicación interactiva.

Las ideas de Kant y Husserl, con amplia y fecunda repercusión en la obra de M. Scheler, que acabamos de citar, animadas por el ambiente social y político posterior a la primera guerra mundial, trajo a primer plano los problemas de una concepción marcadamente realista de la persona que, por lo que a nosotros interesa, tiene su expresión más conocida en el llamado personalismo de E. Mounier, entre otros, para quienes la interacción comunicativa es categoría esencial del ser personal.

Para E. Mounier, no son dissociables -aunque su realidad no se confunda- cuerpo, alma, materia y espíritu, tanto desde el punto de vista ontológico como práctico. Muy motivado por los problemas sociales y políticos, por la explotación de la clase obrera y el auge del comunismo en los años veinte y treinta, Mounier, insistirá en la necesidad de "rehacer el Renacimiento" con un retorno a un humanismo integral en el que la persona sea valorada como ser vivo en un mundo que tiene urgencias y necesidades, en primer lugar, materiales que impregnan a la propia vida intelectual y moral. No dissociar cuerpo y espíritu requiere, en primer lugar, una acción social y política profundamente moral, ajena a los intereses de las clases capitalistas. Esto eleva a primer plano los problemas de la interacción comunicativa a la que será necesario atender a partir del enfrentamiento con todo lo que sean intereses del individualismo burgués y egoísta. Mounier distingue con reiteración individuo de persona: el individuo es la crispación sobre sí mismo; la persona es la salida de sí a favor de la comunicación respetuosa con demás, en la sociedad y en las instituciones justas.

La condición de partida para aproximarse a la realidad de la persona es considerar su singularidad puesto en ningún momento puede ser considerada como objeto, confundiendo su ser con el de sus manifestaciones o sus componentes, incluso orgánicos. Evitando equívocos provocados por la propia

¹⁶ Scheler, M. *Ética*, Ed. Caparrós, Madrid, 2001, p. 516.

antropología, debe reconocerse que la persona "Es, incluso, lo que en cada hombre no puede ser tratado como un objeto. He aquí mi vecino. Él tiene de su cuerpo un sentimiento singular que yo no puedo experimentar; pero yo puedo mirar ese cuerpo desde el exterior, examinar los humores, las herencias, la forma, las enfermedades, en suma, tratarlo como una materia de saber filosófico, médico, etc... Pero esto no son más que cortes tomados cada vez sobre un aspecto de su existencia. Mil fotografías tomadas no conforman un hombre que camina, que piensa y que quiere."¹⁷

Que no pueda ser objetivada, no quiere decir que no pueda ser formulada una aproximación que podemos calificar de fenomenológica a su realidad. Y decimos fenomenológica porque cada cual tiene conciencia de que su propio ser subjetivo y el de los demás no es dissociable de ciertos caracteres que, esquemáticamente, podrían compendiarse en torno a las siguientes categorías¹⁸:

a.- Corporeidad.- Mounier la llama "encarnación", llamando así la atención sobre las dimensiones orgánicas y materiales de la persona. Esto quiere decir que -tratándose del hombre- no hay espíritu sin materia, ni subjetividad sin objetividad. Somos seres de carne y hueso, confirma Unamuno, y nuestro cuerpo forma parte de nuestra entidad personal, del mismo modo y con iguales prerrogativas que el espíritu, la mente o el entendimiento.

b.- Intimidad.- Aunque pertenecemos a la especie humana y, en términos aristotélicos, compartimos una esencia común, cada ser humano es singular, dotado de intimidad irrepetible, esto es, de un núcleo de personalidad inalienable, psicológica y espiritual, intransferible, que nos identifica ante nosotros mismos y ante los demás como realidades que, siendo comunicables, establecen la interacción desde este polo irrenunciable de su ser.

c.- Comunicación.- Confirmados en la intimidad irrenunciable, la persona no puede llevar adelante su proyecto personal sin la relación, la comunicación y la interacción con los otros. Porque los "otros" no son "lo otro" sino que pertenecen a mi mundo, invivible sin ellos. No son el infierno, como pretende Sartre, sino la condición necesaria de mi humanidad, al permitirme crecer y enriquecerme a partir de la interacción yo-tú. De ahí que nadie pueda alcanzar su identidad personal sin el compromiso con los problemas de los otros, del mundo en su amplitud.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 452-453.

¹⁸ Mounier, E., *El Personalismo*, en Obras Completas, III, op. cit. Particularmente el capítulo titulado "Las estructuras del universo personal", pp. 463 y ss.

d.- Trascendencia. Trascender quiere decir ir más allá, salir de los confines y superar las barreras. ¿Qué barreras? Aquellas a las que nos somete nuestra condición mundana la finitud de nuestras capacidades. Frente a ellas, la persona es capacidad para actuar con libertad, generar valores morales, estéticos, religiosos, políticos, prácticos, etc. Todo un mundo de trascendencias que van más allá de lo que le imponen y limitan las estructuras puramente biológicas y orgánicas. Ciertamente, previniendo desvaríos, la trascendencia persona está condicionada, y la libertad es "sólo humana", no es absoluta posibilidad, sino que está limitada a las "condiciones humanas". Lo que no impide la apertura y aceptación de los valores y realidades revelados por la fe religiosa, esto es, la aceptación de la trascendencia supra personal o sobrenatural como realidad vivida temporalmente.

Como puede percibirse, estas categorías del ser personal confirman la imposibilidad de dar una definición o conceptualización de la persona, en cuanto que ella es realidad que se va haciendo, un permanente configurarse por la acción y la interacción, puesto que cada una de sus categorías es indisoluble del ejercicio y de la interacción. Ello lleva implícita la implícita dificultad de "definir identidades", puesto que, a la postre, cada persona es una emergencia para sí misma y se hace inaccesible a los demás con los que se comunica e interactúa. Más todavía: cada cual sabe muy bien, por su propia conciencia, que se desconoce a sí mismo y su propia intimidad se le escapa, puesto que en la que afloran cada día experiencias, sentimientos, afectos, aspiraciones y pasiones..., que es incapaz de definir y, casi siempre, de los que no es dado reconocer ni su origen ni sus motivos.

Esta ideas sobre la realidad de la persona se van generalizando en el pensamiento contemporáneo, si bien con matices, según el punto de vista de los diversos pensadores. Citaremos algunos de los que nos quedan más próximos, particularmente a Pedro Laín Entralgo, que matiza aspectos de la persona muy próximos a su profesión de médico, y X. Zubiri, más específicamente filósofo.

P. Laín advierte sobre la unidad esencial de todas las categorías de la persona. De este modo, concluye que los actos propiamente humanos (autoconciencia, decisión y responsabilidad) no son debidos a una entidad supraorgánica (alma y espíritu), sino a la especial estructura de la materia.¹⁹ Son estructuras emergentes, pero no reducibles, a las propiedades de la estructura material y dinámica, bajo el control del cerebro humano.²⁰ Lo que no puede ser confundido con ningún tipo de materialismo asociado a una concepción del alma como reflejo de la experiencia material, de lo que no están lejos,

¹⁹ Laín Entralgo, P. *Cuerpo y Alma*. Madrid 1991. p. 145

²⁰ *Ibíd.*, 229.

psicólogos como Watson y Skinner, para quienes toda la actividad intelectual y psíquica no es más que respuesta a estímulos provenientes de la experiencia empírica. Más adelante volveremos sobre el asunto al considerar ciertas tesis de biólogos que interesan a nuestro asunto.

Más claramente P. Laín afirma: “el cuerpo es el ser del hombre, y por serlo el agente, el actor y, en cierto modo, el autor de todo lo que en el mundo y dentro de sí es y hace el hombre”.²¹ Esta visión original del ser humano está basada en la unidad ontológica, que para Laín proviene de su atención al método fenomenológico de Husserl, según el cual la conciencia está siempre asociada a "algo" de lo que tiene experiencia, sin reducirse a él. Siguiendo esta línea, podemos afirmar que la especificidad del hombre es de un nivel superior, de carácter sustantivo y estructural, integrado en el psiquismo, en su actividad estructural, de manera que el cuerpo del hombre hace y tiene que hacer lo que humanamente hace. Por eso no podemos decir que no es nuestro cerebro el que piensa como tampoco que son nuestros pies los que pasean, sino la unidad del ser que somos cada uno de nosotros.

Laín se apoya y, a su vez, confirma las tesis de X. Zubiri, para quien la concepción unitaria del ser humano como persona nos integra como organismo psicofísico que no resulta en organismos distintos, sino como una sola materia personal. Se presenta como sustantividad que se traduce en corporeidad animada o alma corporeizada, de tal modo que cuando el cuerpo cumple funciones puramente orgánico/corporales, su peculiar actividad es a la vez conducta humana y autopercepción íntima basada en el sentido de la unidad estructural de la persona, centro básico de la ejecución de la conducta. Ellas se convierten en el autor inmediato de las acciones típicas del ser humano: apertura, mantenimiento y modulación, siendo capaz de apoderarse de todas sus posibilidades. Por estas razones Zubiri precisa el concepto de persona como “aquella realidad sustantiva que es propiedad de sí mismo, ser persona no es tener una vivencia como de algo mío, sino efectivamente mío. Ser una realidad sustantiva que es propiedad de sí misma. El ser realidad en propiedad, he aquí el primer modo de respuesta a la cuestión de en qué consista ser persona. La diferencia radica que separa a la realidad humana de cualquier otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad... Se trata de una propiedad en sentido constitutivo. Yo soy mi propia realidad, sea no dueño de ella. Y precisamente por serlo... tengo capacidad de decidir.”²²

²¹ *Ibíd.*, p. 289. Interesa todo el capítulo V.

²² Zubiri, X., o.c. p. 111.

El "ser realidad en propiedad" supone que la persona no es una forma más de la realidad, sino que ella misma, por sí misma y sólo ella en este mundo de seres intra mundanos, es una "forma de realidad".²³ Esto quiere decir, si seguimos a Aristóteles, que dentro de los distintos modos de darse el ser (como substancia, cantidad, cualidad, relación, etc.) la persona aparece como contrapuesta a todos ellos con carácter diferenciado de todos los demás. Este ser en propiedad no es simplemente de carácter moral, sino que se trata de un sentido constitutivo. Cada hombre es su realidad independientemente de que en su vida o por sus conductas, se reconozca o no como dueño de sí mismo, moralmente hablando. "Ser en propiedad" significa que se pertenece de modo plenario, no sólo en el orden operativo, sino y sobre todo, en el constitutivo, porque se pertenece a sí misma como auto propiedad, lo que Zubiri llama "suidad",²⁴ esto es, el "el ser suyo", lo que no sucede a las demás formas de realidad. Este ser suyo o "suidad", es la razón formal de lo que llama "personeidad", distinto de la personalidad.

La personalidad, es la propiedad en el orden operativo, el estado al que va accediendo la persona en la realización de sus actos: actos que no son añadidos accidentalmente, ya que toda acción es una configuración, esto es, una estricta personalización. Por tanto, la personalidad es un modo de ser real e histórico, es la figura que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de la vida a través de sus actos. Constituye no un punto de partida, sino un término progresivo de desarrollo vital, la raíz del carácter sentiente del hombre. Como la personalidad consiste en la figura que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de la vida, además de la función de actuante que le consta y le incumbe, el organismo tiene carácter "talitativo" por el que orgánicamente la sustantividad exige hacerse cargo de la realidad, en la diversidad de situaciones. Lo que implica enfrentarse con las cosas y consigo mismo como realidades. Con lo cual, lo realizable se torna realidad efectiva mediante una opción de la voluntad.

La distinción entre "personeidad" y "personalidad" supone que para Zubiri lo caracteriza a la persona no se produce exclusivamente por su constitución, puesto que su permanencia como realidad viva queda pendiente de su "subsistencia", o permanencia en el ser, para lo que es decisivo atender a la vinculación con la realidad por la que se va haciendo efectiva la subsistencia de la personalidad. Por tanto, la subsistencia es estructura de clausura y totalidad junto con una plena posesión de sí mismo, que se lleva a cabo mediante la inteligencia por la que el hombre enfrenta a lo real y a su propia realidad.

²³ *Ibíd.*, p. 123.

²⁴ Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1988 (4ª), p. 48.

Por ella el hombre adquiere cierto carácter de dominio sobre todo lo demás, con la capacidad de separarse y distanciarse del resto, con un cierto carácter de totalidad respecto a las demás persona y a sí mismo. En la medida en que es realidad que subsiste como abierta y con estructuras capaces de ejecutar actos de verdadera propiedad, la persona es un relativo absoluto. Relativo porque se trata de una persona finita, pero absoluta porque en virtud de su subsistencia se contrapone al todo de la realidad.

Para nuestro propósito, Zubiri aporta la gran lección de que, sea en el orden de la personidad como en el de la personalidad, la interacción aparece como mediación ineludible. A la postre, la "suidad", razón de la personidad, supone una interacción ad intra. Por su parte, la personalidad exige precisamente la interacción ad extra, hacia fuera de la persona misma. Lo que aparece más claro si se atiende a la réplica que, frente al escepticismo, el idealismo o el naturalismo, Zubiri formula precisando esta condición interactiva mediante la triple, bien que unitaria, caracterización de lo que es el ser humano como persona: "Por ser psicofísicamente sentiente el hombre es agente de sus actos; por estar abierto a la realidad, es autor; por ser elemento de este mundo es actor de la vida que le ha tocado en suerte... El que vive es la persona en cuanto personidad y su triple definición es la personalidad".²⁵

Por tres matices Zubiri hace resaltar el carácter activo e interactivo de la persona: a) como agente que se reconoce como responsable de sus propios actos; b) como autor por su interacción con la realidad, puesto que está abierto y comprometido con ella; c) como actor que va desplegando el argumento de su propia vida. Por eso podemos decir que el que vive "es la persona en cuanto personidad", pero la triple función que va desempeñando va fraguando su personalidad.

1.3.2.1.- Persona e identidad moral.

Una vez que nos hemos aproximado a una interpretación de la persona que sustenta nuestro punto de vista para confirmar la relación entre identidad e interacción comunicativa, damos un paso más haciendo más explícita dicha relación, ahora a partir de la que podemos llamar experiencia fenomenológica fundamental, teniendo en cuenta las categorías que de Mounier a Zubiri hemos señalado. O, dicho de otro modo, parece necesario ahora especificar en qué consista la experiencia fundamental de la persona considerada como un ser real que, obligada a vivir y obrar en un mundo igualmente real, pero contando con que en él se encuentran motivos para la suplantación de la persona por interacciones en

²⁵ Zubiri, *Sobre el hombre*, o.c. p.592.

gran medida contrarias a la reivindicación de su propia autonomía o, en términos de Zubiri, a su esencial "suidad".

a.- La "estima de sí" como experiencia comunicativa identitaria

La estima se define como consideración y aprecio. Cada ser humano supone, como cualquier otro ser, un permanente esfuerzo por sustentarse y vivir por cuenta propia, porque a quien de modo incluso inconsciente está obligado a mantener es a sí mismo. De este modo, sus sentimientos se reagrupan, en primer lugar, en torno a la reivindicación de su propio valer y poder, de tal modo que el principio práctico por excelencia es una permanente proclama del yo puedo, yo quiero, yo decido. En este contexto hablamos de "estima de sí", de "amor a sí mismo" o filautía, en sentido no egoísta, sino entendida como "elección reflexiva y razonada", encaminada a hacer valer el propio ser, siguiendo la acepción de Aristóteles.²⁶

Por su interacción, la condición humana está dotada de la posibilidad de superarse a sí misma y de irse liberando del determinismo de la naturaleza, de las necesidades instintivas y del azar de las circunstancias históricas que le rodean. Aun con las limitaciones que esto pueda ser el hombre se percibe a sí mismo capaz de afirmarse como sujeto de intenciones eficaces para inferir resultados y cambios reales que van más allá de su vida natural e histórica. Más fuerte que la experiencia de la debilidad y la contingencia es la experiencia del "yo puedo", frente a las exigencias prácticas y con poder para revisar las propias decisiones en el mundo que le cayó en suerte vivir, que pasa de ser sufrido como destino a un proyecto y tarea que cada persona reconoce como algo que le toca defender. Sentirse apto para defender este propósito vivencial con los elementos que le proporciona el mundo es su más grande responsabilidad personal.

Esta estructura del ser personal tiene que ver con su conformación, su individualidad y su personalidad, como hemos precisado más arriba, definida positivamente, como centro dinámico único de sus actos, según las formulaciones de Mounier y Scheler. Siguiendo sus trazas, Maceiras²⁷ afirma que el ser humano no puede evadirse de obrar, de la obligación práctica respecto a sí mismo, eludiendo la condición de navío fantasma o caña al viento, zarandeada por las experiencias y las circunstancias. Eso supone la afirmación del sí mismo y el reconocimiento de la estima del sí, que conllevan la reivindicación de la capacidad para defender cada cual su proyecto personal mediante estrategias

²⁶ Maceiras, M. *Identidad y Responsabilidad*. Universidad Complutense de Madrid, 1994. p. 12.

²⁷ *Ibid.* p. 13.

prácticas efectivas e interacciones eficaces. Esto quiere decir, confirmado o dicho páginas más arriba, que cada ser humano es actor responsable de su propia representación, y que la finitud y la limitación no son caracteres al ser personal. Como afirma Ricoeur frente a Sartre, no es la negatividad lo que caracteriza al ser humano, sino su capacidad de apertura hacia el mundo y hacia los demás con el impulso a la acción para hacer eficaz su propio poder, como disposición a reafirmarse a sí mismo, antes que anonadarse en su propia limitación.²⁸

Para que el hombre pueda apreciar y madurar su estima, tiene que vivir en este mundo complejo y problemático, incluso insospechado por el propio hombre, razón por la cual se le convierte en angustioso. Y esto porque buena parte de los hechos y realidades que debe afrontar no son reducibles a simples objetos de conocimiento, sino que a parecen a la conciencia como temidas, sufridas, combatidas, deseadas, amadas y esperadas, como bien señala Sartre.²⁹ Pero que el reconocimiento de que eso sea así, no hace desaparecer el impulso de cada cual a realizarse como un sí mismo responsable y con iniciativa propia. En este empeño adquiere un lugar predominante la acción reflexiva. La reflexión no puede entenderse como un acto por el cual el hombre busca alcanzar en sí mismo la razón de sus propios pensamientos con una especie de vuelta del sí sobre sí mismo. La reflexión, siguiendo a Ricoeur, es en su ejercicio una interacción de sí sobre sí mismo, que quiere dar cuenta de los acontecimientos y de la experiencia para apropiarse su sentido. Con gran realismo, así la describe Ricoeur: "contra la reducción de la reflexión a una simple crítica del conocimiento, yo digo, con Fichte., que la reflexión es menos una justificación de la ciencia y del deber que una reasunción de nuestro esfuerzo por existir... Debemos recuperar el acto de existir, la posición de sí en toda su profundidad de sus obras".³⁰

Reflexionar, por tanto, es esfuerzo, acción e interacción con lo real, por la cual el hombre enfrenta sus propios actos con la experiencia, a modo de mediación para hacerse valer en el mundo, evitando la invasión de lo exterior y reivindicar lo interior y lo propio, esto es, su propia estima. Ello no supone la afirmación narcisista de sí mismo, sino el reconocimiento de que incluso la comunicación intersubjetiva y cualquier otra relación con el mundo (trabajo, proyectos, etc.) pasa por el ejercicio de interacción entre subjetividad y objetividad. Afrontar reflexivamente la situación y los acontecimientos, la puesta a distancia de lo inmediato, la reconsideración de lo necesario y lo superfluo son actitudes obligadas para

²⁸ Ricoeur, P., *Historia y Verdad*, Ed. Encuentro, Madrid, 1990, pp. 295 y ss.

²⁹ Sartre, J. P., *L'etic et le néant*, Gallimard. París. 1943. Particularmente "L'origine de la negación" 37 y 55.

³⁰ Ricoeur, P., *De l'interprétation*, Du Seuil, Paris, 1965, p. 52.

que el hombre de la sociedad de consumo actual pueda sostener su personal "estima de sí".³¹ Lo cual demanda la comunicación entendida como interacción. Eso nos conduce a una concepción dinámica de la persona, que confirma las que hemos esbozado más arriba.

b.- La persona como "auto-proyecto".

Sin pasar por alto la distinción zubiriana entre personedad y personalidad, hablar de proyecto es hablar de algo que todavía no está hecho, que más bien se propone para ser realizado. Y la auto realización implica las ideas de nuevas posibilidades al reconocerse el hombre como una realidad inacabada, como una tarea o proyecto pero que no puede delegar en ningún otro, afirma Ortega. Enfrentarse con el mundo, con las cosas y los demás para fraguar su identidad y sentirse capaz de realizarse, es un compromiso personal y permanente. Este sentimiento reafirma la estima de sí mismo. Se fija metas, fines dignos de ser buscados. Se valoran y sopesan posibilidades, se eligen los medios adecuados y establecen estrategias prácticas para alcanzar aquello que se propone.³² En este sentido, la experiencia moral fundamental del ser humano, es ser fiel a su proyecto existencial. Y la conciencia moral, antes que obediencia a una norma o ley, es voluntad de obrar de acuerdo al proyecto existencial al que cada cual se siente vinculado. En este sentido, lo ético coincide con la voluntad de reafirmación personal, de tal modo que cuando el hombre se hace cargo de su vida, de su propia historia y decide sobre ella, podemos decir que obra éticamente.

Ahora bien, la persona, como decíamos, se diferencia del individuo en que ella es una "personalidad" comunicada, esto es, incapaz de llevar adelante su propio autoproyecto sin contar con los demás. Es este un lugar común de la historia del pensamiento occidental, si bien más acentuado todavía en nuestros días. Para Aristóteles, el individuo tiene una dimensión esencial que es la sociabilidad, tal como hemos señalado. Con las palabras que hemos citado más arriba, el filósofo señala que se nace y se crece dentro del marco de la familia y la sociedad, y en su seno vamos a desarrollar en la comunicación interactiva nuestra identidad. En este sentido, debemos reconocer que ella retiene más influencia social y cultural que natural. La filosofía contemporánea será reiterativa al insistir en que cada sujeto humano no puede ser concebido como realidad aislada, sino como "intersubjetivo", mejor sería decir "interactivo", en cuanto que nadie puede alcanzar la plenitud de su proyecto existencial sin los demás. Pero los demás, igual que nosotros, son centros de actividad.

³¹ *Ibíd.*

³² Maceiras, M. 1994. *Para comprender la filosofía como reflexión*. EVD.

Reconocer la intersubjetividad como estructura de la propia realidad personal, en nada posterga la obligación de cada persona para explorar, profundizar y descubrir la propia interioridad, en vistas a realizar su vida individual acorde con su propio proyecto personal. El punto de enfoque de la auto realización no podrá ser otro que la propia subjetividad, en el sentido de actualizar por propio impulso, las potencialidades residentes en sí mismo. Desde estas perspectivas se suscitan tres cuestiones interrelacionadas: la autonomía, la autenticidad y la originalidad de nuestro propio proyecto existencial. En tanto ser individual, la persona actúa libremente para autodeterminarse (autonomía) y expresar sin distorsión su singularidad (autenticidad) concretando su propia vida (originalidad). Pero la autonomía personal no consistiría, únicamente en la decisión subjetiva libre, sino que, como veremos en capítulos sucesivos, ella debe contar con que los demás son igualmente personas libres que demandan la interacción para salvaguardar la autonomía de todos.³³

Los supuestos anteriores, de procedencia fundamentalmente fenomenológica, son confirmados por la psicobiología cuando afirma que cada ser humano se fragua su identidad a partir de peculiaridades que se hallan en la constitución hereditaria, fisiológica y mental con la que el hombre entra a la vida, pero no menos en la consecución de experiencias y circunstancias que le toca enfrentar.³⁴ Los atributos hereditarios y los temperamentos pueden ser de carácter condicionado y con ellos nos enfrentamos al mundo, pero no es menos determinante todo cuanto procede de la experiencia interactiva con los demás y el mundo de la vida.³⁵

La autorrealización como actuación y logro de plenitud supone el desarrollo e integración de la personalidad en comunicación interactiva con las circunstancias, lo que remite al carácter activo y creador que puede hallarse en las experiencias emocionales, intelectuales y volitivas. Con ello la conducta del autómatas es la más contraria a cualquier automatismo inerte. Implica, por ende, la auto determinación y la autenticidad.³⁶

³³ Bittner, R. *Mandato moral o autonomía* (Trad: J. M. Seña, revisión: E. Garzón, Valdés y R. Zimmerling) Barcelona, Alfa. 1989. p. 146.

³⁴ Fromm, E. *El miedo a la libertad* (Trad: Gino Germani. Buenos Aires: Paidós, 1964. p. 308.

³⁵ *Ibíd.* p. 303.

³⁶ Bettelheim, B. 190... *El corazón bien informado. La autonomía en la sociedad de masas*. Buenos Aires. FCE. Las situaciones críticas producen cambios en los individuos que dependen de la estructura de su personalidad más que de su voluntad.

1.4. - Formas de interacciones identitarias.

Situados en nuestra actualidad, el discurso sobre la relación interacción comunicativa/identidad, se plantea a partir de diversos supuestos no precisamente coincidentes con los anteriores. Si bien el asunto fue uno de los problemas fundamentales de la filosofía occidental, desde sus inicios hasta nuestros días, no es menor el interés en el pensamiento contemporáneo, en el filosófico, pero sobre todo en el antropológico y psicológico. Este amplio contexto se inicia con el “conócete a ti mismo”, inscrita en frontispicio del templo griego de Delfos. Descartes, con su célebre afirmación "pienso, luego existo", viene de hecho a confirmar que la identidad del yo consiste en su propia actividad intelectual. Así fue entendido por la filosofía posterior, siendo el yo pensante la base gnoseológica para la construcción de la ciencia y de la moral, esto es, de cualquier otro orden de verdad.

Como veremos, Kant dará un sentido mucho más ético al problema al fijar, como hemos dicho más arriba, la obediencia a la ley moral como referencia de la constitución de la persona, que más adelante se explicitará. Se abre así el camino a la concepción de la identidad como la realización de la libertad personal en el reconocimiento de la libertad de los demás, como señala Hegel, lo que también ampliaremos.

Ahora bien, en el pensamiento contemporáneo se replantea el sentido y el fundamento de la identidad desde ámbitos diversos, si bien todos confluyen en situar el asunto en relación con la experiencia y la condición "mundana" del ser humano, si bien eso supuso todavía un mayor recurso a la interacción comunicativa, no precisamente intersubjetiva, sino la derivada de las experiencias en las que debe vivir cada uno de los seres humanos. En este sentido, Heidegger fue la piedra de toque para introducir un giro importante. Como es sabido, para Heidegger, el hombre es un "ser-en-el-mundo", un ente que con todos los demás entes intramundanos forman el mundo. Esto quiere decir que su identidad está esencialmente asociada a su existencia mundana, lo que abre paso a plantear el problema de la identidad desde puntos de vista más históricos, psicológicos y sociológicos. O, lo que es lo mismo, desde los supuestos de una antropología, más que realista, en gran medida neoempirista, dentro de un mundo cambiante en el que es común la diferencia y la diversidad de valores, ideas, sistemas y modelos teóricos, también estrategias e intereses.

Tal y como se aprecia en este contexto, la pregunta por la relación identidad/interacción comunicativa, debe contar con que el yo convive con otros entes, en un mundo no regulado principalmente por su libertad, sino por la trama de situaciones en que se ven inmersos, que serán el marco de referencia para la constitución psicológica, ideológica y cultural de los seres humanos. Las interacciones no son ahora sólo entre personas, sino entre la trama de experiencias e intereses en que ellas viven se mueven, sin que quepa ya el recurso a lugares epistemológica y moralmente seguros: la ley, la moral tradicional, la verdad, la conciencia, la razón, etc.

Presentada así la situación, el problema de la identidad se convierte también en cuestión concreta que debe ser abordada por distintos tipos de saberes: la sociología, la reflexión ética, cultural y política, quedando de manifiesto el papel fundamental de la experiencia social como elemento identificador. Por nuestra cuenta, vamos a recorrer algunos de estos "lugares" de interacción comunicativa, con peso identitario, ateniéndonos a una cierta tipificación, en absoluto exclusiva, pero que cuenta con algunos de los más notables aportes sobre el asunto.

1.4.1.- Identidad por la expectativa.

Sin negar la libertad de ninguno de los seres humanos, lo cierto es que en nuestras sociedades se produce un proceso de identificación por la oposición y la diferencia que, de hecho, no supone la configuración de un "sí mismo" responsable, sino como ser sometido a las condiciones sociológicas que debe soportar. El resultado es un proceso de identidad que llamaré negativa en la que, aun pretendiendo buscar un modelo de identidad personalizado, lo que se obtiene es una identidad falsa, en cuanto no asociada ni a algo personalmente propio, ni a la propia subsistencia, que invocamos al inicio de este capítulo. Ello supone que una identidad de este tipo no puede ser referencia para su generalización, y sólo es válida en el propio contexto de las experiencias de las que parte.

En un sentido nada asociado a la experiencia sensible, sino a la experiencia interna, una variante, en gran medida imaginativa y con perceptibles tintes hegeliano, es la formulada por E. Bloch, mediante el concepto de expectativa.³⁷ Según él, la experiencia más inmediata del propio vivir es la originada en el impulso del "todavía no", esto es, en la expectativa que encuentra su razón la insatisfacción o falta de determinación del presente. En una elemental reflexión sobre nuestra existencia, los seres humanos se entienden a sí mismos, no tanto en función de lo que han llegado a ser, sino más bien en a partir de sus

³⁷ Bloch, E. 1984. *Entre mundos de la historia de la filosofía*. Madrid: Taurus. 43-44.

previsiones, entendiendo la vida como proyecto, ambición, meta que demanda acción y esfuerzo. En definitiva, lo que define a un ente no es propiamente lo que ya es, sino lo que aún no es, retomando parte del sentido de la dialéctica de Hegel. La esencia de vivir se manifiesta entonces como negatividad en forma de insatisfacción, en último término como algo que impide afirmar definitivamente la inmediata facticidad de este vivir en el modo que tiene ahora. Ejemplos de negatividad biológica son los estados de hambre y sed, en general, pero también todos aquellos que se muestran como conciencia de insatisfacción y definibles, no por sí mismos, sino por aquello que les falta.

La vida, en su facticidad inmediata, es experimentada como carencia, y la inquietud viene determinada por su contrario, esto es, por aquello que se quiere alcanzar y que actúa a modo de negativo frente a la plenitud positiva del impulso. En este sentido, la identidad no es nunca asequible, si bien la interacción con el ideal está siempre en juego de modo operativo. En este sentido, el hombre es un ser para el encuentro con lo trascendente, no precisamente religioso, con los demás y con el mundo, tarea en la que se va descubriendo a sí mismo, esto es, comprendiendo su identidad.

Esta forma de identificación, puede adquirir notables variantes. Uno es el sentimiento del "todavía no" que pueda animar los sentimientos religiosos o espirituales que desembocan en la esperanza. Esperanza sin zozobra o inquietud, en la serenidad de que llegará el o lo que "todavía no" no se posee. Otra muy distinta es la vivencia del "todavía no" como desasosiego o incluso desesperación, que genera la angustia existencial, motivo de permanente desequilibrio vital y psicológico, que puede conducir a la neurosis obsesiva o conciencia del fracaso, puesto que nunca se verán colmadas las expectativas. Interacción, por tanto, entre lo real y lo esperado que tiene como consecuencia identidades en cierto modo imprevisibles.

1.4.2.- Identidades por analogía.

Como sabemos por la lógica aristotélica, análogos son los términos que en parte coinciden y en parte difieren en cuanto se refiere a los contenidos o comprensión de sus notas. Aplicado a la personalidad, la analogía apunta a al carácter dinámico de la persona que no siempre se percibe a sí misma del mismo modo, sin dejar por eso, de coincidir con su propio reconocimiento. William James sintetiza en estos términos: "El carácter de un hombre es discernible en la actitud mental o moral que, al descubrir su carácter, le hace sentirse más profunda e intensamente vivo y activo." Cuando el hombre quiere actuar con personalidad, en tales momentos hay una voz interior que dice: Este es mi yo real. Experiencia que incluye siempre un elemento de tensión activa, de posesión de sí mismo y la confianza

en que se realizará su parte en el mundo sensible, de forma completamente armónica, percibiéndose a sí mismo según el modo que percibe a los demás, tomándose en cierto modo como sujeto y objeto de comparación. . Siguiendo a James, Cooley³⁸ formuló varios conceptos acerca de cómo la percepción de sí mismo tenía orígenes sociales. Sugirió que uno se percibe a sí mismo en forma igual a como podría percibir su propia imagen en un espejo y, de hecho, describió este concepto como “yo reflejado”.³⁹ G. H. Mead más tarde desarrolló las ideas básicas de Cooley en forma más precisa, sugiriendo que uno manejaba la visión reflexiva de sí mismo tomando el rol de otros. En un contexto distinto, a esto mismo se aproxima Ricoeur al recurrir al concepto de “sí mismo como otro”.

1.4.3.- Identidades por interacción de resistencia.

Entendemos por "resistencia", la configuración de un modo de actuación y conductas que se erigen como tales en virtud de lo que se les opone, pudiendo ser las oposiciones de muy diversa índole.

Acentuando la dinamicidad y la resistencia propias del psiquismo humano, Freud y el enfoque teórico del psicoanálisis, insiste en que el problema de la identidad se concentra y reduce a los mecanismos defensivos de la conciencia, que son de hecho procesos de interacción dinámica. El ser humano está sometido a la tarea de reprimir y, al tiempo, hacer aceptables los conflictos avasalladores del inconsciente, sea a través de las pulsiones eróticas, sea mediante la pulsión de muerte o tanáticas, ambas igualmente destructoras y desarticuladoras del yo y de la configuración de la identidad. Por eso la conciencia (Yo) es una inacabada contienda para reducir la presión del inconsciente (Id) mediante un movimiento de sublimación o enmascaramiento (Super yo) que no es otra cosa que la cultura, inmensa máscara por la que se enmascaran las pulsiones inconscientes. En este contexto, la labor del psicoanálisis debe ampliar el territorio del Ego frente al Id -"Que el yo venga allí donde está el ello"- , y en este sentido debe ser entendida como una tarea de identificación por la interacción comunicativa en doble dirección: haciendo aflorar, primero, lo reprimido e inconsciente que es siempre de orden pulsional, dándole, segundo lugar, nuevo sentido en la conciencia, en la sociedad y en la cultura.

En un contexto muy distinto al freudiano, dos autores precisan en nuestros días con gran lucidez dos formas de identidad de resistencia, muy en relación con el mundo real de sociedad de consumo que nos toca vivir: A. Tourain y A. Guiddens.

³⁸ Cooley. 1902. *Human Nature and the social order*. New York. Scribner's. Cap. 4. p. 184.

³⁹ Mead, G. H. 1934. *Mind, self and society*. Capítulos III y IV. University of Chicago Press.

A. Tourain advierte que el individuo actual, como siempre, no puede renunciar a forjarse una historia personal coherente en la que vayan adquiriendo sentido la diversidad de experiencias de su propia vida. Pero se encuentra con dos formas de experiencia muy influyentes en su yo, como son la sociedad de consumo ligada a la producción, y la propia tecnología que la sustenta. La identidad consistirá, para el hombre de hoy, en la afirmación de su individualidad, en el fondo, de su libertad e iniciativa frente a las formas invasivas del mercado y a la lógica de la producción tecnológica.⁴⁰ Precisamente porque ambas son imprescindibles, la identificación personal no vendrá por una actitud de rechazo o condena, sino por la resistencia a dejar que la subjetividad y, por tanto, la libertad claudiquen y pierdan toda autonomía ante lo que son las actuales formas de consumo y de producción tecnológica, sin oponer los valores de la propia individualidad. Lo contrario supondría una "identificación por el consumo" o por "el rango", esto es, reconocerse sólo a través del supermercado: por lo que se compra y consume, lo que equivale a negar la posibilidad de una identidad realmente personal.

Por su parte, A. Guiddens, retoma un concepto muy filosófico para poner de manifiesto que la identidad moderna no puede ser sino "un proyecto reflejo", entendiendo por tal la permanente tarea que el yo debe ejercer sobre sí mismo para irse haciendo y planificando su propia vida a partir de la interacción que está obligado a sostener con el medio. Medio que cada vez es más amplio y extenso, con dimensión cosmopolita, en cuanto que hoy vivimos no sólo bajo la influencia de lo próximo sino en una generalizada globalización que va de lo que consumimos a los valores que apreciamos en el otro extremo del mundo. Frente a esa "extensionalidad" social, el yo moderno está en la obligación de oponer una "intensionalidad" subjetiva, esto es, una afirmación de sí mismo en y a través de esa ampliada experiencia. Por eso la identidad actual puede ser calificada como "proyecto reflejo", puesto que su configuración debe pasar por la mediación de todo lo otro y afrontarlo para volver reafirmarse a sí mismo.⁴¹ Reflejo, en este caso, significa por tanto que nuestros actos subjetivos deben ser confrontados y revalidados para no claudicar ante la fuerza intensiva de la exterioridad que nos toca vivir. En una palabra, la identidad coincide con un proceso de interacción comunicativa reactiva.

Con gran presencia en medios de divulgación cultural y de masas, están hoy presentes formas tan frecuentes de identificación por la "exclusión" y la "marginación" que individuos y grupos se atribuyen enfrentadas lo tenido por normal, usual, común o considerado más legítimo. Tal es el caso de

⁴⁰ Touraine, A. *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid, 1993.

⁴¹ Guiddens, A. *Hábermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.

homosexuales, drogadictos, tipos de enfermos, etc. tendentes a identificarse como grupos de presión, sectas, camunas, etc. De hecho son formas de "resistencia" que elevan a rasgos identificadores aquello que marca o establece diferencias en relación con un orden usual o establecido como normal.

1.4.4.- Identidades por copertenencia: inclusión y exclusión.

Vivimos en la sociedad de la apoteosis del individualismo, sin embargo la crisis del individuo subjetivo es cada vez más apreciable, en un movimiento constante donde los problemas del ámbito interior de la personalidad se enfrentan a los de la exterioridad. Sin embargo, si hablamos de identidad es porque podemos distinguir entre sí mismo interior y el sí mismo exterior en que nos sentimos incluidos o excluidos.

No cabe duda, que hoy como siempre, la identidad del individuo se va fraguando desde la niñez, mediante experiencias positivas y negativas que se adquieren durante el desarrollo evolutivo, psicológico, social y fisiológico, en el juegan un papel predominante las normas, valores, creencias, costumbres culturales, etc. Por tanto, reiterando lo dicho, la identidad es determinada por características intrapersonales e interpersonales, en el contexto ecológico y mediante las interacciones de los componentes significativos del mundo de la vida del individuo, como son la familia, la escuela, el medio social de convivencia. Esto quiere decir que la identidad se construye en gran medida a partir de la diferencia, involucrando procedimientos de inclusión y exclusión, pero siempre marcada por la interacción entre la persona y el ámbito en el que ha evolucionado biográficamente.

Lo que acabamos de decir para apropiado para las relaciones interindividuales en los que los procesos de comunicación intersubjetiva tienen influencia muy notables, éstas se incrementan en los contextos comunicativos más amplios como es el caso de las instituciones que Hegel llama éticas, como la familia o la comunidad de acción, para adquirir caracteres que determinan la identidad en todas sus dimensiones, que van desde las concepciones de la vida y de la muerte, con implicaciones en las interpretaciones del tiempo y de la eternidad. La pertenencia a una religión, más o menos tradicional u heredada, prefigura formas de conciencia, de percepción de sí mismo, de los demás, de los valores, en toda su amplia extensión, alcanzando a la visión de la propia escatología. Y la a una raza, a un pueblo, en fin a una historia con tradiciones estéticas, institucionales, comunicativas y incluso políticas tiene dimensiones identitarias que no pueden ser consideradas secundarias, en cuanto que afectan los estratos más profundos, preracionales y comprometen por entero la vida de personas y comunidades. Su influencia es tan profunda que la acción viene prejuzgada, no tanto por la lógica o la razón, sino por

sentimientos, cuando no pasiones, que encuentran sus motivaciones en esa irracionalidad alimentada por las copertenencias tradicionales. Lo que, a lo largo de la historia y no menos en nuestros días, conduce a actitudes de intransigencia y hostilidad, amparadas en la copertenencia a las tradiciones simbólicas para imponer una determinada visión del mundo, en la mayoría de los casos de confrontación. Tan es así que acontecimientos fundadores de pueblos y tradiciones, como guerras, conquistas e incluso genocidios, así como personajes y costumbres ancestrales contrarias a todo humanismo, son asumidas y valorizadas como hitos y efemérides inolvidables en la historia de comunidades y naciones, en un proceso simbólico de auto atribución identitaria, con efectos prácticos de gran calada en su actualidad.

Una variable de estas formas de identificación es la que motiva el llamado "comunitarismo", en la actualidad bien representado por el canadiense R. Taylor según el cual la pregunta ¿quién soy yo? no responde necesariamente a un nombre y una genealogía, sino más bien a la cuestión de saber dónde me encuentro, en qué medio, con quien "vivo y convivo". Y esto porque la identidad, con privilegios sobre cualquier otro motivo, se deriva precisamente de la interacción comunitiva. Con sus palabras: "Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. Más ampliamente es el horizonte dentro del cual puede adoptar una postura".⁴²

Del mismo modo, los individuos pueden percibir que su identidad está en parte definida por ciertos compromisos morales o espirituales como ser católico a anarquista. O pueden definirla en parte por la nación y la tradición a la que pertenecen. Esto no quiere decir que estén determinados necesariamente por esa visión espiritual o ese trasfondo, sino que éste proporciona el marco dentro del cual determinan su postura acerca de lo que es el bien o lo que es digno de consideración, lo admirable o lo valioso. La consecuencia es que si perdiese ese "compromiso" o identificación tradicional comunitaria quedarían a la deriva el sentido de sí mismo, del mundo y de los acontecimientos. Se produciría, necesariamente, lo que conocemos como "crisis de identidad".

La "crisis de identidad" puede ser una forma aguda de desorientación que la persona suele expresar en términos de no saber quién es. Pero también se puede percibir como una desconcertante incertidumbre respecto al lugar en que se encuentra, por carecer de marco u horizonte dentro del cual las cosas y los hechos adquieren significación estable, se perciben como buenas y/o significativas ciertas posibilidades vitales y otras como malas o triviales, marcando una orientación definida. Lo que pone en

⁴² Taylor, Ch. 1989. *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós. P. 43.

evidencia el vínculo esencial que existe entre identidad y orientación. Saberse orientado es reconocer su espacio de pertenencia psicológica y moral. La crisis de identidad, según opinión común entre psicólogos, se nutre de la puesta en cuestión de las formas comunitarias tradicionales, que puede adquirir varias modalidades, entre ellas las dos siguientes.

En primer lugar, en algunos casos extremos lo que se ha descrito como trastornos de personalidad se expresa en forma de una desconcertante incertidumbre acerca de uno mismo y de lo que es valioso para él, provocando desorientación sobre el lugar que ocupa como persona en el espacio físico y ético en el que está inscrito. Y eso no sólo en personas inscritas en lo que puede ser considerado ámbito psicopático, puesto que sucede también en comportamientos puramente racionales, con frecuencia sometidos al vaivén de la duda e incluso de la angustia. En efecto, el individuo, como ser particular, está enmarcado por lo que percibe como compromisos válidos y lo que considera como identificaciones particulares, pero los elementos identitarios son mucho más profundos y polivalentes, irracionales hemos dicho, que cualquier articulación que cada cual pueda hacer de ellos.

En segundo lugar, la desorientación identitaria se manifiesta como imposibilidad de contestar a la pregunta ¿quién soy?, considerándome interlocutor potencial en una sociedad de interlocutores. La identidad implica capacidad para contestarla, por sí mismo desde el lugar que corresponde, a partir del horizonte dentro del cual están las cosas y del que procede su significado. En este sentido, la identidad solicita fidelidad y su renuncia a ella implica advenimiento de crisis y discontinuidad biográfica, como veremos en el capítulo que dedicamos a la identidad narrativa. En consecuencia, la identidad puede entenderse como unidad de personalidad sentida por el individuo y reconocida por los otros, cuya interacción tiene mucho que ver en su construcción a través de su mirada, sus apreciaciones, por el lugar que nos otorgan y por compartir los mismos marcos de referencia.

Cabe aquí plantear el problema de si es posible la ruptura plena con marcos referenciales, puesto que el individuo debe orientarse a sí mismo en un espacio que existe independientemente del éxito o fracaso, así como de los apoyos que pueda encontrar en él. La cuestión pertenece a la clase de problemas ineludibles, es decir, inherentes a la acción humana, pero de difícil respuesta. Supondría, como diría Kant, saber quién es el hombre, lo cual no es una cuestión ni teórica ni trascendental, sino pragmática, esto es, útil para la vida pero dependiente de la propia acción, esto es, de lo que el hombre hace, puede y debe hacer de sí mismo, como adelantamos en la Introducción de nuestra tesis. Bien es cierto que la

acción y humana no es nunca por entero ajena a las conexiones e interacciones con las experiencias compartidas con los otros, salvo cuando el yo se disocia en la esquizofrenia.

Planteado el problema desde la copertenencia a una comunidad de hablantes, la identidad aparece como posibilidad de mantener la propia subjetividad como igualmente valiosa en la comunicación con los posibles interlocutores. Identificarse supone que yo pueda tomar la palabra al mismo nivel y con el mismo rango que tú. Por eso, recuerda M. Maceiras,⁴³ cada cual es yo entre otros yo, en cuanto que las funciones locutivas son alternativas: yo soy sujeto hasta que tú tomes la palabra, cuando nos intercambiamos funciones locutivas. Yo defino quién soy al determinar el sitio desde donde hablo en el espacio de sentido que configura la comunidad de hablantes. Con aquellos con los que entro en conversación establezco relaciones y funciones sociales, esenciales y definidoras la identidad de cada cual. En este contexto, el nombre por el cual me llaman es la condición para reconocer mi identidad. Pero mi nombre procede o me lo proporcionan mis primeros interlocutores. En contrapartida, perder el nombre en escenarios de guerra, campos de concentración, situaciones de tiranía y oprobio, etc., supone eliminar la identidad cualitativa, al quedar las personas degradadas al orden cuantitativo, reconocidas sólo por/con un número. Los números etiquetan a las personas como referencia seriada, pero no identifican su individualidad irrepetible.

Como corolarios podemos recapitular los dos siguientes.

1.- La identidad lleva implícita la pregunta por aquello que me singulariza y diferencia de los demás con los que guardo similitud en otros muchos aspectos o categorías de mi propio ser. Esto quiere decir que, por una parte, lo identitario diferencia y, por otra, aproxima a los otros, en cuanto que supone una actitud de comparación e incluso confrontación.

2.- La identidad tiene sentido, no sólo en relación a la persona singular, sino también a los grupos o comunidades. Debido a ello, hablamos de identidad popular, social, nacional, etc., que remite a la experiencia del “nosotros” en todos los campos de la interacción humana.

En los capítulos siguientes nos iremos adentrando en tipos de interacción comunicativa mediante los cuales se pueda ir refigurando un bosquejo de los diversos vectores que intervienen en la identidad personal y en las identidades colectivas.

⁴³ Maceiras, M. *Metamorfosis del Lenguaje*, Síntesis, Madrid, 2002.

CAPÍTULO II

LA BIOGRAFÍA COMO IDENTIDAD NARRATIVA

Si en el capítulo primero hemos analizado los presupuestos filosóficos que justifican una noción de identidad abierta y en el segundo nos aproximamos a lo que hemos llamado identidades biológica y de representación, en el presente capítulo atenderemos al problema que hemos dejado pendiente en este capítulo precedente: analizar la posible mediación entre la estabilidad e inmutabilidad del núcleo identitario biológico y la indudable variabilidad a la que está sometido el decurso temporal de la vida humana, que podemos compendiar en el concepto de representación. Eso supone encontrar la mediación conceptual y práctica por la que se supere la alternativa, más aún, la disyuntiva entre ambos extremos. Tal mediación la encontramos en la noción de identidad narrativa.

2.1.- Aproximación descriptiva al concepto de identidad narrativa.

Es claro que no tiene el mismo sentido hablar de la identidad de un ser humano lleno de vigor, como joven deportista, y de él mismo cuando ya su organismo y su espíritu han alcanzado los rasgos de anciano. Y la joven bella, llena de encantador atractivo, es la misma, pero con identidad profundamente afectada por el sucederse, no sólo del tiempo, sino de los avatares -gratos e ingratos- a los que no es ajena ninguna biografía. En efecto, no nos vemos afectado sólo por la diacronía temporal, sino por las vivencias, esto es, por las experiencias que han ido formando parte de nuestro yo. No cabe duda la persona es la misma a lo largo de su vida, e incluso puede tener de sí misma una percepción de continuidad, pero ¿es coherente atribuible la misma identidad? ¿Y podemos en la madurez o ya en la ancianidad ofrecer como "señas de identidad" las mismas que nos caracterizaban en juventud?

Tal situación no es aplicable sólo a los caracteres corporales y físicos, puesto que lo mismo y de manera más significativa, sucede en cuanto se refiere a categorías y valores morales, criterios sociales, formas de deseo y prácticas de vida, sin excluir esas relaciones con los demás e incluso las propias expectativas afectivas, estéticas y religiosas.

No cabe duda que los cambios impregnan el transcurrir de cada vida. Cambios dependientes de condiciones psicológicas y sociales de todo tipo, de interacciones con otras personas o experiencias significativas. Y, como hemos visto en el capítulo anterior, el ser humano está dotado de la capacidad para interiorizar todo cuanto le acontece, con profundos efectos en el desarrollo de su propia vida. Por eso nuestro modo de ser en el mundo se va modelando y va actuando al ritmo de aquello que no dejamos de incorporar e integrar integrando en su propia estructura narrativa.

Esto quiere decir que la identidad se despliega al ritmo en que cada vida se va comprendiendo como una secuencia de episodios que, en la diversidad de tiempos, se van integrando en una trama, análoga a la de cualquier narración. Trama narrativa en la que, como señala Charles Taylor,⁴⁴ el papel importante lo juega el propio sujeto, capaz de proceder a una valoración radical de situaciones y comportamientos, positiva o negativa, y que puede verse sometido a situaciones críticas cuando, con mayor o menor profundidad, se ve cuestionado el sentido de la trama narrativa de su vida. Las capacidades de revisión refieren al sujeto situaciones novedosas, de tal modo que es él quien debe tomar a su cargo la elaboración de su propia identidad, asumiendo su vida y ejercitando su autodeterminación para hacerse responsable de sí mismo. Y esto porque, como advierte Ortega y Gasset, el sucederse de cada vida se presenta más como un caos o selva, como confusión e incoherencia, de tal modo que cada cual está obligado imponer orden y forjar su propia interpretación del mundo, procurando encontrar un conjunto de convicciones que sirvan de base para orientar la existencia. Dichas convicciones serán las vías o caminos y éstos, según Ortega, no son otra cosa que ideas claras acerca del mundo y de las cosas del mundo, que pueden ser consideradas como los elementos matrices de la narración vital.⁴⁵

La identidad narrativa, por tanto, supone la elaboración de un orden que permita al ser humano fijar su lugar en relación con lo que sucede y con el propio lugar que le toca ocupar en el mundo, teniendo en cuenta que sus interacciones deben contar en primer lugar con sus semejantes humanos. Eso supone que la identidad personal tiene implicaciones en la de los demás, teniendo en cuenta y respetando diferencias, situaciones, roles, territorios. En fin, todo un caudal de representaciones simbólicas que cada cual está obligado a interpretar.⁴⁶

⁴⁴ Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós. pp.49-71.

⁴⁵ Ortega y Gasset, J. *Misión de la Universidad 1930*. (versión electrónica). Obras completas. Madrid: Alianza, Editorial. Revista de Occidente. Tomo IV.

⁴⁶ Gutiérrez Castañeda, G. (1996). *Sujetos democráticos e imaginarios sociales*. En R. Lanz et al (coord...) ¿Fin del sujeto? Mérida: Universidad de los Andes, Universidad Central de Venezuela. pp. 357-358.

De cuanto acabamos de decir se deduce que el problema de la identidad no es uno más, puesto que en él se ponen en juego las cuestiones de radical importancia antropológica y, en particular, éticas y todo cuanto tiene que ver con el sentido de la propia vida. La identidad personal, por tanto, es un sistema que se auto constituye como un sistema ordenado, diría Maturana, pero no de forma automática, sino mediante interacciones complejas consigo mismo y con la realidad.⁴⁷

2.1.1.- Identidad y coherencia vital.

Si se atiende bien a lo que acabamos de decir, debe concluirse que la identidad humana no es estática, sino una construcción y una representación activa, una tarea a alcanzar y no una obra ya acabada, como parecen platear los enfoques del racionalismo substancialista, particularmente de Descartes,⁴⁸ fuertemente asentada en la afirmación de un yo entendido como substancia autosuficiente, cuya identidad procede su propia naturaleza. Se infravalora así la relación con la experiencia y, por tanto, su integración "narrativa", en cuanto que el yo está dotado de todos los atributos para alcanzar la verdad y mantener su identidad. Se sustenta en la tarea de individualizarse y diferenciarse respecto al mundo. Cada acto de identificación o de individualización respecto a otro procede siempre de la elaboración y construcción de un significado asentado en la propia subjetividad. Tarea que comienza desde el inicio del desarrollo humano, cuyo símbolo es el nacimiento, jalonado por un proceso vital que otorga consecuencia a los acontecimientos, concordantes o discordantes, en fin, otorga coherencia a la experiencia, pero siempre a partir de la capacidad activa del sujeto.

Al ordenar en secuencias este conjunto de eventos combinados entre sí se llega a desarrollar una configuración unitaria y a través de ella se puede ver un mundo y participar en él, no de forma puramente analítica, ya que cada integración de eventos y acontecimientos conlleva una activación y participación del mundo emocional en cada sujeto, en absoluto neutra, sino marcada por la permanente dinámica de sentimientos y pasiones. Reintegrar a sí mismo los eventos es, en efecto, interiorizarlos y no sólo interpretarlos y en escenas significativas; es darles una trama narrativa.

⁴⁷ Maturana (1984). *El árbol del conocimiento*. Edit. Universitarias.

⁴⁸ Dada nuestra formación, más sociológica que filosófica, nuestras referencias al substancialismo del sujeto y a su concepto de identidad, a los cursos recibidos del profesor Dr. Juan Manuel Navarro Cordón, sobre identidad y libertad, y a los del profesor M. Manuel Maceiras sobre lenguaje e identidad. Hemos analizado la obra de Descartes, Reglas para la dirección del espíritu, Alianza, Madrid, 2003 (Ed. J. Manuel Navarro). De ella deduzco la gran confianza de Descartes en el poder del espíritu para "emitir juicios sólidos y verdaderos" (Regla I, p. 63.)

El modelo de pensamiento narrativo lo describe Bruner como el tipo de pensamiento más antiguo en la historia humana.⁴⁹ Mediante el pensamiento narrativo, contándose historias de uno mismo y a los otros, se va construyendo una trama mediante la cual las experiencias adquieren un significado y por este medio nuestras experiencias adquieren sentido. La construcción del significado surge de la narración del continuo actualizar la trama de nuestra historia, lo que constituye una actividad humana fundamental. McIntyre en su libro *Después de la Virtud (After Virtue)* usa la expresión narrativa de la vida cuando se refiere a esta trama que es la continuidad unitaria del sentido de uno mismo, a modo de historia coherente de uno mismo en la que cada cual es autor y personaje principal al mismo tiempo.⁵⁰ Aunque más tarde volveremos sobre sus ideas, adelantemos aquí que para Ricoeur, ese personaje que es cada persona, va cambiando de acuerdo con lo que va ocurriendo en su historia, pero no por eso dejará de ser la misma persona: no será lo mismo, pero seguirá siendo el mismo.

Cualquier evento puede influir profundamente en el modo de vida, en los proyectos y expectativas, etc. y continuará siendo perturbador hasta que logre ser integrado en la historia de su propia vida. De este modo, dirá Ricoeur, “lo casual se vuelve destino”. Desde este punto de vista adquiere sentido muy aplicable a cada uno y a la experiencia de todos los días, la formulación de Dilthey cuando hablaba de la *Zusammenhang des Lebens*, de conexión de la vida, o continuidad vital, para señalar que la diversidad y heterogeneidad de vivencias adquieren sentido cuando se integran en dicha conexión.⁵¹

Cundo no se produce la integración procesual de alguna vivencia, ésta se va a transformar en síntoma psicopatológico. La no asimilación de una experiencia, por ejemplo, una situación traumática o la decepción por una situación adversa, dispara un episodio de discontinuidad y quiebra que provoca rechazo que con imprevisibles reacciones depresivas severas. En el enfoque de la psicopatología se observa cómo perturbaciones en la continuidad de la trama narrativa implican situaciones que afectan y producen perturbaciones emocionales que permanecen sin ser integradas a la historia de vida del sujeto.

2.1.2.- La trama: integración de la diversidad.

⁴⁹ Bruner, J. (1988). *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona: Gedisa. El pensamiento proporcional y narrativo provee de dos maneras diferentes de generar y dar sentido lingüístico al nivel emotivo-inmediato en curso (yo sujeto). p. 27.

⁵⁰ McIntyre (1981). *A study in moral theory*, Notre Dame (Ind). University of Notre Dame. Press-1981. Citado en Sí mismo como otro. Cap. VI. El sí y la identidad narrativa. p. 139-155 y Cap. VII El sí y la intencionalidad ética. p. 138-199.

⁵¹ Maceiras, M., (2002) *Metamorfosis del lenguaje*, Síntesis, Madrid. p. 192.

Para aproximarnos más explícitamente a la identidad entendida narrativamente, la obra de Paul Ricoeur la que ofrece una conceptualización más razonada y sugerente.

Ricoeur parte del principio de que el lenguaje es la vía más explícita y la mediación más ilustrativa para adentrarse en el conocimiento antropológico. ¿Qué lenguaje?, podemos preguntarnos, para responder sin vacilación que para Ricoeur es el lenguaje narrativo, esto es, le histórica en cuanto texto que relata y las narraciones de ficción, fundamentalmente la novela.⁵²

Ambos géneros, la historia y la narración ficticia, están compuestos por diversidad de personajes, por multiplicidad de tiempos (antes, ahora, después) e impregnada por una infinidad heterogénea de episodios. Ahora bien, todo esa diversidad adquiere unidad precisamente por la trama, esto es, por el hilo que ata todos esos cabos o la cadena que engarza la pluralidad de eslabones (tiempos, personajes, episodios diversos). La trama confiere unidad a la diversidad y tiene la facultad de hacer presente lo ya pasado y no menos los proyectos futuros. De este modo, ser capaz de seguir una trama es comprender en unidad la diacronía, la multiplicidad y la diversidad, sin privilegio para ningún tiempo, puesto que es precisamente la diversidad de momentos lo que constituye la esencia de la narración.

Aplicando estas premisas al problema de la identidad, la comprensión de la trama narrativa en cuanto unificadora de la diversidad de tiempos y personajes, es el mejor medio para hacer comprensible la identidad propiamente humana. De este modo, la comprensión de sí mismo como ser real, viene facilitada por la capacidad para comprender la disposición unificadora de la narración literaria. En efecto, cada vida es una secuencia de tiempos, en la que el pasado sigue contando y pesando en el presente. A su vez, el presente no está nunca desvinculado del pasado ni es ajeno al futuro que queda pendiente de la iniciativa del presente. Y esto tanto en nuestra vida psicológica, moral, social y cotidiana, de tal modo que hoy somos por lo que fuimos y seremos por lo que somos en el presente. En fin, podemos confirmar que nuestra identidad es narrativa, de lo que derivan varios supuestos.

En primer lugar, el tiempo propiamente humano no coincide con el del calendario o tiempo cosmológico, entendido éste como discurrir entre lo que fue, lo que es y lo que será. A su vez, el futuro del tiempo cósmico no existe y no podemos hablar de él ni plantearnos su representación. El tiempo humano, por el contrario, es aquél en el que nuestros días ya vividos cuentan en nuestra actualidad y ésta tiene sentido como porvenir, de tal modo que el tiempo futuro propiamente humano es actual y tiene

⁵² Las obras específicamente más consultadas de Ricoeur que, como se verá por las citas, nos sirven de referencia son: *Tiempo y Narración*, Siglo XXI, México, Vol., I, II y III, 1995, 1996., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

entidad en nuestro presente a través de nuestra iniciativa, de nuestra expectativa, proyectos, etc. Nadie vive, en efecto, el día a día de modo tan radical que no piense en el mañana y lo que será el porvenir. Ricoeur concluirá, en consecuencia, que el tiempo verdaderamente humano es el "narrativo", esto es, aquél que integra en cada momento la totalidad de la temporalidad de una vida.

En segundo lugar, la identidad propiamente humana no queda vinculada a un tiempo determinado: no nos identificamos por nuestro pasado, pero tampoco y solamente por nuestro presente, ni por nuestro futuro. "Somos" la unidad de toda esa diversidad, de tal modo que tenemos que ver hoy con nuestra infancia y también con nuestros proyectos todavía no existentes. En consecuencia, si hablamos en nombre propio y nos reconocemos como un "yo" con identidad, tal afirmación lleva implícito el reconocimiento de que somos "el mismo" sujeto que sustenta la diversidad de momentos de nuestra vida, pero no somos "lo mismo", porque los cambios que hemos experimentado a lo largo de nuestros días son evidentes. Esto quiere decir que la identidad propiamente humana no es "identidad ídem", reconocida simplemente como "identidad o mismidad", sino "identidad ipse", esto es, "ipseidad o identidad narrativa, en cuando que siendo el mismo ser no somos realmente idénticos, lo mismo, en cada una de las etapas de la vida.

El "ídem" usado indistintamente para cosas y personas, en latín expresa lo que no cambia. El "ipse", sin embargo, se usa sólo para personas y viene a poner en evidencia dos categorías fundamentales de la condición humana. Por una parte, el pronombre "ipse" (sí mismo), tiene sentido reflexivo por relación a los demás pronombres personales: al "él" y al "tú", mediante los cuales cada cual adquiere conciencia de su ipseidad. Por eso decimos "soy yo mismo", "cada cual quiere ser sí mismo"..., para expresar su diferencia respecto a los demás. Esto quiere decir que nadie es "ipse" o tiene "ipseidad", sólo por sí mismo, sino que la adquiere por relación a los otros. El ipse, en consecuencia, es la síntesis de la interacción. En segundo lugar, la ipseidad diferencia el modo de ser de la identidad humana, en cuanto que expresa su posibilidad de permanencia sin ser cada día un nuevo ser. Decimos, en consecuencia, que somos el mismo, admitiendo con eso que, a diferencia de todos los demás seres, podemos cambiar sin dejar de ser nosotros mismos, sin perder ipseidad.

Se ofrece así una mediación que hace frente al dilema entre la permanencia y el cambio: los humanos no somos seres de ficción asociados a una unidad que no tenga en cuenta los cambios, ni consistimos sólo en los cambios, sin substrato de permanencia, que sería lo mismo que afirmar que

somos nadie. La "identidad narrativa" se sustrae a este dilema porque asociada al individuo al decurso narrativo de su vida, a la concurren estabilidad y mutaciones, cambios.

Este concepto de identidad es tanto aplicable a individuos como a comunidades. Se puede en efecto hablar de ipseidad de pueblos y comunidades, en cuanto que éstos se constituyen en su identidad mediante la recepción e integración en la historia actual de los "relatos", esto es, de las acciones y tiempos del pasado. En este sentido la identidad de un pueblo no es independiente de todo aquello que tuvo efectividad en su pasado y, no menos, de sus proyectos futuros. Dicho de otro modo, la identidad colectiva, con más razones que la individual, aparece siempre como "narrativa".

Reiterando en parte lo expuesto, parece conveniente una mayor aclaración de los conceptos anteriores. En primer lugar, con matices más metodológicos, la identidad narrativa supone extraer todas las consecuencias de la aceptación del lenguaje como hilo conductor de la deducción trascendental de la conciencia. O, dicho de otro modo, implica tomar al lenguaje como el medio que abre a la comprensión de ámbitos de la subjetividad humana que permanecerían menos o nada conocidos si prescindimos del lenguaje. En efecto, por las narraciones que nos presentan los textos, percibimos hasta qué punto los tiempos y personajes se entrelazan de tal modo que nadie puede atribuirse una "identidad" sin atender a cómo se va contando, narrando, su propia historia. Por eso la competencia para seguir una narración y su trama es la condición que prefigura la comprensión que el hombre adquiere de sí mismo, cómo ser vinculado al decurso o "éxtasis" del pasado, presente, futuro y a la diversidad de estados a los que está sometida su existencia. La comprensión ontológica del hombre como un "sí mismo" unitario a pesar de las consecuencias temporales sucesivas y de la heterogeneidad de los fenómenos que van a lo largo de una vida. Se hace más comprensible la disyuntiva entre el substancialismo del yo que afirma su unidad ontológica a lo largo de su vida y el fenomenismo que lo interpreta como una secuencia de fenómenos o manifestaciones no unificables substancialmente. Estas alternativas en Descartes se acentúan en Hume y Kant para llegar hasta las filosofías contemporáneas.

En segundo lugar, con más calado ontológico si cabe, cualquier reflexión antropológica no puede hablarse de historia sin acciones o hechos, ni de narraciones sin personajes que actúan y despliegan en el tiempo sus conductas. Esto quiere decir que las historias van siempre ligadas a hechos realizados por alguien. Y la identidad supondrá que alguien los asuma como propios y en toda su continuidad, sin excluir los que considere menos afortunados. La identidad supone hacerse cargo por entero de la

secuencia temporal de las acciones, asumiéndolas como algo inherente a sí mismo. Por eso hablamos de "identidad narrativa", tal como señala Ricoeur:

"El término "Identidad" es tomado aquí en el sentido de una categoría de la práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho la acción?, ¿quién es su agente, su autor? Hemos respondido a esa pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero, ¿Cuál es el soporte de la permanencia del nombre propio? ¿Qué justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta sólo puede ser narrativa. Responder a la pregunta "quién", como lo había hecho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de su vida. La historia narrada dice el quién de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa".⁵³

En estas palabras de Ricoeur se sintetiza todo el problema de la identidad. La misma idea había sido señalada por la gran pensadora Hannah Arendt, una de cuyas ideas vertebrales, reiterada en una de sus obras más notables, *La condición humana*, insiste en que el ser humano se constituye como históricamente real y, por tanto, con identidad definida, a través de la acción y el discurso, que son categorías ontológicas fundamentales, de tal modo que la identidad queda ligada a la unión indisoluble de ambos.⁵⁴ Acción, que es bien inteligible lo que quiere decir; discurso, que viene a expresar la capacidad comunicativa y persuasiva del lenguaje. Esto quiere decir que sin la acción, sin contar con sus actos, y sin discurso, sin su palabra, se hace imposible definir la identidad de nadie. Pero, además, acción y discurso no tendrían sentido alguno si no son interpretados como interacciones: toda obra, en efecto, supone por sí misma una dimensión de relación hacia los demás; y todo discurso carecería de sentido desposeído de los propósitos de la interacción.

A partir de estos supuestos, la identidad configurada como trama narrativa, aparece como noción mediadora entre la diversidad de tiempos y situaciones por los que se va desplegando la diacronía de una vida, y su necesaria comprensión como existencia unitaria, puesto que un mismo yo es el de la infancia, el de la juventud y el del declinar de la edad. Por eso ella da respuesta cabal a la pregunta por "¿quién?" es una persona, sin declinar la presencia de ninguno de sus días. Esta pregunta asumida como condición para dar cuenta de cada sujeto, atraviesa la hermenéutica del sí mismo, de lo que cada uno es

⁵³ Ricoeur, P., *Tiempo y Narración*, III, o.c., p. 997.

⁵⁴ Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 39-40.

recapitulando toda su diacronía. Por esto mismo, la identidad narrativa es mediación epistemológica que describe el panorama de una vida y narra sus peripecias, que llevan implícita una primera pregunta: la que se interroga por el sujeto de la narración, esto es, por ¿quién narra? Pero narrar, no sólo implica designar a quien ha hecho algo, sino localizar "lo que" narra: lo que hizo, por qué y cómo lo hizo, desplegándose en el tiempo, con una serie de preguntas cuya respuesta supone interpretar las acciones y los hechos, como si de relatos se tratase, puesto que en todos ellos interviene, no sólo el autor, sino todas las demás circunstancias que implican (motivos, tiempos, personajes, acontecimientos, etc.).

Por tanto, responder a la pregunta que se interroga por "quien narra" y por "lo que se narra", pueden ser adecuadamente contestadas en la medida en que un vida sea comprendida como trama con unidad de sentido en la que se entrelazan la acción del sujeto protagonista con el complejo de motivaciones, personas, situaciones, episodios, tiempos, etc. que van entrando a formar parte de su proyecto vital. Por tanto, lo que Maturana llama capacidad autopoietica, no es una construcción en el vacío, sino un tejido, una trama, de vivencias entrelazada por todo lo que lleva implícito la vida del ser humano entendido como ser en el mundo, en la historia y en permanente interacción con los demás.

2.2.- Ampliación y derivaciones de la concepción narrativa.

Las tendencias hacia las interpretaciones narrativas en la filosofía contemporánea se pueden rastrear desde muchos caminos diferentes, dependiendo el área que se desea adoptar. Reconociendo la importancia y la implicación para abordar los problemas de las ciencias humanas, se ve esta tendencia en la aceptación de confluencias de ciertas orientaciones filosóficas contemporáneas, en torno a lo que genéricamente se conoce como hermenéutica⁵⁵ fundamentalmente a partir del concepto de "ser-en-el-mundo" (Dasein), introducido por Heidegger, para expresar que el hombre, antes que sujeto del conocimiento o responsable de acciones, es un ser que contribuye a formar el mundo. Y, si sacamos las consecuencias, debemos concluir que puede ser influenciado, modificado y reformado por el mundo,

⁵⁵ Madison, G.B. (1990). *The hermeneutics of postmodernity*. Indiana University Press. Lectura que implica la aceptación de la confluencia de ciertas filosofías contemporáneas

esto es, por el conjunto de seres, intramundanos, como él.⁵⁶ A partir de él se radicaliza la importancia de todo cuanto circunscribe la existencia humana como tal, y la vida concreta de cada ser humano en particular. Podemos decir que el adagio latino "nada humano me es ajeno", podría hacerse más objetivo a partir de Heidegger afirmando que "nada mundano me es ajeno", lo que revista especial importancia en nuestro estudio de los deambulantes.

Nos parece evidente la importancia de la identidad entendida como narrativa en relación con la interpretación de las diversas formas de vida que constatamos en nuestras sociedades. Al fin y al cabo, sin que sean necesarias muchas pruebas para confirmarlo, cada vida, aunque no coincida con lo que postula Lyotard,⁵⁷ va siendo la construcción de una trama narrativa, mediante la cual se va otorgando sentido a sí misma. Ella es un proceso inmerso en la propia construcción cultural, una narración por la que vamos dando significación a la experiencia. La narración es el modo cultural de generar sentido y cohesión para la vida en grupo. Brunner lo pone también en evidencia cuando escribe: "Vivimos en un mar de historias y como el pez que es el último en descubrir el agua, nosotros también poseemos nuestras dificultades, captando cómo es nadar en historias. No es que nos falte competencia en crear nuestras construcciones narrativas de la realidad, lejos de esto somos a lo menos, demasiado expertos. Nuestro problema es coger conciencia de algo que hacemos de una manera demasiado fácil, automática, es decir, el antiguo problema de la toma de conciencia".⁵⁸

Aplicándolo esto a nuestro caso, cada cual vive en su mundo, tiene su historia y solo él entiende su significado mediante la serie de episodios que han configurado su estado actual. Explicar y entender este significado será factible acogiéndonos a la mentalidad que sugiere la narratividad. En el deseo de rescatar una identidad perdida, la narración sugiere tener en cuenta las dimensiones comunicativas y de diálogo, más específicamente las interacciones intersubjetivas que modulan el ser de las personas a través de sus vidas.

Por eso parece pertinente recordar a Gadamer, para quien la construcción del propio mundo posible, se realiza a través del diálogo concebido como coparticipación con la tradición a la que pertenecemos, que prejuzga de algún modo el sentido actual de nuestra historia y de nuestras vidas, si

⁵⁶ Navarro Cordón, J.M. y Rodríguez, R. (coomp.), *Heidegger o el final de la Filosofía*, Universidad Complutense, 1993. R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid, 1987. Para nuestra información sobre Heidegger, hemos recurrido a estas obras, cuyos autores he podido también tener como profesores.

⁵⁷ Lyotard, F. (1990). *La condición postmoderna*. Edit. Crítica.

⁵⁸ Brunner, J. (1997). *La educación puerta de la cultura*. Madrid: Visor. p. 23-53.

bien solicita nuestra colaboración. Pero la tradición nos condiciona en cuanto que nos precede y supera, como las reglas del juego, en cierto modo son superiores a la habilidad de los propios jugadores, sin que lleguen a limitarla. Gadamer explica que una de las experiencias más esenciales que una persona puede hacer es que otro le vaya conociendo mejor. Pero esto significa que hemos de tomar en serio el encuentro con el otro porque siempre hay algo en lo que no teníamos razón ni la tenemos. Por el encuentro con el otro superamos la estrechez de nuestro saber corriente de las cosas, se abre un nuevo horizonte hacia lo desconocido.⁵⁹ La reestructuración de la experiencia de vida como trama narrativa, con los caracteres que posee una historia de ficción, hace comprensible la relación del yo consigo mismo, pero también su pérdida de identidad, en dependencia de las circunstancias sociales y culturales que le puedan acontecer.

2.2.1.- Estabilidad permanente e innovación incesante.

De cuanto llevamos dicho puede deducirse que la "narratividad" es impensable sin trama y ésta lleva implícita, con la unificación de lo diverso, reconocer que lo ya acontecido sigue siendo actual porque sin él no sería comprensible el sentido de la narración. En fin, que lo pasado sigue durando, porque la trama otorga estabilidad y permanencia a lo ya sucedido. Cada hecho o momento sucedido, adquiere estabilidad en forma de sucesión engarzada por la trama, y aparece dotado de carácter durable y, por tanto, alejado de su condición de puramente pasado, "sucedido". Pero esta interpretación, aplicada fundamentalmente a existencia y a la vida de los seres humanos, tienen notables y muy autorizados contradictores, de los que citaremos sólo dos de los más significativos.

Según la mentalidad de Nietzsche, en primer lugar, presentar la vida humana en forma de narración es una manera de falsearla, puesto que ella se compone de acciones discretas sin que podamos entenderla como un proceso de coherencias, de tal modo que el que cuenta la historia lo que hace es imponer desde afuera retrospectivamente a los acontecimientos vividos un orden que no tenían cuando acontecieron o se vivieron.

Así parece que debe ser entendido el sentido último de su filosofía, puesto que su alegato a favor de la necesidad de transmutar los viejos valores para introducir "nuevos valores", no es un tarea que pueda llevar a cabo el león, símbolo del conquistador y del renovador, frente al que camello que carga con los antiguos, símbolo del conformismo. Es el niño, símbolo de la inocencia innovadora y de la renovada creación quien está llamado a generar un mundo de nuevos valores. Pero eso supone, en el

⁵⁹ Dutt, C. (1993). *En conversaciones con Hans George Gadamer*. Tecnos. p. 44.

fondo, la negación de una concepción narrativa, esto es, recapitulatoria de la vida, a favor de una interpretación que la entiende como creatividad siempre renovada, lo que no deja de contrastar con un cierto sentido de la identidad. Así parece deducirse de sus bellas palabras: "Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un movimiento, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo. Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño".⁶⁰

La actividad lúdica del niño, además de símbolo innovador y transformador, lleva implícita la permanente negación de identidades porque en su juego nada aparece con entidad propia y definida: la caja se trueca en barco, la escoba en caballo, incluso las personas adquieren figuras y significaciones distintas, según los momentos de la fluidez emotiva del niño.

Sartre podría ser otro representante de una profunda quiebra en el concepto de las concepciones narrativas de la existencia. Desde las primeras líneas de su obra *El ser y la nada*, advierte: "El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable reduciendo el existente a la serie de apariciones que lo manifiestan. Con ello se ha tentado suprimir un cierto número de dualismos que perturbaban a la filosofía y reemplazarlos por un monismo del fenómeno".⁶¹

¿Qué deducimos de estas palabras? Para nuestro propósito, la convicción de que el discurso sobre la identidad está falto de sentido, porque sólo podemos reconocer lo que se da en cada momento, lo que aparece y es verificable en cada tiempo, que impide plantear el problema de la "cohesión de la vida", puesto que cada aparición, cada fenómeno debe ser valorado por sí mismo. No en vano continúa Sartre: "La apariencia remite a la serie total de apariencias y no a algo real oculto que habría drenado para él todo el ser del existente" (Ibíd.).

O sea que, si concluimos con Sartre, el "sí mismo" no puede ser invocado como la condición de la continuidad de la trama vital, porque no hay ningún "sí mismo", detrás de cada una de las manifestaciones humanas. Coincidiendo con Nietzsche, Sartre dirá que debemos evitar "la ilusión de los

⁶⁰ Nietzsche, F., *Así habló Zaratrustra*, Alianza, Madrid, 1979, pp. 51.

⁶¹ Sartre, J.P., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943. P. 11.

mundos ocultos", lo que, aplicado al campo de la identidad, invita a no plantear el problema de saber en qué consista.

Confirmando el valor de la narratividad, Ricoeur discute el concepto mismo de identidad narrativa con el que considera representante de la postura más contraria, con Derek Parfit, sobre todo en su libro *Reasons and Persons* (Oxford Univ. Press, 1986). Parfit plantea el problema de la identidad en el plano de las creencias, fundamentalmente basado en una "ontología del acontecimiento", esto es, dejando en segundo plano la pregunta por la identidad como referencia básica de lo que va aconteciendo, para fijar la atención en lo que acontece.⁶² De ahí su convicción: "personal identity in not what matters", la identidad personal no es lo que importa (Ibíd. p. 255). De este modo, su conclusión conduce a que debemos preocuparnos menos por tal problema y por lo que somos y más por nuestras experiencias, porque éstas son más importantes que las personas que las tienen. No se trata de considerar los diversos momentos de nuestra vida, ni tanto saber si nuestra infancia, nuestra juventud o nuestra muerte, pertenecen o no a lo que identificamos como la misma vida, cuanto de considerar tales experiencias en sí mismas. Ello supone dar menos importancia a las vidas, a la nuestra y a la de los demás, para atender cada cual a ir haciendo de la suya una obra de arte sin plantearse los problemas de la identidad diferenciadora.

Ricoeur advierte que, sin duda, la ipseidad como identidad narrativa, supone un cierto desasimiento de sí mismo, pero eso no puede impedir proponerse el problema de la propia identidad, toda vez que si ésta se difumina y sólo perdura la atención a las experiencias, corremos todos los riesgos de difuminar igualmente la identidad de los demás y, por este camino, eliminar también su valor e incluso el de la misma humanidad. Lo cual supondría un deslizamiento moral que conduciría a la despreocupación por las personas con las que entramos en interacción. Y lo mismo podría decirse en todas las demás circunstancias en que nos comunicamos con otros.

2.2.2. - Tiempo del mundo, tiempo del alma, tiempo narrativo.

No cabe duda que acogerse al concepto de "identidad narrativa", supone traer a primer plano todos los problemas referentes al tiempo, toda vez que la vida de la persona se despliega en el transcurso temporal del antes, el ahora y el después, articulados sin embargo en la unidad de continuidad que nos permite hablar de identidad, viniendo el tiempo a ser su condición de posibilidad. Por eso Ricoeur retoma

⁶² Parfait, D. (1986). *Reason and Persons*. Oxford University Press. p. 255.

con gran amplitud la problemática del tiempo en cuanto indisociable de su concepto de "identidad narrativa" o ipseidad.

Situándose con claridad ante la aporía de explicar lo que es el tiempo, o "aporética de la temporalidad", Ricoeur recorre con amplitud las llamadas concepciones cosmológicas y fenomenológicas del tiempo o, lo que es lo mismo, se aproxima a las dos vertientes desde las que puede ser apreciado: como tiempo como realidad del mundo y el tiempo como estado del alma.

La concepción cosmológica, de Aristóteles a Newton, se vincula tiempo y movimiento, sin que ambos se confundan. De este modo, no podemos hablar de tiempo sin movimiento, pero los dos no son la misma cosa. Si seguimos el contexto de la Física (218 b 21 - 219 a 10) aristotélica, el cambio o movimiento está siempre asociado al ser o cosa que cambia, o sea, queda determinado por la realidad movida, mientras que el tiempo no tiene localización posible, está en todas partes y es aplicable a cualquier realidad. A su vez, el cambio puede ser más o menos rápido, pero el tiempo no tiene velocidad. Si seguimos el argumento, reconocemos también que el tiempo aparece no como constatación del movimiento, sino como medida de su sucesión, esto es, la percepción de su propio desarrollo como antes y después. De ahí la célebre definición aristotélica: "Esto es el tiempo: el número del movimiento según el antes y el después" (Ibíd., 219 b 2). Esto quiere decir que, siendo algo ligado al movimiento, además de no identificarse con él, queda pendiente de quien lo percibe, del que aprecia el "antes y el después", de quien mide y distingue los intervalos. Se hace así evidente la dificultad, incluso aporía, de definir el tiempo en cuanto que, si por una parte está ligado a la cosa que se mueve, esto es, al mundo real, por otra no es percibido sino por el pensamiento, la conciencia, en fin, un sujeto que es quien mide y puede apreciar, con lo cual el tiempo parece pertenecer más a la conciencia que del mundo real. Este aspecto subjetivo es lo que pone de manifiesto San Agustín.

Considerar el tiempo como realidad de la conciencia, es lo que Ricoeur llama "concepción fenomenológica", que atribuye en primer lugar a San Agustín. Dejando de momento la discusión con Ricoeur, si vamos a las Confesiones, el problema del tiempo subyace a todo el libro XI, dedicado al comentario/meditación sobre el origen de la creación. Siendo el tiempo el motivo de fondo de todo el libro, el capítulo 14 lleva por título "¿Qué es el tiempo?", para dejar constancia de la imposibilidad de su definición con la reiterada, pero no por eso menos acertada expresión: "Qué es, pues, el tiempo. Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo al que me pregunta, no lo sé; pero sin vacilación afirmo saber,

que si nada pasase, no habría tiempo pasado; si nada hubiera de venir, no habría tiempo futuro; y si nada hubiese, no habría tiempo presente".⁶³

Como es apreciable, San Agustín vincula también el tiempo a las cosas que transcurren o pasan, pero sin asimilarlo a esas cosas, de tal modo que el capítulo 23 es otra bellísima secuencia en que vuelve la duda sobre su deseo de "saber la esencia, la naturaleza del tiempo con que medimos los movimientos de los cuerpos", para concluir que no es el movimiento de los cuerpos, pero no porque la razón lo muestre o demuestre, sino por una cierta intuición o visión no demostrable, que le hace concluir: "Veo, pues, que el tiempo es una cierta distensión. Pero ¿lo veo en realidad, o sólo me parece que lo veo? (Ibíd., p. 310).

La distensión es un movimiento del alma, un ponerse en tensión, especie de capacidad de ampliarse, extenderse o autodesplegarse a sí misma, que se convierte en la posibilidad misma de medir el tiempo, mejor sería decir, que es la disposición anímica que lo configura. El alma para San Agustín es la responsable de todas las capacidades humanas, del deseo de felicidad al de verdad y, por tanto, también de cualquier percepción sensible o intelectual. Cuando se acerca al conocimiento de una cosa o de una ciencia, lo hace por la atención, que es una especie de recogimiento sobre sí misma, para tocar a las cosas con la mente. A su vez, por la memoria el alma retiene lo visto y conocido y por la expectación mira, como a un horizonte, hacia el porvenir. Si se consideran las tres disposiciones en conjunto, la distensión los presupone porque por ellos se introduce la posibilidad de expansión, de extenderse, si se piensa que la atención fija el presente, la memoria retiene el pasado y la expectación no hace incoherente esperar un porvenir. La distensión, pues, parece coincidir con el movimiento mismo del alma ejerciendo la capacidad de distinguir lo breve y lo largo, lo anterior y lo posterior, lo quieto y lo móvil. Lo que equivale a la disposición para temporalizar. De ahí que confiese un poco más adelante: "Por eso me ha parecido a mí que el tiempo no es otra cosa que una distensión; pero ¿de qué? No lo sé, pero maravilla será, si no es de la misma alma" (Ibíd., p. 313).

La distensión, pues, es una situación, un estado o capacidad del alma que, si bien se produce en relación con las cosas que se miden y aprecian, no está en ellas sino en la acción misma originaria por la que todo eso se aprecia. Por eso San Agustín deberá concluir que la expectativa y la memoria, movimientos igualmente del alma, se convierten en principio de la medida del tiempo. De este modo, la espera se abrevia cuando lo esperado se acerca, y la memoria se alarga cuando lo que recordamos se aleja. Lo cual no nos desvela ni explica lo que el tiempo es en sí mismo, "la esencia del tiempo", como

⁶³ San Agustín, *Confesiones*, Ap. de la Prensa, Madrid, 1951, p. 300.

decía más arriba, pero nos aproxima a su causa y, por tanto, a aquello que puede hacérselo comprender como una de las experiencias humanas más profundas. De ahí la gravedad, vacilante pero no menos sugerente, de sus palabras: "En ti, alma mía, mido los tiempos. No me quieras trastornar lo que es; no te quieras trastornar con el tropel de tus impresiones. En ti, digo, mido yo el tiempo. La impresión que las cosas al pasar hacen en ti, y que, cuando ellas han pasado, permanece, esta misma es la que yo mido presente, no las cosas que pasaron y la produjeron; es la que mido cuando mido el tiempo. Luego, o ella misma es el tiempo, o no mido el tiempo" (Ibíd., p. 315).

En consecuencia, no es el tropel de las impresiones en el alma, sino la vivencia anímica o interior de ellas, esto es, lo que el alma experimenta asociado a la impresión, sin confusión entre impresión recibida y la distensión del alma que lleva aneja. De este modo San Agustín, si bien no disocia el tiempo de la impresión que se origina en el mundo, protege al tiempo como algo propio del alma y, por tanto, no patrimonio del mundo o de la cosmología.

Volviendo a Ricoeur, estas dos visiones del tiempo tan ilustrativas, cada una oculta una cara o cualidad del tiempo. Más todavía: la cosmológica obscurece a la fenomenológica y viceversa. Y esto porque el tiempo como media del movimiento o dinamismo aristotélico, oculta la dimensión de unidad que, en la percepción de los seres humanos, guardan el pasado con el presente y la relación de éste con el futuro. A su vez, la distensión del alma agustiniana, no parece que puede justificar el carácter "extensional" del tiempo, esto es, la percepción de su durabilidad y permanencia. De ahí el propósito de fondo, asociado a la identidad narrativa, para poner de manifiesto que es por el lenguaje narrativo, como hemos recordado, por donde se abre paso otra visión del tiempo, la del tiempo verdaderamente humano, derivada de la capacidad de interiorización de lo que realmente sucede cuando comprendemos la trama de una narración, en la que el antes, ahora y después, así como la diversidad de roles, situaciones, etc. adquieren sentido unificado. Del mismo modo "el tiempo humano" es aquél por el que el lector se percibe a sí mismo como realidad única, pero sólo comprensible por la secuencia de momentos, diversidad de situaciones y heterogeneidad de compromisos, roles, vivencias, etc. Es este el sentido óntico, esto es, constitutivo de identidad real, asociado a la refiguración del tiempo por la narración. Es la confianza de Ricoeur en las capacidades del lenguaje para conocer y, en cierto modo producir realidad, frente a las limitaciones de la propia reflexión racional. Por eso, pensando en Aristóteles y San Agustín, dirá: "Nuestro empeño será mostrar cómo la poética de la narración contribuye a unir lo que la especulación

desune. Nuestra poética de la narración necesita tanto la complicidad como el contraste entre la conciencia interna del tiempo y la sucesión objetiva".⁶⁴

Esto quiere decir que en la narración se asocia el tiempo como "conciencia interna" que nos lleva a San Agustín y como "sucesión objetiva", esto es, medida del movimiento de las cosas, que nos lleva hasta Aristóteles. Este tiempo de la narración, puede llamarse "tercer tiempo", en cuanto que en él se entrecruzan los elementos mundanos reales (hechos, cosas, personajes, en fin, mundo) y la manera de vincularlos (conciencia, memoria, vivencia, en fin, el alma).

2.2.3.- Concordancia y discordancia en la trama.

Si continuamos por nuestra cuenta la reflexión anterior, podemos decir que el problema de la identidad consiste en articular las diversas modulaciones del tiempo, para asumirlo como tiempo vivido. La temporalidad originaria o existencial, un tiempo que requiere un presente, que dura, capaz de unir un pasado y futuro; un tiempo vulgar, tiempo asociado a la vida de todos los días, es decir, sin presente, compuesto de instantes sucesivos que pasan. La experiencia cotidiana del tiempo queda prisionera así de cierta disonancia que separa el tiempo vivido de manera existencial, como totalidad que incluye la muerte, y el tiempo cósmico donde los instantes se suceden sin fin.

La inmensidad regular del tiempo golpea frontalmente nuestro sentir de la brevedad de nuestra vida que, sin embargo, es la que va teniendo sentido para cada ser humano. Una de las verdaderas paradojas de la identidad es que la duración de nuestras vidas es insignificante y, sin embargo, ese breve lapso de tiempo es donde aparecemos en la escena del mundo. Por eso lo que más aproxime a su comprensión sea, como apunta Ricoeur, vivir de acuerdo a un sentido narrativo de la vida, mediador entre el sentido cosmológico y fenomenológico del tiempo.

El tiempo humano, vivido como narrativo, facilita una noción del presente que se diferencia cualitativamente del pasado y el futuro, en cuanto que queda ligado a la práctica, a la iniciativa diaria, a las interacciones ancladas en referencias objetivas, a recursos de conexión a través del lenguaje, de las instituciones que son las que permiten relacionar nuestra experiencia personal del tiempo, en cierto modo subjetiva e intransferible, al tiempo de los otros y al tiempo del mundo en que vivimos. Por eso el calendario se constituye en una institución que socializa el tiempo de nuestras experiencias íntimas,

⁶⁴ Ricoeur, *Tiempo y Narración* III, o.c. p. 661.

dándoles posición en una escala lineal, segmentada y medible en proximidad a los fenómenos físicos, que ocurren en la historia de un individuo.

A su vez, asociada la identidad al tiempo de la narración, permite vincular la temporalidad vital a la de la construcción de la trama, que se caracteriza por ser dinámica e interactiva, concurrencia entre una existencia de concordancias y la admisión de discordancias que, hasta el final del relato, ponen permanentemente en peligro la identidad. La concordancia, entendida como principio de orden por Aristóteles, vela o protege la “disposición de hechos”, y las discordancia se entienden como trastocamientos de fortuna, derivados de los acontecimientos más o menos inesperados, que hacen de la trama una transformación regulada por un hilo que va desde el principio al fin, siempre en situación de continuidad o naufragio. Nada más próximo, en efecto, a la incoherencia de una vida, cuya lógica un acontecimiento fortuito puede arruinar su sentido de principio al fin.

La configuración narrativa, entendida como el arte que media entre concordancia y discordancia, está bien ejemplificada por Aristóteles, al que Ricoeur sigue; no menos por la tragedia griega y en menor grado la epopeya, en las que se presenta la composición narrativa mediante la síntesis de lo heterogéneo. A su vez, en la narración el personaje y la acción individual parecen subordinarse a la trama resultante, adquiriendo por su mediación unidad de caracteres, articulación interna y de totalidad, conferidos por la trama en donde el personaje conserva a lo largo de la historia una identidad correlativa a la historia misma.

La diversidad de acontecimientos, los componentes inconexos de la acción, intenciones y causas, casualidades y encadenamientos de la historia, etc., que se suman en la sucesión y la unidad de la forma temporal, son mediaciones que en definitiva pueden trastocar la cronología hasta el punto de abolirla. Son dialécticas que están presentes en la ficción poética narrativa, tanto como en la vida real entendida narrativamente. Lo que tiene especial significado para la interpretación de la identidad. Pero esto nos conduce a la reflexión sobre el significado del acontecimiento.

2.2.4.- Perturbación y acontecimiento.

La gran diferencia que distingue el modelo narrativo de otros modelos que recurren al papel de la conexión, los contextos, etc., radica en el estatuto otorgado al acontecimiento. El acontecimiento, en el contexto narrativo, es definido por su relación con la operación misma de configuración de la trama. Participa de la estructura inestable de la concordancia/discordancia, característica de la propia trama: es

fuerza de discordancia, en cuanto que surge o adviene como suceso que "acontece"; y es motivo de concordancia en cuanto se hace avanzar en la historia y enriquece la trama. Eso, por una parte, impide la consideración impersonal del acontecimiento, porque interfiere en la vida de los personajes perdiendo su neutralidad; por otra, pierde el carácter de eventualidad y se desvía de la noción misma de acontecimiento, en cuanto que se inscribe en la propia trama y en el decurso narrativo. Asunto igualmente presente en Parfit, en la obra citada.

Walter Benjamin⁶⁵ reafirma que por fácil o imposible que resulte integrarlo en un todo, el surgir del acontecimiento narrativo no agota su efecto en sus capacidades de ruptura o de corte, porque implica potencialidades de desarrollo que deben ser salvadas. Es éste un tema central de Benjamin, para quien es la trama quien da sentido al acontecimiento. La trama rescata de la caída en la insignificancia. La paradoja de la construcción de la trama es que invierte el efecto de contingencia, puesto que el acontecimiento hubiera podido suceder de otro modo o no suceder, para incorporarlo como efecto de necesidad o de probabilidad en la narración. El efecto de contingencia se trueca en efecto de necesidad en el acto mismo de su producción, puesto que pasa a formar parte de la secuencia narrativa, obligando a reinterpretar el efecto anterior de los acontecimientos, cuando no frustrar sus expectativas. De este modo podemos decir que el acontecimiento, por una parte, acentúa la contingencia narrativa en cuanto que obliga a replantear el sentido del relato y, por otra, genera la necesidad de una nueva comprensión, derivada de la irrupción del acontecimiento.

Pero el acontecimiento adquiere su dimensión plena cuando se le considera desde los personajes y se vincula a la acción. La correlación entre acción y persona, introduce una dialéctica interna del personaje que es corolario de la dialéctica de concordancia y discordancia desplegada en la construcción de la trama de acción. El personaje, en efecto, alcanza a identificarse mediante su acción singular en el contexto de la totalidad de la narración. Esto quiere decir que cada personaje se mueve entre la concordancia del relato y la discordancia de su acción por la que la totalidad temporal del relato se ve amenazada por efecto de rupturas, de acontecimientos imprevistos que se van produciendo por encuentros, accidentes imprevistos, discordantes, de tal modo que la contingencia del acontecimiento

⁶⁵ Benjamín, W. (1996). Der Erzähler, Betrachtungen zum Werk Nikolaj Less Kows. En *Iluminación*, Francfort, Suhrkamp 1996: Trad. fr de M. de Gandillac, Le narrateur. En *Poesía et revolución*. Paris, Deno"el 1971. En Sí mismo como otro. p. 166.

contribuye a la necesidad de la interpretación retroactiva de la historia de una vida. De este modo, el azar cambia el destino y mediante esta dialéctica se va haciendo comprensible la identidad del personaje.

2.2.5.- Identidad y planes de vida.

Pero tales efectos no son sólo estéticos, restringidos al campo de la ficción, puesto que ésta es sólo la mediación para la comprensión de la identidad real en el curso del afrontamiento de los acontecimientos a los que se ve sometida toda vida. En este sentido, la historia narrada se convierte en una demanda de participación práctica para seguir las modalidades imaginativas que sugiere. Lo que remite al campo específico y concreto de la acción. Coincidimos así, después de este rodeo, con lo que ya señalamos más arriba: contestar la pregunta ¿quién ha hecho tal acción?, supone señalar a alguien, designar un nombre propio. Lo que implica identificarlo y esto no podrá ser hecho sino contando sus obras. De este modo, confirmando a H. Arendt, dar la identidad de alguien supone narrar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de una acción, y permite aprehender la totalidad de sus acciones como suyas y no como una diversidad incoherente en la singularidad de una unidad temporal. El sujeto de la acción aparece como lector y escritor de su propia vida, pero, al mismo tiempo, el sentido de cada una de sus acciones sólo es accesible a través de la lectura o narración completa de su historia. Es un proceso activo porque cada cual escribe su historia; y pasivo porque por su relato se comprende a sí mismo integrando las diferentes tramas en las que se despliega su existencia y, con mayor trascendencia, puede adscribir a ella su iniciativa presente y sus expectativas futuras. No es, por tanto, vano decir que el sujeto de la narración, se constituye por ella en agente de sí mismo: se hace a sí mismo.

En el contexto de la vida entendida narrativamente, las categorías prácticas, los proyectos, etc., son la teleología que se propone al actuar humano. Por la práctica se va abriendo un movimiento ascendente hacia el horizonte narrativo que sirve de tirón o meta a la que se va adecuando la acción. De este modo, el horizonte se hace cada vez menos vago y escurridizo, provocando una influencia descendente, en cuanto que propone que se vayan adaptando a él los planes de vida. Las prácticas mediatizan y concretizan los horizontes poco definidos, vagos y móviles de ideales y proyectos. Los planes de vida, tanto los que proyecta el adolescente en una vida que empieza cuanto el imaginario de una novela, son la zona mediadora a modo de unidades prácticas para su alcanzar los ideales que se para la vida personal, la familiar, la profesional, en fin, los de la existencia entendida como totalidad del tiempo que esperamos vivir. Lo fundamental de estos planes de vida es que toman su forma en el intercambio entre los ideales lejanos y las exigencias inmediatas.

Los cambios o acontecimientos que ocurren pueden validar o invalidar las suposiciones que forman la base sobre la que organizamos la vida o puede constituir una experiencia nueva, de la cual no tenemos previsiones. Pero será siempre una previsión comunitaria, que no podrá dejar de integrar las interacciones comunicativas con los demás y según las experiencias previas.⁶⁶

Conforme se van experimentando nuevas situaciones se van creando nuevas construcciones que permiten relacionar las situaciones novedosas con las que se han vivido previamente. En este sentido las experiencias de pérdidas o crisis surgidas en la vida personal, pueden provocar el bloqueo de la propia identidad, generando situaciones traumáticas por su falta de integración narrativa. Sewell⁶⁷ considera que tales bloqueos son resultado de una construcción polarizada y fragmentada, en la que no se ha alcanzado el entramado organizado de los acontecimientos y experiencias en forma de historia coherente, que permita integrarlos en la coherencia de narrativa de la vida. Opinión no sólo suya sino ampliamente compartida.⁶⁸

Si la estructura de la vida es esencialmente narrativa también lo serán nuestros problemas. La integración narrativa juega un papel fundamental en la identidad coherente, pero eso no evita que cualquier experiencia o cambio drástico, pueda suponer la pérdida de la ruptura de esa continuidad.⁶⁹ El individuo víctima de alguna situación crítica, muy significativa en su vida, siente como si su historia personal estuviera rota e incompleta. Hecho que se experimenta dolorosamente, como desorganización y fragmentación, como si el yo estuviera disociado o hecho añicos. Seigel⁷⁰ reafirma que las rupturas traumáticas de la coherencia temporal en las narrativas personales son la suma de todos los roles que desempeña una persona y se manifiesta como incredulidad en el futuro. Estos producen frecuentemente un efecto perturbador para quien lo experimenta. Las crisis de identidad consisten precisamente en la experiencia de la incapacidad de anticipación sobre el porvenir, con lo cual el sí mismo se ve incierto y amenazado. Y con el miedo al futuro, el temor de no volver a ser el mismo que se era antes de la

⁶⁶ Kelly, G. A. (1955). *The Psychology of personal constructs*. Vol. A. A theory of personality. New York: W. W. Norton. p. 105.

⁶⁷ Sewell, K. (1996). "Constructional risk factors for a post-traumatic stress response following a mass murder". *Journal of Construct Psychology*, 134. 1-112.

⁶⁸ Neimeyer, R. A. & Stewart (1996). "Trauma healing and the narrative employment of loss. *Families in Society*": *The Journal of Contemporary Human Services*. 77, 360-375.

⁶⁹ Rood, L. (1997, July). *Identity dissonance in trauma and loss*. Paper presented at the XII International Congress on Personal Construct Psychology. Seattle, Washington. p 4-6.

⁷⁰ Seigel, D. J. (1995). "Memory, trauma and psychotherapy: A cognitive view": *Journal of Psychotherapy Practice and Research*, 4. 93-122.

situación. Lo cual, como consecuencia de la fuerza de lo actual, lleva reactivamente a aborrecer la identidad presente.

De todo lo dicho debemos concluir que será sólo en el plano de la práctica, esto es, en el de la acción, donde se podrá poner a prueba que, por encima de las discontinuidades, del acontecimiento y de la lejanía de los horizontes, la identidad supone que se puede contar con alguien cuando obra del modo en que dice que quiere obrar. Esto es, cuando sus palabras coinciden con sus hechos. El "puedes contar conmigo", supone que, por encima de las discontinuidades, debe darse un terreno en el que se testifique el mantenimiento del "sí mismo". Este territorio práctico radica en el mantenimiento de las promesas.

2.3.- El cumplimiento de las promesas, atributo identitario.

Que la identidad humana sea abierta, histórica, autopoietica, esto es, ipseidad narrativa, además de establecer una notable diferencia entre el reino del *Ánthropos* y el resto de los seres, deja pendiente la cuestión de delimitar explícitamente las mediaciones por las que cada persona sea capaz de confirmarse como un "sí mismo" con identidad, biográficamente responsable, coherente y unitario, a pesar de su sometimiento a la diacronía, la discontinuidad y el acontecimiento en su propio transcurso vital. A no ser que se opte por un modelo de ser humano calcado de la caña al viento, incapaz para sustentarse como un "sí mismo" con suficiencia, moldeable por la sucesión de instantes y situaciones, adaptado al vaivén de un pensamiento débil, reverente con la experiencia. Desposeído, por tanto, de identidad.

A pesar de los tópicos "postmodernos", que acabamos de evocar, la persona es testimonio evidente de protesta contra los detractores de su substantividad, al reivindicar cada cual su aptitud para afirmarse a sí mismo como ser capaz de mantener "su identidad" a la largo de las más variadas circunstancias de su vida. Nada más humano que reclamar la propia estima y dar testimonio de ella mediante la acción, el trabajo, las relaciones y obligaciones, pero sobre todo y de modo primordial, correspondiendo a la palabra dada, haciéndose cargo de los compromisos adquiridos y cumplimiento con fidelidad lo prometido. En fin manteniendo el sentido ético de las interacciones. La expresión "puedes fiarte de mí", tomada del lenguaje usual, compendia toda la ontología de la identidad, a la que

cada persona confirma en la medida en que actúa como "el mismo" (ipse)⁷¹ subsistente sobre el que discurre el antes y el después, los cambios, circunstancias y vicisitudes. Esa ipseidad subsistente se testimonia de modo eminente en el cumplimiento de las promesas.

2.3.1. - La promesa, memoria anticipada.

Sin memoria no hay expectativa ni esperanza, eso quiere decir que el acto de recordar tiene su continuidad en el de prometer. La continuidad entre recordar y prometer, se hace evidente si se piensa en que somos el mismo a lo largo de la vida pero no lo mismo. Si la identidad humana es narrativa o ipseidad que subsiste en lo diverso, queda por contestar la pregunta por su propio estatuto ontológico. O lo que es lo mismo: saber qué es lo que confiere la capacidad de unificación y de subsistencia a la propia ipseidad. Siguiendo a Ricoeur, podemos afirmar que la experiencia humana más fundamental no es la debilidad sino su capacidad para reivindicar el yo su propia valía, la "estima de sí", con una permanente afirmación del "yo puedo", "yo quiero", "yo decido". Por eso la experiencia moral más radical y primordial, anterior a cualquier referencia puritana a una norma que mande o prohíba, es la voluntad de autoafirmación ilustrada: querer "ser más", "ser mejor". Esta es la raíz de toda ética y de todo el proyecto de una vida: querer llegar a realizar una existencia que alcance narrativamente los fines propuestos, quizás reformulados en diversos tiempos, pero en todo caso dependientes de la propia decisión e iniciativa. En este sentido, la identidad es el "mantenimiento de sí mismo" a lo largo de la vida. Ese mantenimiento de sí mismo, por encima y por debajo de las mutaciones y situaciones, es por lo que cada uno "pide ser considerado como el mismo que ese otro en que parece haberse convertido" por los cambios.⁷² Tal reivindicación de la permanencia, de ser el mismo y no ese otro, por mucho que haya experimentado cambios profundos, articula la continuidad entre memoria y promesa, puesto que "la responsabilidad en el presente supone que la responsabilidad de las consecuencias de futuro y del pasado, con el cual el sí mismo se reconoce en deuda, sean integrados en este presente no puntual y, en cierto modo, recapitulados en él" (Ibíd. 326).

Si el pasado se recapitula por la memoria, ¿cómo retraer el porvenir al presente? O también ¿cómo salvar la dificultad de que mi futuro no sea una innovación inesperada, algo que pueda aparecer negando lo que soy y ya fui? Si así sucediese, tendría que reconocer mi falta de identidad. En aquí donde la obra

⁷¹ Siguiendo a Ricoeur, más que de identidad, debiéramos hablar de ipseidad, para expresar la condición según la cual es "el mismo" (ipse) sujeto quien permanece a lo largo de su vida, si bien él no es "lo mismo" (idem), puesto que a lo largo de ella experimenta cambios evidentes. Mantenemos el término "identidad" para evitar confusiones.

⁷² *Sí mismo como otro*, o. c. , p. 326.

de Ricoeur sigue siendo profundamente ilustrativa. No hay duda: el acto por el cual la ipseidad, el sí mismo, se reivindica como unidad subsistente, radica en el cumplimiento de las promesas. El acto de la promesa es afirmación de continuidad, de permanencia, de estabilidad, en fin y ya en el plano moral, de fidelidad. Por eso hacer una promesa equivale a afirmar las condiciones ontológicas de la ipseidad. ¿Qué implica, en efecto, el acto de prometer?

En primer lugar, la promesa es un acto de habla en el que concurren todas las exigencias del discurso verdadero. Cumple las exigencias locucionarias de un enunciado aceptado como válido en una comunidad de hablantes; las ilocucionarias, en cuanto que manifiesta las intenciones del locutor; y las perlocucionarias o pragmáticas, puesto que produce cambios en el mundo, en el de quien promete y en el de aquél a quien se promete. Es pues, una institución interpersonal o social, que demanda ser cumplimentada, porque se eleva sobre el fondo de la experiencia prelocutiva de un cierto pacto social según el cual todos estamos en el preacuerdo de que las promesas deben ser cumplidas. Pacto social o "experiencia de la sociabilidad", como recordamos con H. Arendt, que para Ricoeur se sustenta en la idea misma de justicia, entendida como derecho de cada a ser reconocido en su singularidad sujeto de respeto.

En segundo lugar, la promesa es el factor supremo de la ipseidad porque lleva implícita la obligación de situarme intencionalmente en la exigencia de hacer lo que digo. La promesa, por tanto, substantiva éticamente a la ipseidad, le da contenido profundamente humanista, por doble motivo: en primer lugar, en virtud del principio de la fidelidad a mí mismo y, en segundo lugar, con no menos apremio, por la responsabilidad derivada de la palabra dada al otro, a los otros. Quien hace una promesa no sólo se compromete ante sí mismo sino ante quien ha prometido, con la responsabilidad de dar respuesta a su expectativa. Por eso no cumplir la promesa supone, no sólo mentirme a mí mismo, sino negar al otro y, en consecuencia, a todos los demás a los que eventualmente puedo prometer en falso. Prometer en falso supone, en consecuencia, negar a la misma humanidad. En contrapartida, la responsabilidad y la fidelidad a la promesa hecha, se convierten en el factor supremo de la ipseidad. De ellas se deriva su densidad ontológica que, por tanto, queda pendiente del cumplimiento o incumplimiento de lo prometido. El concepto de respeto es así repuesto en el contexto de una intersubjetividad más real e interpersonal que la kantiana.

En tercer lugar, la promesa compromete el futuro y confiere sentido ético al tiempo. Con palabras del propio Ricoeur: "Cumplir con su palabra es hacer que la iniciativa tenga una sucesión, que la

iniciativa inaugure verdaderamente un nuevo curso de las cosas; en una palabra, que el presente no sea sólo una incidencia, sino el comienzo de una continuación".⁷³

La promesa es, por tanto, la garantía del mantenimiento de sí mismo, en cuanto recapitulación del pasado y concesionaria de sentido ético a la iniciativa del presente y a la expectativa del porvenir. En ella, pues, se inscriben todas las transacciones entre memoria y espera. Si se acepta una digresión que atiende al lenguaje usual, podríamos decir que la pregunta por el ser o no ser de cada uno (de nosotros) podría contestarse diciendo: "Somos, en la medida en que cumplimos la palabra dada; no somos (nada) en la que medida en que faltamos a ella". La identificación personal, por tanto, proviene del peso que se derive del ejercicio de la seriedad inherente al acto de prometer porque, como pedía Platón, "hay que proceder seriamente en las cosas serias" (Leyes, 803).

Si seguimos el itinerario de la obra de Ricoeur, podemos decir que de la matriz primordial de la promesa, esto es, de la afirmación de una ipseidad que cumple la palabra dada, "surge la metafísica porque los seres adquieren sentido estable no sometido al arbitrio del mentiroso sin identidad, surge la ética y los valores morales que puedan servir de referencia a la conducta, surge la convivencia y el orden institucional porque la vida en común tiene razones para la confianza, en cuanto sustentados en la certeza de la palabra dada y los compromisos adquiridos. En fin, se configura un mundo biográficamente habitable".⁷⁴

Recordando ideas de nuestro capítulo anterior, debemos en consecuencia concluir este apartado afirmando que los referentes identificadores no radican en la urdimbre genética dependiente de las averiguaciones de los biólogos, ni en los vericuetos de un carácter, más o menos heredado, ni en el determinismo causal de una naturaleza, más o menos moldeable, ni en las discontinuidades de la historia personal, o en el laberinto de una sentimentalidad abrumadora. Es algo más a la mano, que cauteriza las dudas: consiste en proteger la memoria y regular el recuerdo para cumplir lo prometido y respetar la palabra dada.

Pero esto nos conduce a nuestro último paso en este capítulo: a la reflexión sobre la memoria que, según nuestro entender, completa los elementos integrantes de la identidad narrativa.

2.3.2.- La memoria, promesa consumada.

⁷³ Ricoeur, P., *Tiempo y Narración*, III, o. C., p. 977.

⁷⁴ Maceiras, M., *Notas del curso sobre Lenguaje e Identidad*. Ponce, curso 2001-2002.

La identidad narrativa no tendría sentido sin lo que ya hemos afirmado en las primeras páginas de este capítulo: sin una concepción biográfica de la vida, lo que equivale a entenderla como narración, ligada al mundo, al tiempo y a los demás. Empresa imposible e inaccesible sin la memoria, mejor dicha, sin las memorias. Con los modismos de nuestro lenguaje usual solemos decir, en plural, que alguien escribe sus memorias, entendiendo que en sus memorias se compendia la narración de su única biografía, como vida en el tiempo, en la historia y con los demás. Y esto porque la memoria no es una corriente nacida de un solo manantial ni su agua mana de una fuente única.⁷⁵

Sería una omisión grave no citar aquí a Bergson, para quien la memoria no es una función del cerebro, sino la trascendencia misma del espíritu sobre el cuerpo, mejor dicho, es el espíritu mismo. Es la memoria, como supervivencia de imágenes pasadas, la que guía la percepción -potencia de la acción del cuerpo viviente- que siempre actúa sobre la base de experiencias pasadas, de tal modo que irá a buscar en el pasado las representaciones más capaces para la comprensión de nuestra situación actual.⁷⁶ Si Ricoeur no comparte las tesis bergsonianas, en particular las referidas a la duración, no parece desacertado aproximarlos porque ambos entiende que la memoria es tamiz de las percepciones del presente. Ella actúa como si fuese su matriz previa. Pero la diferencia se hace luego notable entre ambos, porque Bergson reduce la imaginación a la memoria, colocándolas del lado de la duración y del espíritu; la imaginación absorbe a la memoria y la función simbólica y la imagen se apoderan del recuerdo. En Ricoeur, sin embargo, memoria e imaginación no son asimilables y la función simbólica es eminentemente prefigurativa y prospectiva y no rememorativa. La memoria, pues, no disuelve el pasado en imagen sino que lo reduplica, y rescata su densidad, no por regusto del paso sombrío y fatal del devenir, sino porque su rememoración es promesa renovadora del presente y del porvenir. Para Ricoeur, sin memoria no hay expectativa ni esperanza. Expectativa de nuevas posibilidades, abiertas por la memoria que ahonda en la comprensión de los símbolos; esperanza en nuevos mundos abiertos por la interpretación rememorativa de los relatos simbólicos y de los procesos metafóricos.⁷⁷

Aplicando esto mismo a la historia de la filosofía, la hermenéutica es un recordar por medicación de los textos, cuyo discurso la comprensión reintegra como promesa de nuevos sentidos que se ponen al servicio de la vida y de la experiencia ordinaria. De este modo, la memoria se erige en albacea testamentaria de la textualidad tradicional en favor de los renovados herederos que somos nosotros, sus

⁷⁵ *Ibíd.*, Notas del mismo curso.

⁷⁶ Bergson, H., *Matière et mémoire*, Oeuvres, P.U.F., 280 y ss.

⁷⁷ Maceiras, M., Notas del curso que acabamos de citar.

lectores e intérpretes. El pasado se pone al servicio del presente, lo muerto al servicio de la vida, y la experiencia secular se hace promesa para renovar las iniciativas. Ahora bien, el impulso de la memoria es vivificador precisamente porque es "deseo de fidelidad", no abandono, ni deslealtad o regusto funerario, puesto que ella es "guardián de la profundidad del tiempo y de la distancia temporal".⁷⁸ Sin memoria toda la mediación histórica se haría inútil, "llevando a la crítica a un estadio prehegeliano".⁷⁹

La consecuencia es que, así entendida, la memoria es depositaria de la verdad, en cuanto espacio trascendental del progreso moral de la humanidad, promesa pedagógica para su aprendizaje, mediante las anticipaciones ocultas en la densidad de la temporalidad. Porque no es intuición de la duración y escapa a las determinaciones del tiempo, como para Bergson, por eso mismo la memoria puede promover el reencuentro con un tiempo pasado recuperado como actualidad. Y porque tampoco es asimilable a depósito o contenedor de las impresiones y huellas de la experiencia pasada, ella es potencia activa del alma (*dynamis tês psychês*) capaz de actualizar estados anímicos que ya no son presentes, decía ya Plotino, en la *Enneada IV (7,2)*. No sólo estados del alma, diría Ricoeur, sino el sentido y los sentidos de los textos, porque, lejos de Bergson y también de Husserl, son los textos, precipitado de experiencias seculares, el lugar de constitución de la memoria como mediación esencial entre el tiempo y sus sentidos.⁸⁰ De este modo su hermenéutica es un recordar para reconstruir "militante", itinerante, no sedentario, a través de los textos. Pero eso no es sólo una cuestión de método, puesto que la memoria constituida sobre los textos introduce la responsabilidad retrospectiva: responsabilidad con el pasado que hacemos nuestro, aunque no sea obra nuestra, con el que estamos en deuda, en cuento que en él radica lo que ha hecho que seamos lo que somos.

Pero en una concepción narrativa de la vida, como hemos visto más arriba, no todos los acontecimientos son concordantes. Nada más falso sería pensar que la integración narrativa elimina el carácter dramático, perturbador, cuando no escandaloso, de hechos acontecidos y vividos. Por eso, siguiendo a Ricoeur, debemos reconocer la memoria no puede ser mirada complaciente sobre el pasado; reencuentro feliz con lo desaparecido o ausente. Porque la memoria plural, es memorias, decíamos, por las mismas razones, es también tropiezo con la historia desgraciada, con un pasado en el que, bajo la lógica de los acontecimientos, como para el ángel de W. Benjamín, sólo se ve una catástrofe, la acumulación de desechos, -evocando el cuadro de P. Klee-. No, para Ricoeur, la historia no es, ni mucho

⁷⁸ *La memoria, la Historia, el Olvido*, Trotta, Madrid, 2002, p. 82.

⁷⁹ *Tiempo y Narración*, III, o. C., p. 1014.

⁸⁰ *La critique et la conviction*, p. 144.

menos, acumulación de desechos, pero tampoco el reino de la felicidad escrita por los vencedores. Esa no sería una memoria justa y, por tanto, tampoco sería feliz, porque no es pensable "una memoria feliz que no fuese al tiempo una memoria equitativa".⁸¹

Se estrechan así los vínculos entre memoria y olvido, entre memoria y perdón, que para Ricoeur es siempre posible, siempre necesario, precisamente porque la memoria es voluntad de vida, de promesa y expectativa. Nada impide que lo irreversible, lo que no puede volver, sea al tiempo revocable. Lo irrevocable significa que lo "ya hecho" no puede ser destruido. Se hace así difícil, quizás imposible, el olvido y también el perdón. Sin embargo, el tiempo no es atributo cosmológico, ni vivencia en la conciencia o categoría de los acontecimientos. El tiempo realmente humano va asociado a una identidad abierta, restañable y, en consecuencia, puede ser restaurado mediante la renovación del reconocimiento. Por eso para Ricoeur, no hay tiempo sin restauración, ni mal sin remisión, ni pecado sin redención. Es conclusión que aplicamos al deambulantes. Nada es definitivo en él. Sólo se trata de barreras superables, quizás difícil, pero franqueables.

⁸¹ *La Memoria, la Historia, el Olvido*, o.c., p. 650.

CAPITULO III

IDENTIDAD BIOLÓGICA E IDENTIDAD DE REPRESENTACION

El propósito del presente capítulo no es otro que analizar algunas de las interacciones más significativas que van asociadas al hombre entendido como ser-en-la-naturaleza, considerando sus dimensiones estructurales y vitales, así como las más exteriores o ambientales, para finalizar atendiendo a su esencia comunicativa e interactiva manifestada en el lenguaje. Desde ahora dejemos claro que por identidad biológica entendemos aquella forma de ser y de comportarse constituyente o fáctica puesto que es inherente a su condición de ser vivo, que analizaremos a la luz de determinadas concepciones biológico/filosóficas actuales. La distinguimos de la identidad de representación, concepto por el que queremos expresar la capacidad de interpretación y remodelación que por su acción el ser humano va ejerciendo temporalmente sobre su propio mundo ambiental y comunicativo, sobre su exterioridad y experiencia, y que va integrando e inscribiendo en su propia estructura de ser vivo, con efectos determinantes sobre su propia identidad biológica. Tales supuestos de partida, que esperamos queden más claros al concluir el capítulo, exigen ya algunas precisiones.

La primera es aceptar que el ser humano, como las ciencias actuales nos van ilustrando, está integrado en la visión del cosmos asociado más a la energía que a la materia, de tal modo que también la vida, en todos los grados de su manifestación, debe concebirse más como emergencia y progreso que como efecto causal de la pura combinatoria del mecanicismo molecular. Esta afirmación no puede ocultar, sin embargo, que la naturaleza es todavía hoy para las ciencias más un enigma que una certeza, porque el margen de desconocimiento sobre su origen, su propio sentido y sus fines, tanto de los seres inanimados como los que forman la biosfera, sin olvidar al hombre, resultan imprevisibles en gran medida, si se tienen en cuenta sus procesos de organización, complejidad y desorganización. Lo cual tiene como consecuencia que sobre todo la esencia humana - su específico modo de ser y comportarse - sigue siendo igualmente misteriosa, dando razón a Kant cuando afirmaba que si supiésemos lo que es el hombre, podríamos saber todo cuanto su pensamiento podría abarcar, todo lo que su voluntad podría

hacer y todo cuanto sus sentimientos podrían esperar.⁸² Pero su esencia se nos escapa y, con ella, la de la naturaleza y la de la vida.

La segunda precisión advierte que, siendo el hombre ser en la naturaleza y ser en la vida, no sería coherente querer comprenderlo sin contar con la naturaleza y con su estructura orgánica, pero sería igualmente falto de coherencia querer explicar la naturaleza sin contar con el hombre, esto es, sin todo lo que en él hay de específico: racionalidad, espiritualidad, sentimentalidad, asociado a todo un orden de creación y cultura, imposible sin su intervención. Podemos decir, en consecuencia, que el ser humano es plenamente y en contemporaneidad, físico y metafísico, absolutamente natural y meta natural, orgánico y cultural. No puede, en efecto, pasarse por algo que obra del hombre es haber desarrollado el propio dominio racional y técnico de la propia naturaleza y de la vida que lo sustentan.

Estos supuestos nos sitúan en el propósito de este capítulo y, de acuerdo a ellos, debemos aceptar que la identidad humana genérica y la personal de cada individuo, no podrán ser debidamente descritas si no se cuenta con sus interacciones en relación con su propia constitución natural, con la esfera de la vida y con el propio medio ambiente en el que vive y convive. Son éstas interrelaciones que se presuponen y, a la par condicionan, las más estrictamente relacionadas con las capacidades de simbolización, así como las estrictamente éticas, comunicativas y políticas, que serán objeto de los capítulos siguientes.

De acuerdo con estos supuestos, dividimos el capítulo para dejar claras las interrelaciones más estructurales y luego las más asociadas a lo que podemos llamar su etología, esto es, a sus interacciones y formas de comportamiento ambiales, para concluir en las más específicamente simbólicas. A precisarlas dedicamos el capítulo de acuerdo al esquema siguiente.

- 1.- Interacciones estructurales del fenómeno *Ánthropos*.
- 2.- Interacciones ambiales: el mundo como horizonte representativo.
- 3.- La especificidad del lenguaje como interacción comunicativa.

⁸² Kant, *Sobre el saber filosófico*, Adán, Madrid, 1943, p. 45. Trad. Julián Marías. Reed. Facultad de Filosofía, UCM, Madrid. Con este título se recogen algunos pasajes de los Escritos de Lógica. Aquí Kant formula las cuatro célebres preguntas, compendio de todo conocimiento: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, ¿qué es el hombre? Contestar a la cuarta supondría poder contestar a las otras tres. En la Crítica de la Razón pura (B 833), aparecen las tres primeras, pero no la cuarta, que aquí nos interesa particularmente.

4.- El fenómeno humano: convergencia de identidades biológica y representativa.

Los tres apartados del capítulo suponen una aproximación crítica, en cierto modo filosófico, de formulaciones procedentes del ámbito científico y filológico. La nuestra es una lectura analítica y reflexiva que se basa en sus conclusiones para justificar una interpretación de la identidad humana. Se trata, por tanto, de una reflexión filosófica próxima a lo que podríamos calificar de antropología fenomenológica.

3.1.- Interacciones estructurales del fenómeno *Ánthropos*.

Hablamos de "fenómeno *Ánthropos*", tomado el concepto en sentido no kantiano, puesto que por él se quiere expresar la singularidad antropológica, como modo específico y único entre los incontables modos de darse los entes, esto es, todo lo que tenemos ante los ojos o a la mano (Heidegger). El ámbito antropológico se manifiesta profundamente diferenciado de todo cuando podemos conocer como real. Que esa diferencia sea real y no una proyección de nuestra razón, en nada impide reconocer la unidad básica del ser, tanto desde el punto de vista ontológico como físico; ni tampoco es óbice para admitir que cada uno de los entes tenga mucho que ver con los demás, sobre todo con aquellos que, desde una concepción evolutiva, puedan considerarse de rango inferior. Pero esto no puede impedir que cada forma de darse el ser goce de autonomía, individualidad y singularidad. Por tanto, fenómeno no remite aquí a noumeno, sino que quiere expresa el modo diferenciado en que se nos presenta este ser singular que llamamos humano, con especificidad estructural y funcional.

Nuestro modo de entender el "fenómeno *Ánthropos*", sin embargo, lleva también implícito el rechazo de la alternativa entre un modo de entenderlo como un ser supra-natural o, en sentido contrario, pretenda hacer de él uno más entre los entes naturales, sin diferencia esenciales con todos los demás. Diferencias que no son de grado sino cualitativamente distintas. Ciertamente también en ser humano, como el mosquito o el insecto tienen asignado un lugar en el fenómeno que llamamos Naturaleza, como Kant comenta en la Crítica del Juicio (§ 67). Pero esto no quiere decir que él no esté dotado de la capacidad para reconocerse como sujeto de atribución de funciones que sólo él, que sepamos, es capaz de realizar. Capacidades y categorías que van desde el ámbito sentimental al racional, desde la sensibilidad a la forma incluso en que aprecia y vive la cantidad, las cualidades, el tiempo y el espacio en los que habita.

Eso implica no pocas consecuencias, que sólo apuntaremos, entrelazada la reflexión filosófica con las teorías científicas.

3.1.1.- El programa estructural del "Ánthropos".

Hablar de la singularidad y autonomía del "Ánthropos", en nuestra actualidad supone evocar una serie de problemas, fronterizos entre ciencia y filosofía que, en todo caso, deben ser tenidos en cuenta en una aproximación realista al problema de la identidad. Lo que nos obliga a recorrer alguna bibliografía dedicada sobre lo que pueda ser humanamente específico. Asunto que desde los pitagóricos y pasando por Platón y Aristóteles, ha mantenido en vilo la reflexión antropológica. Retomando esta historia al día de hoy y prescindiendo de detalles, podemos decir que en nuestra actualidad convergen dos grandes formas de interpretar el fenómeno humano.

- Una es la que atiende y privilegia su organización constitutiva y autónoma, haciendo consistir la lógica de los vivientes y, por tanto la del hombre, en el desarrollo de un programa genético básico a partir del cual se pretende explicar y justificar, no sólo su evolución biológica, sino también las razones y el despliegue de su actividad subjetiva, intelectual y cultural.

- Otra es la que, reconociendo la importancia ineludible del programa genético, insiste en su carácter abierto, imprevisible, autorregulador y autocreativo, de tal modo que, tratándose del organismo Ánthropos, su realización efectiva se va dando en virtud de procesos de complejidad, integración e innovación, ligados al tiempo, con eficacia autopoietica respecto a su propia estructura.

Veremos ambas convicciones a través de algunos modelos teóricos que consideramos hoy significativos.

3.1.2.- La evolución como desarrollo del programa molecular. La imposible alianza "hombre/naturaleza".

Son conocidas las tesis del evolucionismo darwinista que alcanza al marcado mecanicismo formulado por Ernst Haeckel (1834-1919) según el cual cada individuo recorre durante su desarrollo toda la serie de sus progenitores. Los antepasados y precedentes más sencillos no pueden ser considerados entes con un desarrollo propio, acorde con su estructura, sino que su conservación, cambios y variantes, no son sino formas provisionarias casuales, puramente aleatorias y sometidas a lo imprevisible. Para Haeckel, la herencia de los caracteres adquiridos supone algo así como una secuencia sucesiva de tanteos que tienen como último resultado todas las manifestaciones humanas, a modo de recapitulación de toda

la serie evolutiva.⁸³ El darwinismo radical de Haeckel tuvo gran influencia en el desarrollo del materialismo dialéctico marxista, tomado como santo y seña de la ciencia patrocinada por la mitomanía científica soviética.

En proximidad a nosotros una nueva reformatión del determinismo se propone a partir de los nuevos avances en biología molecular, uno de cuyos representantes más influyentes fue J. Monod, con su obra *El azar y la necesidad*, que lleva el sugerente subtítulo "ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna", publicada hace casi cuarenta años; primera edición francesa en 1970.⁸⁴ Situado así en el campo de la "filosofía", el libro no oculta la indisimulada pretensión de haber descubierto todos los "misterios de la vida". Monod no guarda filiación científica con Haeckel y rechaza que las verdades científicas puedan basarse en el modelo del materialismo dialéctico al estilo de Engels.⁸⁵ Nos aproximamos aquí a sus ideas por su carácter en gran medida representativo de un modo generalizado de pensar que afecta de lleno a la interpretación del fenómeno humano.

Basado en los avances de la biología molecular, en particular lo que vamos sabiendo sobre el llamado "código genético", Monod concluye que la evolución es una enorme lotería en la que los números sorteados al azar han designado ganadores y perdedores. Esto quiere decir que los seres no tienen asignado ni lugar ni fin u orientación previa de sus funciones. En el universo desaparece, por tanto, toda teleología que Monod sustituirá por otro concepto: el de teleonomía, como veremos enseguida. La naturaleza, mejor, el universo en su totalidad, no responden más que a la realización de un programa, sobre cuyo origen no cabe pregunta alguna, de tal modo que los seres son y actúan igual que una máquina que realiza funciones pero no tiene fines. Particularmente "la biósfera no contiene una clase previsible de objetos o de fenómenos, sino que constituye un acontecimiento particular, compatible seguramente con los primeros principios, pero no deducible de estos principios. Por tanto, esencialmente imprevisible".⁸⁶

⁸³ Crusafont, M., Meléndez u Aguirre, E., *La Evolución*, BAC, Madrid, 1976. Esta voluminosa obra sigue siendo, a nuestro juicio, de actualidad a pesar de los 30 años de su publicación.

⁸⁴ Jacques Monod (1910-1976), bioquímico francés, director del instituto Pasteur y profesor en la Sorbona y el Colegio de Francia. En 1965 recibió el premio Nobel de fisiología y medicina, en compañía de F. Jacob y A.M. Lwoff).

⁸⁵ Jacques Monod, siempre defensor de un pensamiento crítico muy imbuido en gran parte de su vida por el marxismo, abandona su militancia comunista a partir del asunto Lyssenko. En 1968 participó activamente en asambleas y concentraciones, con intervenciones públicas muy críticas con la sociedad burguesa.

⁸⁶ Monod, J., *El Azar y la Necesidad, ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barral Editores, 1972, Barcelona, p. 53. Como su subtítulo enuncia, el libro, a partir de su contenido científico, es una apuesta por la interpretación de la identidad humana en sus dimensiones ontológica, ética e incluso política.

"Primeros principios" significa aquí lo biológicamente originario, aquello que debe ser afirmado para que pueda darse la materia y la vida. Algo, sin duda, tuvo que existir como germen originante, pero eso no quiere decir, para Monod, que sus derivados se orienten a un fin. No hay teleología en la biosfera como no la hay en el mundo puramente físico, en los átomos que puedan componer la madera de mi mesa sin que nadie reproche a una teoría de la evolución que tales átomos se hayan combinado así para formar el árbol del que se extrajo. Esto quiere decir que, como los demás seres, "los seres vivos son máquinas químicas. El crecimiento y la multiplicación de todos los organismos exigen que sean cumplidas millares de reacciones químicas gracias a las cuales son elaborados los constituyentes esenciales de las células. Es lo que se llama el "metabolismo".⁸⁷

En consecuencia, el organismo puede considerarse como una máquina que se construye a sí misma, desde dentro de sí, mediante interacciones constructivas que llevan a cabo las proteínas, responsables de la organización molecular del ser vivo, de su estructura elemental. Estructura que se presenta organizada como el lenguaje que regula la comunicación interhumana. Estructura, por tanto, ordenada en unidades básicas de información, de cuya combinatoria resulta la significación y coherencia de las unidades superiores. A partir de esta combinatoria, los organismos vivos están dotados de tres caracteres esenciales, los tres regulados por la estructura genética: la teleonomía, la invarianza y la morfogénesis autónoma. Esta última, fácilmente comprensible, significa que el ser vivo se configura en virtud de sus propios atributos y es consecuencia de las dos siguientes. Por invarianza Monod entiende "la cantidad de información que, transmitida de una generación a otra, asegura la conservación de la norma estructural específica". Y la teleonomía se define como "la transmisión, de una generación a otra, del contenido de la invarianza característico de la especie".⁸⁸

Como se ve, la teleonomía substituye a la teleología, que resulta inaceptable para buena parte de los científicos, sin que se alcancen a poder sustituirla por otros atributos suficientes para explicar su orientación vital. Estructura, orden y transmisión de información, son así las tres nociones clave de esta nueva biología. De acuerdo con ellas, el proyecto propio de cada organismo viene regido por su grado de invarianza y de teleonomía, aplicables también al hombre y que alcanza también a las razones que puedan motivar su ética, así como la vida práctica y política. Si pensamos en la identidad entendida como capacidad del ser humano para reconocerse como un sujeto, como un yo, deberemos reconocer

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 57.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 24.

que ella viene determinada por la invarianza y la teleonomía de su programa genético. Por tanto, no depende de un espíritu, alma o naturaleza..., puesto que todas sus manifestaciones se regulan por el funcionamiento de los códigos de información de su estructura molecular.

Esto quiere decir que las manifestaciones humanas son, por una parte, producto de la simbiosis o recapitulación evolutiva y, por otra, de su codificación genética, regida por las estructuras proteínicas. Con lo cual, no hay razones para una previsión sobre los fines del hombre, puesto que "Él es incomprendible, indescifrable, en cualquier hipótesis. Todo ser vivo es también un fósil. Lleva en sí, y hasta en la estructura microscópica de sus proteínas, las huellas, sino los estigmas de su ascendencia. Esto es más cierto en el Hombre que en cualquier otra especie animal, en razón de la dualidad, física e "ideal", de la evolución de la que es heredero".⁸⁹

Con tales supuestos se confirma la imposibilidad de mantener la "antigua alianza" como en la ciencia clásica, según la cual el Hombre tenía asignado un lugar necesario en los planes de la naturaleza, en una especie de concepción animista. Animista porque, por una parte, se sustentaba en una concepción de la naturaleza regida por una especie de alma o principio genético y regulador; por otra, el hombre proyectaba sobre la naturaleza inanimada el funcionamiento de su propio sistema nervioso central, eminentemente teleonómico. Eso no era indiferente desde el punto de vista ético, en cuanto que el ser humano se veía obligado a someter su acción a una especie de "ley natural" y aceptar "derechos naturales", como ser un ser natural más. Derechos que, en realidad, le venían de fuera de sí mismo (de la propia Naturaleza) y, por tanto, eran puramente heterónomos. Pero la nueva ciencia, obliga a abandonar la "antigua alianza" y establecer otra nueva en la que, regido por sus códigos genéticos, deje guiar su acción por una "ética del conocimiento" basada en el principio de la objetividad cuyo axioma principal es la distinción entre juicios de conocimiento y juicios de valor. Distintos el conocimiento y el valor, la acción humana debe saber encontrar un terreno común en el que ambos confluyan, esto es, en el que la ética encuentre su justificación en el conocimiento científico.⁹⁰

Dicho esto, seguir las conclusiones de la obra de Monod supone permanecer todavía a la expectativa del significado de lo ético y, por tanto, qué tipo de acción e interacción puedan ser calificadas como identificadores del fenómeno *Ánthropos*. Las páginas finales de su obra no alcanzan a clarificarlo del todo, pero deducimos dos conclusiones. La ética del conocimiento tiene dos significados. En primer

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 175.

⁹⁰ *Ibíd.*, pp.187-191.

lugar, reconocimiento de la propia condición programada y azarosa del fenómeno humano: su ausencia de fines y sentido específico en el universo. Con lo cual parece que para Monod el orden del conocimiento precede y regula el orden ético. En segundo lugar, la "ética del conocimiento" es igualmente y con sus palabras, "conocimiento de la ética", con lo cual parece que el ámbito ético precede al del conocimiento. Lo ético Monod lo hace equivalente a "los impulsos, las pasiones, las exigencias y los límites del ser biológico". Por lo que parece, todo esto, si bien lo interpretamos, debe ser reconocido como previo por el propio conocimiento científico. La ambigüedad parece admitirla el propio Monod cuando escribe que el conocimiento, "En el hombre sabe ver el animal, no sólo absurdo sino extraño, precioso por su extrañeza misma, el ser que, perteneciendo simultáneamente a dos reinos: la biósfera y el reino de las ideas, está a la vez torturado y enriquecido por este dualismo desgarrador que se expresa tanto en el arte y la poesía como en el amor humano".⁹¹

Con sorpresa aparece de nuevo el platonismo -"dos reinos"- la biosfera y el mundo de las ideas, incapaz el científico de dar cuenta de lo que no es su objeto: la afectividad, la creatividad, el simbolismo..., en fin, la cultura y la vida del espíritu en general, como diría Hegel. Y Monod invita a que "la ética del conocimiento" lleve al hombre, no a desconocer la determinación derivada de la codificación molecular, sino a asumirla y, cuando sea necesario, "dominarla", abriendo así paso y favoreciendo "las más altas cualidades humanas, el ánimo, el altruismo, la generosidad, la ambición creadora...y también su valor trascendente al servicio del ideal que ella (la ética del conocimiento) define".⁹²

Con la invocación de tales ideales, el humanismo no puede radicar en el materialismo dialéctico de filiación marxista, al que considera tan anticientífico como antihumanista, sino en un auténtico "humanismo socialista" que se inspire en las fuentes de la misma ciencia, haciendo del conocimiento libremente practicado, el valor supremo, medida y garantía de todos los demás valores.

Si no deja de ser sorprendente que Monod hable de la pertenencia del hombre a un "segundo reino" que no deja de evocar al platonismo o quizás más propiamente al "tercer mundo" de Popper,⁹³

⁹¹ *Ibíd.*, p. 191.

⁹² *Ibíd.*, p. 191.

⁹³ Conviene recordar que Popper considera como propiedad específicamente humana la "conciencia de sí", efecto provocado por el lenguaje y la elaboración de las teorías. La teoría de la evolución debe permitir esclarecer la capacidad de la "materia" para engendrar sujetos con teleología y fines, situados en realidades inmateriales. En esta dirección los hombres han engendrado un mundo nuevo, un "tercer mundo" cuasi autónomo, irreductible al sujeto y no coincidente con el mundo material. A él pertenecen las producciones culturales, algunas de las cuales controlan o influyen en el

queda todavía una cierta sorpresa final de Monod. Y esto porque la ética del conocimiento, que ha propuesto como referencia axiomática, debe ser libre y fundar la responsabilidad. Libertad y responsabilidad que no tendrían sentido si no van asociadas a un sujeto, esto es, a un ser humano que se sienta responsable de sí mismo, con capacidad para sobreponerse a sus determinaciones genéticas. Proclamación final en la que parece claro que el esfuerzo meritorio de Monod no ha eliminado el problema de la identidad humana ni de sus fines, por mucho que para el hombre su "deber no esté inscrito en ninguna parte" y él sea un ente solitario en la "inmensidad indiferente del Universo". A la postre, también para Monod, el ser humano no es comprensible sin la libertad y sin la responsabilidad, sin que esto suponga negar su programa básico. En fin, reconociendo la influencia de las interacciones naturales, sólo el fenómeno humano es el único capaz de integrarlas en un proyecto biográfico creativo y con expectativas. Esto quiere decir que, aunque Monod no lo diga, de sus propias afirmaciones se concluye que nos vemos obligados a incluir, en la configuración de la identidad humana, además de los genéticos, los códigos culturales y simbólicos de todo tipo, de los sentimentales a los sociales, poético e incluso religiosos, también inscritos en la codificación de la "naturaleza humana".

Esta conclusión, contando con la ciencia actual, permite a una filosofía preocupada por la identidad, seguir afirmando el valor de la subjetividad, del "yo pienso, yo hablo, yo decido, yo hago", bien es cierto que no interpretando el "yo" según el racionalismo cartesiano, sino valorando la interacción entre los componente estructurales y de todo cuanto venga de su propio funcionamiento. Y si el análisis de las funciones de un ser vivo como el hombre, no puede ser dissociado del de las estructuras, es muy válido también el principio según el cual las estructuras no pueden ser interpretadas sin la referencia a sus funciones, que en el *Ánthropos* adquieren caracteres tan peculiares como la capacidad de simbolización, en todas sus formas: pensar, crear, prever, procesar, ordenar, reflexionar, transformar, etc.

3.1.3.- Del programa estructural a la complejidad y la creatividad.

Sin perder de vista nuestro objetivo de relacionar identidad e interacción, frente a la visión de Monod, más atenta a la dimensión estructural, aunque finalmente llena de vacilaciones, reseñaremos otros modelos, en parte contrapuestos, en los cuales la identidad humana se vincula a relaciones, no sólo de la estructura molecular, sino a los virtualidades y complejidades que sus mismas funciones van

pensamiento y en la acción. Tal es el caso de los valores, irreductibles a hechos, que actúan como proposiciones reguladoras de coherencia y de conductas (Cf. *The Self and its Brain*).

inscribiendo en su propio desarrollo, con efectos retroactivos sobre la propia estructura. También aquí la reflexión antropológica y ética aparece esencialmente implicada con los conocimientos científicos.

3.2. - El tiempo, la complejidad y la "nueva alianza".

Una obra con tanta dimensión antropológica y filosófica cuanto estrictamente científica, es la Ilya Prigogine, quien introduce nuevos puntos de vista para la comprensión de la identidad, muy influido por Whitehead y por Bergson, quien ya había explorado las limitaciones de la ciencia clásica. Su modo de pensar aparece particularmente en su obra *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*,⁹⁴ cuyo subtítulo da ya pista de sus pretensiones interpretativas. Esta "metamorfosis" consiste en que hay una profunda diferencia entre la ciencia contemporánea y la clásica. Esta, representada por la mecánica de Newton y Laplace, se orientó particularmente a la explicación de los procesos y sistemas dinámicos que, de hecho, instauran una verdadera concepción mecanicista del universo, con influencia en la interpretación de los organismos. Ella se asienta sobre tres grandes principios.⁹⁵ El primero es el de legalidad, basado en la estructura matemática de lo real, fundamento de la célebre ley básica del movimiento: fuerza es igual a masa por la aceleración: $F = ma$. Un segundo principio, consecuencia del anterior, es la afirmación de la regularidad de los fenómenos, o afirmación del determinismo de las relaciones causa/efecto. El tercer principio es el que afirma la reversibilidad, según la cual todo sistema dinámico, si se resuelve en sentido inverso, recorre todos los estados por los cuales había pasado en su evolución anterior.⁹⁶ Se refuerza así una concepción mecanicista o mecánica.

Según Prigogine, esta concepción no es sostenible en la ciencia contemporánea la que, entre otros notables, ha introducido el descubrimiento del valor tiempo y, por tanto, la importancia de lo aleatorio y de lo espontáneo. Más todavía: valora la expansión y la complejidad, asociados a la temporalidad. Atendiendo a tales propiedades, la ciencia contemporánea se percata de que la propia naturaleza puede ser creativa e inventiva, como el ser humano. Se establece así una analogía entre ellos que justifica una

⁹⁴ Prigogine, I. y Stengers, I. *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Paris, 1979. Isabelle Stengers es colaboradora de su equipo, pero todo el libro pertenece a Prigogine, premio Nobel de química en 1977. Nacido en Moscú en 1917, fue profesor en la Universidad Libre de Bruselas. Citamos la edición francesa, de la que disponemos, pero hay traducción en español.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 100-131.

⁹⁶ *Ibid.* p. 105.

nueva alianza entre la Naturaleza y el Hombre, puesto que la actividad racional se reintroduce en el propio conocimiento de la naturaleza. Alianza en la que son esenciales los procesos de innovaciones que pueden ser imprevisibles, pero no inesperadas ni consideradas simplemente azarosas. Se introduce así la vida en la realidad física y, con ella, en la ciencia, rechazando el punto de vista puramente objetivista, según el cual el conocimiento científico sólo aproximarse al mundo desde una perspectiva puramente exterior. Más todavía: se introduce al hombre en la naturaleza, en cuanto no es posible un acceso a ella sino por los sistemas y medidas que él establece.

A partir de tales supuestos, después de la mecánica cuántica se debe abandonar la idea de que lo microscópico, último en el orden de la composición, es simple y regido por leyes matemáticas simples, que constituirían la verdad última del Universo. En contra de tal convicción, la ciencia contemporánea debe enseñar a describir "la economía política" de los procesos naturales, esto es, enseñar que la energía, la materia y las informaciones que provienen de la propia estructura, son almacenadas y, sobre todo, transformadas, transmitidas y distribuidas. Todo lo cual contradice una concepción puramente estática, sometida al mecanicismo de su composición. En este sentido, en discusión con Monod, el hombre singular pueda no haber sido esperado o necesario en el mundo, pero si concebimos la vida como poder de auto organización de la materia evolucionando hacia lo más complejo, entonces, en circunstancias nada excepcionales, la vida, y la vida humana específicamente era "previsible en el Universo y constituye un fenómeno tan "natural" como la caída de los graves".⁹⁷

Para Prigogine, por tanto, no son sólo las estructuras las que determinan ontológica y prácticamente al viviente, puesto que, como ya apuntábamos más arriba, en su propia codificación debe contarse con lo que allí llamamos códigos culturales y simbólicos y ahora con Prigogine podemos llamar "economía política de la naturaleza", su trabajo de autogestión, auto organización y su complejidad que contradicción la pura y simple ley de la reversible. Esto no es presunción infundada, sino que con la ciencia contemporánea, "Nosotros hemos descubierto que la irreversibilidad juega en la naturaleza un papel constructivo puesto que permite procesos de organización espontáneos. La ciencia de los procesos irreversibles ha rehabilitado en el seno de la física la concepción de una naturaleza creadora de estructuras activas y proliferantes".⁹⁸

⁹⁷ *Ibíd.* p. 264.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 40.

Esto quiere decir que, por bien que conozcamos la estructura y los estados en equilibrio, lo cierto es que la propia complejidad que les es intrínseca, hace previsible la novedad, de tal modo que el ser humano -precisamente por su complejidad estructural- tiene ante sí un horizonte de novedades, de invención y de nuevas significaciones, si se valoran sus interacciones y correlaciones, la vida en común, la acción en comunicación..., puesto que todo esto introduce un proceso de inestabilidad que se organiza a partir de sí misma a favor de lo novedoso. Por tanto, la propia noción de complejidad ligada al tiempo y a las interacciones comunicativas, son génesis de lo nuevo que no conocemos pero debemos explorar, y es un argumento que contradice la retórica reduccionista a favor de una aproximación analítica que deben tener en cuenta "el comportamiento de los seres vivos, esto es de seres que no están elaborados en un laboratorio sino producidos por una multiplicidad de historias, las de su especie, la suya propia y, eventualmente la del grupo a la pertenecen".⁹⁹

En consecuencia, ningún ser vivo puede ser estudiado como un sistema físico/químico aislado, controlado y observado como si estuviese en el laboratorio, porque eso supondría algo así como querer parar al movimiento o retraer al momento presente lo que está todavía por venir. Y si entre los seres vivos destacamos, como parece que le corresponde, la identidad humana, nada más influyente en ella que la complejidad de sus interacciones, porque ellas pertenecen a su configuración genética, en cuanto que, como hemos señalado ya con Aristóteles, en el ser humano es tan natural la sociabilidad comunicativa como su obediencia a la ley de la gravedad. Esta condición psicosocial y cultural justifica la "nueva alianza" del hombre con la naturaleza, si respetamos lo que hemos llamado "economía política" asociada al ser vivo, asociada a la complejidad, la acción, la interacción y la génesis de lo nuevo. En este sentido las ciencias actuales no tienen otros límites que los de la creatividad humana, que no es inventariable. Ellas, por tanto, "no son la constricción fatal a la que debemos someternos, sino constricciones productoras de un sentido que nosotros no dejaremos de crear, y que podemos crear de tal suerte que no sea contra ellas sino con ellas como se construirán las nuevas vías del diálogo entre los hombres y con el mundo que habitan".¹⁰⁰

Estas palabras que cierran el segundo Apéndice de la obra de Prigogine, esclarecen, desde la perspectiva científica, lo que por otros caminos ha ido advirtiendo la filosofía: la identidad humana es una realidad abierta, centro de acción y de interacciones puesto que, volveremos a recordarlo, en sus

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 431.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 432.

códigos genéticos están inscritos códigos culturales, comunicativos, de creatividad simbólica que impiden dar cuenta de su identidad mediante su objetivación bajo el prisma, no ya de lo mineral o el vegetal, sino de cualquier otro sistema vivo desposeído de la componente estructural propia del *Ánthropos*. He ahí su singularidad.

3.2.1.- El fenómeno humano, entre la rigidez del cristal y la fluidez del humo.

Desde una perspectiva eminentemente biológica, otra tentativa de actualidad viene a reafirmar las tesis de Prigogine. Es la de Henri Atlan, a la que aludimos a partir de su obra *Entre el cristal y el humo*, que sintetiza su amplia bibliografía dedicada a la organización, al papel que en ella juega lo aleatorio, la complejidad y la lógica de las redes físico-químicas dotadas de disposiciones de auto-organización.¹⁰¹ Si eso Atlan lo dirige al conocimiento de organismos vivos en general, a nosotros nos interesa particularmente la interpretación que hace del ser humano, al que encontramos siempre en sociedad e interrelacionado. Eso induce la pregunta de si él puede ser analizado como un sistema natural o artificial.

Ciertamente que, en cuanto construida por hombre, la vida social podría considerarse artificial. Pero si tenemos en cuenta que todos los seres humanos se organizan socialmente, no es desacertado considerarlo como un sistema de autorregulación natural, en el que a la repetición, regularidad y redundancia propias de los sistemas no dominados por el hombre, se debe añadir la variedad, la improbabilidad, la complejidad, propias de su vida y convivencia. Sistemas de vida humana capaces de integrar "el ruido", esto es, lo anómalo, lo extraño e inesperado, que impide que se le pueda concebir como máquina o necesariamente sometido a su estructura molecular.

Esta interpretación de la vida que retoma Atlan tiene una historia bien documentada en la biología del siglo XX. Aduciremos el ejemplo de Jakob von Uexküll, en las primeras décadas del siglo, particularmente en su obra *Ideas para una concepción biológica del mundo*.¹⁰² En contienda con el darwinismo radical, su autor insistirá en la concepción de la vida como flujo sostenido por la propia facultad reguladora de los organismos vivos, que siguen forjando sus órganos, sobre todo interiores, a lo largo de toda la vida. Lo principal en el animal no es su forma, sino la transformación; no la estructura,

¹⁰¹ Atlan, Henri, *Entre el cristal y el humo*, Debate, Madrid. 1990.

¹⁰² *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945. Esta obra tuvo gran influencia en Ortega y Gasset, como él mismo confiesa. La manda traducir para la editorial Revista de Occidente en 1922, con un prólogo suyo. La edición que hemos consultado y aquí citamos de 1945, conserva el mismo prólogo original de Ortega.

sino su proceso vital autónomo, aceptando la tesis de Jennings según la cual "El animal es un puro proceso".¹⁰³ Proceso que va ligado al tiempo y, en el caso del hombre, indisociable del carácter de integración e interiorización de la propia experiencia, que genera acciones e interacciones inexplicables por la propia estructura.

Este punto de vista, en analogía con Prigogine, se enfrenta como el cienticismo reduccionista que, como pueda estar sucediendo en la mayoría de los laboratorios, no se propone conocer es la vida, en su surgir, complejidad e interacciones, sino dar cuenta de los algoritmos y del programa molecular, como si se tratase de una máquina cuyo funcionamiento está determinando causalmente por el estado preestablecido. Siguiendo tales supuestos, buena parte de la biología insistirá en una interpretación del hombre como ser que realiza un programa codificado al modo de un programa de ordenador. Sin embargo eso sería tergiversar la vida misma, puesto que, confiesa con buen conocimiento de causa otro gran biólogo y en un tiempo compañero de Monod: "Hoy... no se puede disociar la estructura de su significación, no solamente en el organismo, sino en la secuencia de acontecimientos que han conducido al organismo a ser lo que es. Todo sistema vivo es el resultado de un cierto equilibrio entre los elementos de una organización. La solidaridad de estos elementos provoca que cada modificación centrada en un punto ponga en cuestión el conjunto de relaciones y produzca, pronto o tarde, una organización nueva".¹⁰⁴

Siguiendo la misma línea de precisiones, se trata de dar cuenta de la lógica de la evolución asociada a un incremento de la complejidad, de las intervenciones del ruido y del azar. En fin, de atender al desarrollo epigenético, progresivo y enriquecido, mediante las interacciones del viviente, valorando los estímulos no esperados ni programados, el aprendizaje por asimilación intelectual, "sin profesor", que, por extraño al programa básico, debería ser rechazado por la organización del sistema cognitivo. Este punto de vista Atlan lo comparte con la epistemología genética de Piaget, para quien lo propio de la vida y del conocimiento humano viene determinado por las interacciones del cuerpo propio con el mundo y las cosas. En efecto, para Piaget,¹⁰⁵ el instrumento de relación e intercambio entre el hombre y el mundo, no es la percepción, como defendía el empirismo clásico, sino la acción que, por su plasticidad, tiene la virtualidad de introducir nuevas propiedades que van configurando al hombre como sujeto y al mundo como síntesis de objetos con sentido. Lo que desde el punto de vista de la vida, impide interpretar

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁰⁴ Jacob, F., *La logique du vivant*, Gallimar, Paris, 1970, p. 321.

¹⁰⁵ Piaget, J. *Epistémología genética*, PUF, Paris, 1970, pp. 11.13. Citamos esta obra porque en estas páginas se sintetiza, en gran medida, la epistemología genética de Piaget. Atlan cita otras obras, entre ellas, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Crítica, Madrid, 1985

al *Ánthropos* como un sistema de manifestaciones preprogramadas. Y desde el punto de vista epistemológico, supone que el pensamiento conceptual no es resultante del programa básico, sino de las interacciones del hombre con su mundo, del sujeto con el objeto.

Concluyendo sus puntos de vista, Atlan considera la organización viva, como un estado intermedio entre la estabilidad propia del mineral, del cristal de modo prototípico, y la fugacidad, lo imprevisible y la emergencia propia del humo. Eso supone que la propia libertad, la creatividad y la expectativa pertenecen al "programa" molecular. Lo que permite concluir: "La existencia humana que se desarrolla en la duración puede ser la ocasión de una investigación de perfección cada vez más grande, de una historia de salvación y de libertad en la que las exigencias más altas de la ética tiende a coincidir con la experiencia y el conocimiento de las leyes de la Naturaleza".¹⁰⁶

La consecuencia de este panorama conduce, no a negar las estructuras y el programa básico sobre el que el fenómeno humano se desarrolla, pero deja abierto el paso a un postulado ontológico que funda la posibilidad de la libertad, sin la cual sería vano cualquier discurso sobre la identidad de los seres humanos. Los postulados del determinismo no pueden ocultar que la libertad humana se proyecta sobre el horizonte de un conocimiento no definitivo de las cosas, de cada ser humano y de la novedad de sus interacciones con los demás. Pero esto sólo lo podemos vivir como acontecimiento parcial, de modo finito, porque no tenemos más que conocimientos limitados y situados. En este sentido, reconocer lo que nos determina, el programa que somos y no podemos cambiar, supone también tener conciencia de lo que suponen nuestros actos, de nuestra capacidad para modificarlos y regularlos por la actividad consciente, reflexiva y práctica por la cual el determinismo básico queda superado al reconocerse cada ser humano por como sujeto de ellos. La libertad, por tanto, no es una ilusión sino que pertenece al modo de ser humano ligado a las interacciones generadas en el tiempo, la convivencia y la relación con su exterioridad.

3.2.2.- La ontología "autopoiética" e interactiva.

Continuando la secuencia de ideas que hemos iniciado con Prigogine y Atlan, parece oportuno citar a un autor de actualidad que merece especial mención, no sólo por su obra, sino también por su biografía, como es el chileno Humberto Maturana, quien ha orientado su investigación biológica hacia una sugerente interpretación, que él mismo califica como "ontología". Maturana parte de la concepción

¹⁰⁶ Atlan, H., *La science est-elle inhumaine? Essai sur la libre nécessité*, Bayard, Paris, 2002, p. 36.

generalizada según la cual los seres vivos, entre ellos el hombre, son sistemas "autopoiéticos": "...lo que es peculiar en ellos (en los seres vivos) es que su organización es tal que su único producto es sí mismo, donde no hay separación entre productor y producto. El ser y el hacer de una unidad autopoiética son inseparables, y esto constituye su modo específico de organización".¹⁰⁷

Atendiendo al reconocimiento del carácter molecular de los organismos, Maturana insiste en la esencial unidad del ser humano, que actúa siempre como totalidad y no a partir de sus componentes, erigiéndose en centro de interacciones en las que las experiencias cognoscitivas, comunicativas y prácticas no son objetivamente separables de la propia actividad autopoiética. Por las interacciones, el organismo va estableciendo la mutua acomodación entre él y su mundo, hasta el punto que "el organismo y el medio cambian juntos". En consecuencia, "...el curso del cambio estructural de un ser vivo como sistema dinámico en continuo cambio estructural, es modulado, pero no determinado o especificado, por el curso de sus interacciones en la realización de su modo de vida".¹⁰⁸

A partir de tales supuestos, en la obra de Maturana adquieren un papel preponderante la historia y las relaciones interpersonales, entre ellas el amor, entendido como forma de comportamiento e interacción. Ideas que animan su profundo espíritu personal de solidaridad y gran sentido humanista.

De esto deducimos que los organismos y sus propiedades deben ser interpretados a la luz de la estructura molecular del ADN pero, a su vez, no es menos notable que los organismos aparezcan como superestructuras complejas, arquitecturas trabadas, sistemas correlacionados, engarzados e intereficientes unos en otros, de tal modo que ninguno, por separado, da suficiente cuenta del conjunto. El hombre, más que cualquier otro ser vivo, es un complejo sistémico, esto es, una estructura de subsistemas entre sí interactivos. Pensamiento, conciencia, lenguaje, sociedad, subconsciente, inconsciente, composición estructura molecular, etc., configuran una unidad estructural con capacidad de autorreferencia, sobre cuya complejidad se asienta el fenómeno humano, no desvinculable, por tanto, de la propia identidad de cada persona. Hoy estamos convencidos de que se debe distinguir la estructura básica, orgánica y psíquica, de la identidad propiamente personal, pero su interacción es la responsable de "la serie de acontecimientos que han conducido al organismo a ser el que es".¹⁰⁹

3.2.3.- La base orgánica y neuronal del pensamiento y del sentimiento.

¹⁰⁷ Maturana, H. y F. Varela, G., *El árbol del conocimiento*, Ed. Universitarias, Santiago de Chile, 1984, p. II/25.

¹⁰⁸ Maturana, H., *El sentido de lo humano*, Dolmen Ed., Santiago de Chile, 1996 (8ª). 1ª ed. 1991.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 321.

A pesar de las apariencias, las convicciones anteriores nos parecen más confirmadas que contradichas por investigaciones neurológicas actuales que ponen de manifiesto esa ductilidad para la configuración de la identidad personal, a partir de material genético y de la actividad cerebral. Así parece, puesto que el propio cerebro va adaptando sus conexiones y capacidades sinápticas al ritmo de las experiencias, como consecuencia de las interacciones, sobre todo educativas, hasta tal punto que incluso fisiológicamente el cerebro del biólogo, del agricultor, del violinista, del mecánico o del ingeniero, se van configurando en forma variable, dependiendo de prácticas culturales,¹¹⁰ de la complejidad de las sinapsis que va solicitando y, al tiempo, fraguando su cerebro, en una concepción contraria a todo dualismo, como erróneamente propuso Descartes.

Esta forma de ver las cosas es firmemente corroborada por el análisis de las formas reactivas del cerebro, como expone Antonio Damasio en obras tan bellamente escritas como *El error de Descartes* (1994), o una última que lleva por título *En busca de Espinoza* (2003). En ellas se pone de manifiesto la base cerebral y neuronal de los fenómenos humanos, sin que esto suponga negar en absoluto su originalidad y especificidad, ni el sentido ético, estético o espiritual del hombre. Sin embargo, una ciencia actual de la mente debe reconocer que la racionalidad humana no es independiente de los sentimientos vinculados a la maraña de relaciones que en la vida se van estableciendo y generando, asociados a la afectividad, a la comunicabilidad, a la interacción y a la capacidad de experimentación que, pasando por el cuerpo, comprometen a la racionalidad y a la propia identidad. Debemos concluir, en consecuencia, que tal vez, "la razón no sea tan pura como la mayoría de nosotros pensamos o deseáramos que fuera, que puede que las emociones y los sentimientos no sean en absoluto intrusos en el bastión de la razón: pueden hallarse enmallados en sus redes, para lo peor y también para lo mejor".¹¹¹

Lo cual supone reconocer que en la estructura biológica corporal básica se hallan inscritas la racionalidad, y los sentimientos en una vinculación indisociable, de tal modo que si es cierto que los sentimientos pueden causar estragos en los procesos de racionalidad, no es tampoco menos cierto que la ausencia de sentimientos no sea más perjudicial para comprometer la racionalidad específicamente humana en relación con las decisiones sobre el propio futuro, el uso de la libertad, las convenciones sociales y los principios morales. Eso no quiere decir que los sentimientos tomen decisiones por nosotros,

¹¹⁰ Gadner, H., *La nueva ciencia de la mente*, Paidós, Barcelona, 1988; *Estructuras de la mente*, FCE, México 1992. Lorenz, K., *La ciencia natural del hombre*, Tusquets, Barcelona, 1993. Consúltese la serie de trabajos recogido en el número especial sobre el cerebro de la revista de alta divulgación científica *Investigación y Ciencia*, Diciembre y Junio 1994.

¹¹¹ Damasio A., *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 10.

que no seamos seres racionales o que sean nuestras piernas las que salgan a pasear, si hipertrofiamos las dicotomías. Damasio sólo quiere advertir "que determinados procesos de la emoción y del sentimiento son indispensable para la racionalidad. En el mejor de los casos, los sentimientos nos encaminan en la dirección adecuada, nos llevan al lugar apropiado en un espacio de toma de decisiones donde podemos dar un buen uso a los instrumentos de la lógica".¹¹²

Como parece claro, si bien entendemos a Damasio, no se trata de negar aquello que específicamente y de modo singular es atributo del ser humano, sino de hacer ver que tal especificidad no tiene su origen en una razón incorpórea, no encarnada, a modo de en una res cogitans, que dirige y gobierna de modo autónomo a la res extensa, al cuerpo y su materialidad, como suponía Descartes. Se trata, pues, de reseñar la implicación que impide la comprensión de la razón sin el cuerpo, lo que, por los métodos de la ciencia neurológica actual, viene a confirmar tesis tan tradicionales como las de Aristóteles para quien el alma, en última instancia, es indisociable de la buena salud, y ella es capaz de realizar el conjunto de funciones vitales, desde la nutrición al conocimiento intelectual, si bien se leen sus páginas en *Acerca del Alma* (II, 1, 413 a 21-25). En todo caso, Damasio confirma la influencia determinante de la comunicabilidad y la sociabilidad, en cuanto que es en su ámbito donde los sentimientos encuentran su territorio privilegiado. Con sus palabras: "los sentimientos son los sensores del encaje o de la falta del mismo entre naturaleza y circunstancia. Y por naturaleza quiero decir tanto la naturaleza que heredamos como un paquete de adaptaciones diseñadas genéticamente, como la naturaleza que hemos adquirido en el desarrollo individual, mediante interacciones con nuestro ambiente social, cuidadosa y voluntariamente o no".¹¹³

O sea que las propias adaptaciones, vienen diseñadas genéticamente. Y "mediante interacciones", se produce el desarrollo individual, porque son ellas las que con mayor hondura movilizan el ámbito sentimental. Es este un modo de interpretar la razón, la sentimentalidad y, en última instancia la identidad, que, con expectativas optimistas, también llena el futuro de incertidumbres, dado el poder transformador y transmutador de la actual tecnociencia. Si hace cinco mil años no era previsible cómo iba a desarrollarse y evolucionar la biosfera, sobre todo la anthrosfera, hoy nuestra capacidad de

¹¹² *Ibíd.*, pp. 10-11.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 13. Cf. igualmente, *En busca de Espinoza*, Crítica, Barcelona, 2005. Damasio es neurólogo, director del Departamento de Neurología de la Univ. de Iowa y profesor en otras universidades. Premio "Príncipe de Asturias" en 2005.

previsión es muy escasa en relación con la "identidad" humana del futuro. Lo que, con las cautelas, debe acrecentar las responsabilidades.

Tras este recorrido, y como tránsito hacia el apartado siguiente, no puede dejar de ser evocada la figura de Kant quien, sin no pudo llevar las cosas hasta la situación actual, sustenta toda su antropología en la condición mediadora del *Ánthropos*: un ser natural, indisociable de la experiencia y, al tiempo, un ser que se atreve a pensar hasta más allá de los límites de la experiencia: puede y debe pensar incluso aquello que no es capaz de conocer. Nada en él se da sin contar con la naturaleza, pero todo en él sobrepasa a sus determinaciones naturales. Una cita de su última obra nos parece ilustrativa para cuanto hemos dicho y lo que diremos a continuación. Estas son sus palabras: "La caracterización del hombre como un animal racional fúndase ya en la simple forma y organización de su mano, de sus dedos y puntas de los dedos, con cuya estructura, por una parte, y delicado tacto, por otra, no le ha hecho la naturaleza diestro para manejar las cosas de una sola manera, sino indefinidamente todas, y por ende, para el empleo de la razón, significando con todo esto su capacidad técnica o destreza específica de animal racional".¹¹⁴

Kant llama así la atención sobre la relación entre la forma de la mano, su versatilidad facilitada por las estructuras, y la imprevisible creatividad y usos del entendimiento. Y si la ciencia, como insiste Monod, nos advierte sobre la importancia del programa orgánico, que es una realidad sin duda efectiva, ella es intemporal y abstracta, de tal modo que no elimina la experiencia cotidiana, la elección más o menos motivada, la invención creativa. Eso quiere decir que la estructura molecular más que negar nuestra libertad, la funda y hace real, abriendo así el paso a interacciones identitarias basadas en la responsabilidad personal. Ciertamente nada hay simple en el fenómeno humano, precisamente porque la temporalidad -recurriendo a analogías- introduce la fluctuación del humo en la rigidez del cristal.¹¹⁵

3.3.- Interacciones ambiales: el mundo como horizonte representativo.

¹¹⁴ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, o.c., p. 269.

¹¹⁵ Como contraste conceptual, podemos recordar el mecanicismo cartesiano y su célebre diferenciación entre "res cogitans" y "res extensa", que los estructuralismos y biologismos actuales reducen a valores físicos químicos. Para Descartes la diferencia era clara, y también ella era obra de Dios, no de la propia naturaleza. Con sus palabras: "Yo supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra, que Dios forma expresamente, para hacerla lo más semejante posible a nosotros: de tal manera que él le proporciona desde el exterior el color y la figura de todos nuestros miembros, sino que él le introduce en el interior todas las piezas necesarias para que camine, coma, respire y, en fin, que imite todas aquellas de nuestras funciones que pueden imaginarse como procedentes de la materia, no dependientes más que de la disposición de los órganos". (Descartes, *Traité de l'Homme*, en *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 1953, p. 807.

Sin que el hombre sea excepción, todas las especies desarrollan su interacción con un espacio que, para unas puede venir marcado por la topografía, la temperatura, el color o el olor, etc., de tal modo que la amplitud de lo que llamamos "mundo" se parcela o compartimenta en campos vitales, según la organización de cada especie, cada una de las cuales genera "su mundo" circundante o perceptible, dependiendo de sus órganos. Este mundo perceptible es, por eso mismo, un mundo de efectos e interacciones, de mensajes significativos, por los que se establecen las relaciones entre el organismo y su exterior, hasta tal punto que determina la esfera de la posible acción de cada especie. A este complejo de relaciones entre un organismo y su medio lo vamos a llamar aquí por nuestra cuenta identidad de representación. Identidad porque el individuo va siendo esencialmente condicionado por él; y representación porque es el propio individuo quien impone la forma de percibirlo.

Tales supuestos, en nuestro caso, proceden de la sugestiva obra de Jakob von Uexküll que hemos citado, en la que se precisan los conceptos de "mundo entorno", "mundo perceptible" y "mundo de efectos" señalando que entre ellos no se da una pura adaptación extrínseca, sino que se establece una dependencia intrínseca entre ambos, siempre regulada por organismo mismo.¹¹⁶ Se genera así un ámbito de convivencia o, si se prefiere, de interacción adaptativa. Tal interacción exige, sin duda, un vínculo o camino que discurra entre cada uno de los seres que entran en relación. Lo que, tratándose de las cosas, de los objetos y utensilios, lo encontramos en la función que puedan prestar, en la utilidad que reporten al organismo. En el caso de los animales, todo eso queda fuera de nuestra comprensión, porque nos falta la clave para interpretarlos. Lo que Unamuno puso de manifiesto con cierta paradoja diciendo que lo que no sabemos es si el cangrejo es capaz de solucionar ecuaciones diferenciales. En el caso de los seres humanos, tampoco estamos muy ciertos de interpretar debidamente a los demás porque sabemos hasta qué punto su interioridad se nos escapa. Sin embargo, disponemos de suficientes las analogías estructurales para poder establecer interacciones comunicativas entre nosotros y los demás. De estas consideraciones extraemos algunos elementos significativos para nuestro propósito.

Parece poco discutible que los seres humanos conviven con un "horizonte de mundo", si bien cada uno se reconoce como sujeto capaz de comprender y distinguir reflexivamente la unidad y la diferencia entre ambos. Esta interacción puramente ambital, lleva al ser humano a la dinámica de considerarse sujeto con ventaja sobre su propio mundo, porque en sus manos queda la posibilidad de

¹¹⁶ Uexküll, J, o. c., pp. 64-65.

admirarlo con su afecto, conocerlo por la ciencia, cambiarlo por la técnica, enaltecerlo con su arte y enriquecerlo con sus propias creaciones. Todo un proceso de interacciones en absoluto indiferentes. Pero que en su capacidad subjetiva radique el origen de tal poder, no quiere decir que no esté limitado por el horizonte marcado por la forma y los límites de sus propios sentidos y la amplitud de su experiencia cognitiva y sentimental. No en vano Ortega reconoce que "yo soy yo y mi circunstancia", señalando a continuación que "no la salvo a ella si no me salvo yo".¹¹⁷

En este sentido es importante lo que, desde Uexküll, señalan antropólogos como J.J. Gibson, llamando la atención sobre la importancia de la dominante visual. En efecto, el "mundo humano" está influenciado por la selección de mensajes captados por diferentes caminos, pero la dominante visual es la determinante de la configuración y estructuración de los objetos. Así sucede en los animales con sistema nervioso central complejo. Lo que se confirma cuando se piensa que la visión binocular es sometida al cerebro mediante una imagen única, que supone un proceso de integración por el que queda diferenciado el objeto visto del espacio en que se encuentra. Aunque no cite a Kant, Uexküll advierte que el ojo es el verdadero origen del "esquematismo" de la razón. Con sus palabras: "eso consiste en que el ojo, que es el órgano de la forma por excelencia, sólo es capaz de enviar al cerebro como nota especial la forma de los objetos copiada en la retina cuanto muchos caminos nerviosos separados se reúnen en el sistema nervioso central en un central entrelazamiento que corresponde a la forma del objeto de una manera esquemática, y por eso puede ser llamado brevemente, un esquema".¹¹⁸

El esquematismo kantiano es, sin duda, algo "a priori" propio de la razón, anterior por tanto a la experiencia, pero no puede olvidarse que su actuación queda pendiente de la experiencia, sobre todo visual, si seguimos a Uexküll pero también a Kant.¹¹⁹ En la visión, en efecto, radica la interacción por excelencia en cuanto a la representación intelectual del mundo, que supone trascender sus formas físicas para reproducirlo como realidad en el entendimiento y en la conciencia. En términos epistemológicos es lo que llamamos en términos kantianos, *Vorstellung* o representación intelectual.

¹¹⁷ Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Alianza, Madrid, 1981, p. 25.

¹¹⁸ *Ibíd.* p. 66-67. Convendrá recordar aquí la concepción kantiana del esquematismo porque confirma la cita anterior. Sin entrar en detalles, citemos sólo una de sus precisiones: "la imagen es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva; el esquema de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y un monograma, por así decirlo, de la facultad imaginativa a priori" (*Crítica de la Razón pura*, B 181)

¹¹⁹ Lo que decimos lleva a no pocas consideraciones sobre la ceguera y la percepción del mundo de las personas ciegas, pero no creemos que lo contradiga. Sabemos hasta qué punto en ellas el tacto viene a ser cultivado como forma de visión, quizás con una mayor capacidad de relación entre partes, de ubicación, orden y distancia.

El mundo, en consecuencia, queda estructurado a partir de los movimientos de nuestros ojos. Por ellos se "esquematiza" la subjetividad en relación al espacio, lo que supone el sentido de la ubicación y la localización en él, la distancia que sitúa en proximidad o lejanía de lo demás y de los demás, el movimiento por el que nos identificamos como seres activos, pero, sobre todo, el orden por el cual nos atribuimos un lugar, una función y una misión en un mundo que la visión ofrece integrado. En fin, la visión configura el mundo como horizonte con sentido, esto es, le confiere lógica al complejo de cosas que, a partir de la vista, pasan a ser objetos, objetos para un sujeto. Por ella, el hombre da sentido al mundo, del que, a su vez, necesita para identificarse en él como ser singular, como especie y como individuo.

Si se piensan bien las cosas, esta atención a la visión no es nueva. En efecto, Aristóteles, después de dejar sentado desde su primera línea de la *Metafísica* que "Todos los hombres desean por naturaleza saber", apela a la función de los sentidos en la constitución del verdadero saber humano. Por eso los apreciamos tanto, pero entre todos ellos amamos el de la vista, de tal modo que: "En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias".¹²⁰

La vista, por tanto, no sólo nos facilita el material necesario para ampliar nuestro conocimiento, sino que nos "muestra las diferencias", esto es, la capacidad de distinguir, de diferenciar, de sopesar y apreciar, propio del ser con entendimiento racional. Con acierto el traductor, García Yebra, introduce una nota a este pasaje remitiendo a otro lugar aristotélico, al *De Sensu* (437-39), en donde Aristóteles afirma claramente: "la facultad de ver muestra muchas y muy variadas diferencias, porque todos los cuerpos participan del color, de suerte que sobre todo a través de este sentido se perciben también los sensibles comunes (llamo sensibles comunes a la figura, al tamaño, al movimiento, al número)".¹²¹

Por consiguiente, si seguimos a Aristóteles, maestro de la metafísica, la vista es más que pura visualización, porque es la fuente primera del conocimiento específicamente humano y de la capacidad de simbolización. Por tanto, lo que parece biológicamente una complementariedad de hecho, puramente ambital y sensible, en términos de una fenomenología de la interacción puede ser considerado como el tránsito cualitativo que supone el paso de una percepción vital a otro que lleva implícita la

¹²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, I, 1 980 a 20. Trad. García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1970.

¹²¹ Nota a la cita anterior.

conceptualización, la organización y la simbolización. Ella supone, por tanto, la distinción entre dos modos de ser diametralmente distintos: el del animal irracional y del hombre. Ambos tienen ojos, pero la diferencia estriba en que el programa puramente biológico es sobrepasado por la organización conceptual humana, asociada a dimensiones psicosociales, a la capacidad de sobrepasar las simples cosas por sus significados simbólicos, introduciendo así el mundo de lo invisible, de lo posible y presumible. Simbolizar, en efecto, equivale a evocar una ausencia por mediación de una presencia visible. Y lo simbólico es todo un ámbito de sentidos, valores, evocaciones por la visión, que tendrá más importancia que el puramente visual y vital.

Cuanto acabamos de decir, siguiendo los objetivos de este capítulo, permite concluir que la dimensión tridimensional que nos hace comprensible la materialidad de los objetos, es la que misma que remite a superar la lógica de la continuidad del espacio material proveyendo un espacio mentalmente visualizable que actúa sobre el primero para construir la historia de la evolución de la identidad biológica en forma de cultura que entra a formar parte de la realidad antropológica como identidad representativa. Nutrida sensorialmente y anclada en su estructura, la identidad se reordena en discontinuidad para convertir sus ámbitos sensoriales y "distorsionarlos" como horizonte, de tal modo que el espacio humano no es sólo panorama visto, sino entorno transformado, manipulado, distorsionado y enriquecido.

Parece aquí oportuno introducir la opinión del verdadero fundador de la etología, K. Lorenz, a quien ya hemos citado, y en cuya obra es tan admirable la atención que presta al funcionamiento de los organismos como su fina atención a la identificación del comportamiento humano. De sus finas precisiones, aducimos una que nos parece síntesis e ilustración de cuanto venimos comentando. Pertenece a su obra, escrita en el campo ruso de prisioneros alemanes, que lleva por título *La ciencia natural del Hombre*. Después de advertir sobre la necesidad de pasar por la comprensión animal para comprender al hombre, escribe: "Seguir una trayectoria de investigación que parte del animal y llega al hombre no significa "menospreciar la dignidad humana", del mismo modo que tampoco lo supone reconocer la teoría de la evolución. El proceso creador orgánico entraña la producción de algo completamente nuevo y superior que no se encontraba en modo alguno en la fase previa que sirvió de punto de partida a dicha producción... Todo lo contrario: afirmamos que el estudio comparado permite descubrir aquellos rasgos específicos del ser humano que resultan nuevos en su evolución filogenética, que no se encuentran, con

toda seguridad, en la serie de sus antecesores animales y lo diferencian nítidamente de los animales superiores actuales".¹²²

Confirmando lo que hemos venido diciendo en el apartado anterior, Lorenz insiste en el "componente esencial humano" que destaca y se singulariza sobre el fondo de propiedades que comparte con otros animales superiores. Eso en nada rebaja su dignidad ni ofusca las diferencias de identidad. Lo que, a nuestro parecer, quedará más claro a partir del apartado siguiente, en el que veremos cómo a partir de la integración ambital por la visión, se genera otro tipo de interacción, con indudable capacidad de identificación antropológica, como es la génesis y el uso de la palabra.

3.4.- Interacción comunicativa lenguaje /identidad.

Varios supuestos nos parecen claros. En primer lugar, en el origen del lenguaje no parece dudosa la influencia del ambiente y mucho menos la del ambiente social o comunitaria en que se desarrolla evolutivamente el ser humano. El ambiente deja huella en el vocabulario y la comunidad de hablantes en que el niño crece supone la condición para que él vaya interiorizando el sistema de signos y reglas que componen una lengua. Capacidad de interiorización que Chomsky llama "competencia" lingüística. En segundo lugar, no parece discutible reconocer que por el lenguaje se ha ido configurando la filogénesis espiritual de la humanidad. Todo confirma que la palabra articulada no es un instrumento que el hombre haya inventado sino que pertenece a su propio modo de ser, es su mediación consigo mismo y con su mundo. En tercer lugar, la dependencia de factores de orden etológico, histórico, etc. ha generado una variedad inmensa de formas expresivas o lenguas, de tal modo que puede decirse, no sin razón, que por el lenguaje la humanidad se unifica y por lenguas se diversifica, incluso se divide.

Como hecho cierto, debemos reconocer que el lenguaje aparece ya en un momento en que el cerebro ha adquirido una complejidad notabilísima, de tal modo que hablar, hablar con sentido articulado -articular fonemas para generar palabras y palabras para generar proposiciones- supone haber interiorizado ya signos prelingüísticos, emanados del propio estar en el mundo (Heidegger), tales como gestos, ritmo, reconocimiento de objetos, la relación espacial, reconocimiento de los rostros, etc. Lo que

¹²² Lorenz, K., *La ciencia natural del Hombre. "Manuscrito de Rusia"*, TusQuest, Barcelona, 1993, pp. 23-24.

parece justificar que deba admitirse la existencia en el ser humano de varios "a priori" que le disponen para interiorizar la experiencia: el biológico, el ambital, el situacional..., anteriores a los "a priori" cognitivos y lingüísticos. Para nuestro propósito es especialmente significativo el hecho lingüístico en cuanto responsable de interacciones profundamente significativas en la construcción de la identidad. Esto nos lleva a las discusiones en torno a la interpretación del hablar humano.¹²³

3.4.1.- Interpretaciones del hecho lingüístico.

Adelantemos que, a nuestro juicio, las diversas opiniones, cuya heterogeneidad aquí recapitulados en torno a cuatro tipos, en su aparente diferencia son más complementarias que alternativas.

3.4.1.1.- El lenguaje como consumación del programa genético.

Como acabamos de recordar, el lenguaje es una conquista en la evolución del cerebro, posterior a otros procesos cognitivos y, por tanto, posterior al propio pensamiento. El niño soluciona problemas ya antes del hablar y sólo con posterioridad -en torno al año y medio- aparece toda la función simbolizadora que culmina en el lenguaje, que va precedida de otras operaciones simbólicas (escoba=vehículo, la caja de zapatos= bañera para la muñeca). También el gesto, el dibujo, el juego, el baile, la música, la danza, etc..., pueden ser encuadrados en el contexto de la función simbólica. Ahora bien, los cerebros dotados de esa preprogramación encaminada al lenguaje, si no se sitúan en una sociedad o medio hablante, sin esa experiencia, no alcanzarán la disposición locutiva. Pero, a su vez, la adquisición del lenguaje adquirirá tal preponderancia sobre las demás expresiones simbólicas, que se trueca en impulso esencial de su promoción o modificación. Esta es, en síntesis y con matices, la opinión Piaget¹²⁴ y de su epistemología genética, también, en cierta medida, la que procede del propio K. Lorenz cuando afirma que hay un programa ingénito que suscita el lenguaje, de los sustantivos a los verbos, por eso, conviene resaltar dos hechos inequívocos: "El primero es que en una etapa determinada de su infancia el hombre siente irresistiblemente el afán de dar nombres a las cosas y las actividades y experimenta una satisfacción muy específica cuando lo consigue, y el segundo, que a pesar de la fuerza de ese impulso, el hombre no intenta descubrir por sí solo tales símbolos idiomáticos como hizo Adán según nos relata la leyenda; más bien sabe, por conductos ingénitos, que debe aprenderlos de un

¹²³ Para todo el contexto en relación con las diversas interpretaciones del lenguaje, cf. Maceiras, M., *Metamorfosis del Lenguaje*, Síntesis, Madrid, 2002.

¹²⁴ La obra de Piaget y de los centros de Epistemología Genética, es ingente. Citaremos sólo: Piaget, J., *Introduction à l'épistémologie génétique*, P.U.F., Paris 1950, 3 vols.; *La psychologie de l'intelligence*, Colin, Paris 1974; *Biologie et connaissance*, Gallimard, Paris 1967.

transmisor de la tradición. Así pues, el aprendizaje del lenguaje tiene como base un programa de origen filogenético, según el cual se consume una vez y otra en cada niño la integración del pensamiento abstracto ingénito y el vocabulario transmitido por vía cultural. Esta milagrosa creación conmueve y enorgullece al entendido siempre que tiene oportunidad de observarla en un ser humano".¹²⁵

Las palabras de K. Lorenz son todo un programa que la antropología y las lingüísticas actuales han ido recorriendo, cada una por caminos distintos. De ellas concluimos los supuestos siguientes. En primer lugar, su apunte final, llama la atención sobre el milagro de la palabra y el "orgullo" de la especie por tal facultad. La palabra, en efecto, no depende de una mera disposición anatómica sino que manifiesta los atributos más altos y exclusivos de la especie *Ánthropos*: la capacidad de simbolizar y la de juzgar "lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto", como Aristóteles deja dicho al inicio de su *Política*.¹²⁶ En segundo lugar, ponen de manifiesto que la comunicación y la interacción cultural son condición sine qua non para el progreso de los individuos y la especie, de tal modo que en su ausencia la transmisión filogenética no sería efectiva. Esto quiere decir que el programa molecular biológico no se actualizaría sin la comunicación, la interacción y la inscripción psico social.

3.4.1.2.- El lenguaje como interiorización de la experiencia locutiva.

Frente a la interpretación genética, ha retomado actualidad la interpretación llamada sociolingüística, que encuentra su formulación primera en las tesis de la filosofía postkantiana, y no es ajena a un cierto platonismo. A ella contribuyen Hamann, Herder y Humbolt, en primer lugar. Hamann,¹²⁷ todavía en un contexto "sentimental", ve en el lenguaje el símbolo natural de la esencia de Dios y del mundo. Herder, con reiteración y a pesar de su ingenuidad expresiva, da un paso decisivo al constituirlo en estructura intermedia entre la sensibilidad y la reflexión, de tal importancia que no sería posible actividad mental o espiritual alguna sin la mediación lingüística de los signos.¹²⁸ Humboldt, en fin, lleva a cabo la culminación de tales supuestos al insistir en que los signos lingüísticos seleccionan, distinguen y organizan la actividad espiritual de la conciencia. El lenguaje no es érgon sino enérgeia -no obra sino potencia o actividad- que ejerce su eficacia a partir de la eficacia expresiva de la proposición, unidad

¹²⁵ Lorenz, K., *La otra cara del espejo*, o.c., p. 250.

¹²⁶ Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a 11. Pasaje memorable en el que Aristóteles asocia la capacidad locutiva no tanto a la naturaleza social y, por tanto, comunicativa del ser humano, cuanto a su dimensión ética puesto sólo él, frente a los demás animales, posee "el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores" (Ibíd.)

¹²⁷ Hamann, J.G., *Schriften zur Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt, 1967.

¹²⁸ *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982, 130-232.

básica de sentido y síntesis significativa de la diversidad que el hablante experimenta y unifica en el acto de habla que supone la oración gramatical.¹²⁹

Tales presupuestos alcanzan su mayor vigor en las tesis de B.L. Whorf, para quien el lenguaje, en virtud de su acción reflexiva, modela los pensamientos más íntimos, regula la comprensión y la utilización del medio y determina la misma percepción cósmica. Quien habla y quien escucha, según Whorf, se encuentran atrapados por una especie de ley natural. Ideas que con Sapir han contribuido a formular el Principio de la Relatividad Lingüística, que se podría enunciar como sigue: "El sistema lingüístico de fondo de experiencia (la gramática) de cada lengua, no es simplemente un instrumento que reproduce ideas, sino que es más bien en sí mismo el verdadero formador de las ideas, el programa y guía de la actividad mental del individuo, que es utilizado para el análisis de sus impresiones y para la síntesis de todo el almacenamiento mental con el que trabaja".¹³⁰

El innatismo de Noam Chomsky, oponiéndose a las corrientes empiristas (B. F. Skinner) reafirma el concepto de competencia y de "estructura profunda", común a todas las lenguas, lo que haría posible una "lengua universal", y que a través de mecanismos periféricos superficiales de transformación, se diversifica dando paso a la pluralidad de formas significantes. El lenguaje, en continuidad de Humboldt, se caracteriza como "enérgica" (actividad) antes que como ergon (producto), lo que convierte la gramática de estructural en generativa.¹³¹

La obra de E. Benveniste acentúa tesis análogas, en su "lingüística del discurso", a la par que reconsidera críticamente el primer estructuralismo originado en De Saussure. Para Benveniste,¹³² el lenguaje, a partir de la unidad básica de la frase, es siempre categoremático o predicativo por sí mismo. No es instrumento sino que está en la naturaleza del hombre, que por él "se constituye como sujeto porque sólo el lenguaje funda en realidad, en su realidad, el concepto de 'ego' ".¹³³ Por eso podemos concluir que "el lenguaje enseña la definición misma del hombre" (Ibid.). Las convicciones de Benveniste van a ser decisivas, entre otros, para la hermenéutica de P. Ricoeur.

¹²⁹ Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, Anthropos, Barcelona, 1990.

¹³⁰ Whorf, B., *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral Ed., Barcelona, 1971, p. 241.

¹³¹ Chomsky, N., *El lenguaje y el entendimiento*, Seix Barral, Barcelona 1971; *La lingüística cartesiana*, Gredos, Madrid 1972.

¹³² *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, 1971.

¹³³ Ibid., 259.

Tales supuestos, tomados como idea de referencia, no pueden sino confirmar la vinculación identidad y textualidad. Deben, sin embargo, ser flexibilizadas sus consecuencias, porque no parece sin fundamento afirmar que tenemos pensamientos prelingüísticos, del mismo modo que tenemos lenguajes preconceptuales. Ciertamente que sin un lenguaje proposicional, sin un código lingüístico elaborado (Berstein), difícil resultaría el razonamiento y el pensamiento reflexivo, pero eso no quiere decir que no puedan darse formas más simples de pensamiento o conciencia sin lenguaje. Ahora bien, por su propia constitución de sistema de signos, la lengua está dotada de eficacia teleológica propia, no sólo por su dimensión intencional dirigida a nombrar las cosas, sino como estructura capaz por sí misma de promover y suscitar sentido con independencia y anterioridad al acto subjetivo de quien habla o escribe. Por eso, si atendemos al lenguaje escrito, si bien es cierto que el autor lleva la iniciativa, no lo es menos que también él es mediación por la cual el lenguaje, a partir de su eficacia significativa, habla y se manifiesta. Lo que recuerda a Merleau Ponty para quien debe reconocerse que la fuerza del lenguaje empuja y lleva al propio autor, tal como señala en obra como *Signes*.

3.4.1.3.- El lenguaje y su dimensión cognitiva.

Esta interpretación es, de hecho, una continuidad de la anterior que hemos calificado de sociolingüística, si bien ahora se pone énfasis en el tipo de experiencia en la que se socializa el niño. Viene marcada por la discusión entre Vygotsky y Piaget, ya en 1934, que continúan autores norteamericanos como Wertsche, Cole, Scriber...,¹³⁴ quienes llamarán la atención sobre la construcción social de la mente, a partir de una interpretación histórica cultural del lenguaje. Viene motivada por la convicción, ya enunciada, de que tenemos pensamiento prelingüístico y lenguajes precognitivos en los que el individuo se socializa desde que nace, como prueba la cultura en general y la literatura. El momento más decisivo y evolutivamente más significativo se produce en el momento en que confluye el pensamiento prelingüístico con el acto de hablar. Es entonces cuando el niño alcanza la autosuficiencia para su desarrollo más acelerado y con capacidad para ir modificando sus propias estructuras mentales. Cuando un cerebro, ya desarrollado prelingüísticamente, se encuentra en una sociedad locutiva y con potencialidad simbólica, es entonces cuando su desarrollo mental se va configurando en toda su riqueza y desarrolla los procesos humanos superiores. La palabra es así, el motor esencial de la evolución. Otra cosa sucedería si se desarrolla en una sociedad, como va siendo el caso, dominada por medios e

¹³⁴ Wertsche, S. W., *Vygotsky y la formación social de la mente*, Paidós, Barcelona 1988; Cole y Scriber, *Culture and conjuntion*, Wcley, N.Y., 1974.

instrumentos computacionales o mecánicos. La capacidad mental seguirá un ritmo e incluso derroteros distintos, puesto que, incluso fisiológicamente, los cerebros se configuran a partir de elementos socio culturales. Hoy sabemos, en efecto, que el cerebro del violinista no actúa, en su aspecto puramente biológico, como el del carpintero; y que el cerebro chino no es como el caribeño o el español. Los neurólogos, a su vez, hablan de la desaceleración de los circuitos profundos y de la aceleración de los superficiales, debido a la cultura de la fugacidad, del "video clip" en la que vivimos. Las experiencias en este campo son sorprendentes, realizables por las nuevas tecnologías de la neuroimagen, como el PET (Tecnología por emisión de Positrones) que permiten el acceso al funcionamiento cerebral. A través de ellas sabemos, por ejemplo, que las dislexias en inglés son distintas que en castellano.¹³⁵

Todo ello, remite a la importancia de lenguajes concretos, de simbolismos regionales, para alcanzar, con cierto realismo, la comprensión de la identidad individual y colectiva de quienes viven y conviven en su contexto.

3.4.1.4.- Interpretación conductista.

Una cuarta manera de ver las cosas viene recogida por la postura conductista que interpreta el pensamiento como un lenguaje subvocal, que dio pie a la discusión Chomsky-Skinner. Hoy el conductismo radical es poco defendible en virtud de su esquematismo naturalista, que la propia investigación no justifica, pero en la que queda muy marcada la interacción experiencia/subjetividad. Su inicio puede situarse en J.J. Watson y su obra *Behaviorism*, publicada en 1925. Su capítulo X, titulado "Hablar y Pensar", quiere concluir que las dos actividades -hablar y pensar- son en el fondo lo mismo, en cuanto que una y otras son respuesta a un estímulo exterior al que contestamos con un concepto mental o con un sonido o palabra.¹³⁶ La lengua, por tanto, es el compendio de nuestras respuestas consolidadas, o "hábitos verbales", correspondiente a los estímulos exteriores. Y el pensamiento es el ámbito de la representación intelectual de la experiencia, de tal modo que pensar es hablar constantemente con nosotros mismos.

¹³⁵ Son hoy fascinantes y no menos preocupantes las noticias sobre estos asuntos. Citaré alguna última: Marvin Minsky se pregunta si no "serán los robots quienes hereden la Tierra" (*Investigación y Ciencia*, Diciembre 1994, pp. 86 y ss.). Por su parte, Marcus E. Raichle comunica investigaciones que nos han orientado en este punto: "Las estrategias de la ciencia cognitiva -escribe- y las técnicas de obtención de imágenes del cerebro nos asoman a los sistemas neurales que subyacen al pensamiento" (*Investigación y Ciencia*, Junio 1994, pp. 22-28).

¹³⁶ Watson, J.B., *El Conductivismo*, Paidós, Buenos Aires, 1947, pp. 222.

Es B. F. Skinner quien extiende el behaviorismo a la explicación del lenguaje, al que interpreta como conducta verbal. El ámbito comunicativo es el conjunto de "episodios verbales" en cuanto que todo locutor implica siempre un oyente activo, generando entre ambos un contexto, no tanto de comunicación, cuanto de un circuito de estímulos/respuestas físicas. En efecto, cada "episodio verbal" por parte del locutor viene provocado por el interlocutor, sin que esto suponga que se dé comunicación alguna entre ellos. En este contexto, nos parece muy atendible y eficaz su concepto de "refuerzo",¹³⁷ positivo y negativo. El refuerzo es positivo cuando una conducta verbal ha obtenido el resultado esperado y, por tanto, el locutor se ve inducido a volver a la misma conducta verbal. Por el contrario, el refuerzo es negativo cuando con una palabra, frase, etc. no se ha obtenido el propósito deseado, con lo cual no se volverá a recurrir nuevamente a ellas. Si diciendo, con buen tono, "pásame la sal, por favor", nos la han pasado, volveremos a repetir el mismo episodio verbal. Pero no repetiremos "¡dame la sal!" y no nos la han dado.

3.5.- Filosofía analítica y estructuralismo.

En paralelo con este contexto, muy marcados por la investigación psicológica, dos grandes corrientes dentro de la filosofía del lenguaje merecen ser evocadas, si bien a nuestro propósito afecta sólo la segunda. Son la filosofía analítica y el estructuralismo. La filosofía analítica, en todo su desarrollo (empirismo lógico, lenguaje usual) se empeñó en implicar lenguaje y realidad con el propósito de establecer los sistemas conceptuales de la ciencia. Esta orientación se guio por el principio de verificación que, aunque reformulado, se sintetiza en la afirmación de que sólo es significativa la palabra y el lenguaje que tenga una referencia empírica.

El estructuralismo,¹³⁸ más preocupado por problemas de método y originado en la distinción de De Saussure lengua/habla, dará pie a una amplísima literatura que, para nosotros, se recapitula en la

¹³⁷ Skinner, B.F., *Verbal behavior*, Appleton, N.York, 1957, p. 97.

¹³⁸ La derivación de De Saussure se bifurca hacia la Escuela de Praga, con figuras como las de Troubetzkoy y Jakobson (*Principes de Phonologie*, trad. fr. Ed. C. Klincksieck, Paris 1949) y hacia la escuela de Copenhague, en la que destaca L.T. Hjelmslev. Particularmente significativa es su obra *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid 1971. Es continuado en España por E. Alarcos, *Gramática estructural*, Gredos, Madrid 1972. Su tesis fundamental, llevando al extremo el formalismo (todo proceso es reductible a sistema), confirma que la lengua es el sistema semiótico por excelencia, al que pueden ser traducidas todas las demás semióticas, que permite dar forma a cualquier sentido, coincidiendo así con Tarski y con la exigencia del carácter logicita y necesario que pide al lenguaje el propio empirismo lógico.

decisión de tomar la lengua (=sistema formal de signos significativo en virtud de sus relaciones internas) como el sistema por excelencia, de tal modo que el análisis lingüístico estructural se erige en modelo para interpretar en términos comunicaciones otras esferas de realidad:¹³⁹ la historia, los mitos, el inconsciente, la sociedad en general, si recordamos a Foucault, Althusser y Lacan, Lévi-Strauss, como más representativos. Entre ellos, interesan a nuestro propósito dos importantes presupuestos de Lévi-Strauss. El primero consiste en afirmar que las "reglas de transformación y combinación" lingüísticas son análogas y sirven de modelo para analizar los demás sistemas de comunicación, intercambio e interacción. El segundo confirma que "el lenguaje aparece como condición de la cultura, en la medida en que esta última posee una arquitectura similar a la del lenguaje".¹⁴⁰ El propio Monod, toma el mismo concepto de estructura lingüística para ampliarlo al ámbito biológico.

Los corolarios de esta evocación no dejan dudas sobre la vinculación lenguaje / identidad: se da entre ellos una dialéctica de interacción progresiva y circular, que buena parte de las hermenéuticas y psicologías del lenguaje actuales suscriben. Pero particular atención merece, para nuestro contexto, el lenguaje simbólico y poético.

3.6.- La "vehemencia ontológica" del lenguaje simbólico.

En pocas actividades humanas como en el lenguaje poético y simbólico en general, se perfila de modo tan específico la identidad humana a través de la interacción con un mundo de realidades, si bien no visual. Como ya hemos dicho, el lenguaje y de modo eminente el poético, impulsa y provoca significados nuevos, provenientes tanto del inconsciente interior cuanto de la pura posibilidad, ajena y exterior al sujeto. Hablar y, sobre todo, escribir, suponen ir encontrando sentidos insospechados que van emergiendo de la práctica lingüística, locutiva o escrita, en cuanto tal. Si Schelling hace del arte el órgano

¹³⁹ Cf. la obra conjunta *Le langage*, Gallimard, Paris 1968, con prólogo de André Martinet. En él, sin nombrarlo, se vitupera a Chomsky. Esta obra supone una especie de "internacional estructuralista".

¹⁴⁰ *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, p. 78. Como señala en *El Pensamiento salvaje*, el autor no quiere ni hacer psicología ni filosofía, sino que toma como modelo a la etnología. Cf. *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, p. 328 (trad. cast. F.C.E., México). Lo mismo confirma en *L'Homme nu Mythologiques IV*, Plon, Paris 1971, p. 570. En todo este contexto nos sigue pareciendo actual la extraordinaria obra de Cassirer, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., México, 3 vols.

de la filosofía trascendental, en cuanto que en él y por él lo inconsciente se hace consciente,¹⁴¹ no menos podemos decir del lenguaje poético/simbólico y de aquellos otros no manipulados y no sometidos a exigencias de comunicación, descripción o verificación. La eficacia significativa aparece en ellos, y en virtud de su propia estructura lingüística, con mayor capacidad exploratoria, tanto de la subjetividad como de la realidad, en sus dimensiones menos accesibles al lenguaje ordinario.¹⁴²

En este contexto, el lenguaje poético adquiere un cometido no estrictamente retórico puesto que, por su propia naturaleza, se propone transgredir el orden categorial usual e introducir el orden nuevo de los significados figurados. Transgresión que se ejerce a través de enunciados y procesos metafóricos, por los que la intencionalidad significativa de un sentido primero se dirige a un sentido segundo. En la metáfora no se produce, pues, la substitución retórica de una palabra por otra, sino que se genera un proceso de innovación semántica que provoca una tensión dinámica entre el sentido literal primero y el segundo sentido figurado, que el enunciado metafórico introduce.¹⁴³

Generalizando este convencimiento, las metáforas imponen una "puesta entre paréntesis" del significado literal, para hacer aparecer la nueva significación o "redescripción" de la realidad sugerida por medio de la ficción que, por esto mismo, posee función heurística. La función simbólica induce maneras distintas de ver las cosas, nuevos valores y modos diversos de vivir el mundo respecto a aquellos que son dichos por el lenguaje usual.¹⁴⁴ Por eso podemos decir que el lenguaje simbólico estrecha las interacciones, no con el mundo a la mano de la experiencia cotidiana sino con el mundo posible, con el de las expectativas, los valores, afectos, esperanzas... En fin, por la poesía se abre paso una experiencia de la realidad, pero no cercenada por los objetivos que quedan bajo los ojos, sino por lo que ellos puedan simbolizar. Proceso que no invalida el lenguaje usual pero advierte sobre sus limitaciones y pone de manifiesto la "vehemencia simbólica" que encierra el simbolismo y los lenguajes artísticos y poéticos, tal como señala Ricoeur. Es lo que también Heidegger había advertido con reiteración cuando bellamente afirma, pensando en el lenguaje poético: "El lenguaje es el ámbito o recinto (templum) esto es, la casa

¹⁴¹ *Sistema del Idealismo trascendental*, Ánthropos, Barcelona, 1988. Conclusión de las tesis de Schelling es el capítulo VI que, de modo elocuente, lleva por título: "Deducción de un órgano general de la Filosofía, o proposiciones principales de la Filosofía del Arte, según principios del Idealismo trascendental".

¹⁴² Para todo este contexto, véase el libro de M. Maceiras, *Metamorfosis del Lenguaje*, Síntesis, Madrid, 2002.

¹⁴³ Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid, 1980.

¹⁴⁴ En un análisis más detenido, sería este el momento de distinguir entre símbolo y metáfora. Estrictamente, la metáfora es un tropo y, como tal, se inscribe en un ámbito contextual de significados. El símbolo, en sí mismo más ambiguo, se inscribe en un ámbito intencional que hace referencia a elementos no lingüísticos, como pueden ser los lugares comunes, convicciones, prejuicios, etc. de un sujeto o de una comunidad de hablantes. Sin embargo, el proceso "redescriptivo" de la experiencia y su valor exploratorio, es en ambos análogo.

del ser. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser, por lo que sólo llegamos a lo ente caminado permanentemente a través de esa casa. Cuanto caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, siempre caminamos o atravesamos por las palabras "fuente" y "bosque", incluso cuando no pensamos en la lengua".¹⁴⁵

Esas palabras no son la evocación de un deseo, ni tampoco desautorizan las interpretaciones del lenguaje que hemos evocado. Pero sí ponen de manifiesto que no todo lo que hay podemos encerrarlo en "lo ente", esto es, en la realidad sensible, en lo que se da en la experiencia cotidiana. El lenguaje poético obliga a otro tipo de interacción con lo no experimental, pero no por eso menos real.

3.7.- Convergencia de identidad biológica e identidad de representación.

Después del recorrido por la diversas de esferas de interacción, de las más estructurales a las ambiales, representativas y simbólicas, nos parece que es coherente con lo dicho concluir en los siguientes corolarios.

En primer lugar, nada autoriza en la ciencia biológica ni en la psicología o la etología, a considerar al ser humano y, por tanto, su identidad, como una dualidad en la que se adscribirían, a modo de componentes, por una parte la realidad física y biológica y por otra la psicológica y racional. Sería un retorno a un cierto cartesianismo que, por lo que hemos ido señalando, no encuentra avales de ningún tipo. Por eso, a nuestro juicio, sigue siendo válido el modelo ontológico aristotélico si de lo que se trata es de comprender a un ser compuesto pero dotado de unidad. En lenguaje aristotélico, el ser humano puede ser comprendido coherentemente si se afirma la unidad de substancia y la diversidad de categorías. No hay substancia individual unitaria sin categorías; pero éstas sólo tienen realidad por su relación a la substancia. Esto quiere decir que los elementos cuantitativos, cualitativos, la estructura molecular, sus capacidades psicológicas, sociales, condición moral, capacidad simbolizadora, etc., tienen sentido real cuanto pertenecen a alguien, a un ser al que son atribuibles.

¹⁴⁵ Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1998, p. 231.

Podemos enunciar esto mismo en términos psicológicos, diciendo que el *Ánthropos* está configurado como unidad sistémica, esto es, como un todo que se desarrolla con diversidad de componentes y funciones pero todos ellos vertebrados e interactuantes entre sí. Esto quiere decir que lo estructural está en lo simbólico y el simbolismo en lo estructural. Esa es la forma de darse "el fenómeno humano", esa su originalidad. En este sentido el hombre debe interpretarse como un sujeto, en sentido kantiano, en cuanto que actúa y construye a sí mismo y a su mundo a partir de sus propias estructuras. Es lo que señalamos más arriba, de tal modo que percepción, comportamiento en el medio, experiencia psicosocial..., actúan y se modifican al ritmo de su propia interacción, hasta tal punto que los factores experimentales y prácticos tienen eficacia reflexiva eficiente y alcanzan a modificar los componentes del programa biológico básico. Así puede concluirse si seguimos a Prigogine, Atlan, Jacob en incluso eso mismo está implícito en el propio Monod.

El segundo corolario, derivado del anterior, pone de manifiesto que la identidad humana viene condicionada por la organización, pero no determinada por los mecanismos de su composición molecular o los de su herencia. Precisamente, en términos biológicos, gracias a la apertura de sus conexiones neuronales -si se prefiere de su programa genético- se abre paso una estrategia de exploración ligada al tiempo, a la historia y a la cultura: es lo que hemos llamado *culturgénesis*. De este modo lo no orgánico y exterior se adentra y actúa sobre lo orgánico, no de forma aleatoria, pero obligando a replantear permanentemente la coherencia del funcionamiento antropológico en su totalidad. El advenimiento y la introducción de variables y contingencias implican novedades inesperadas y una disposición autopoiética que no permite adelantar una lógica totalizadora de sentido previsible. En este sentido, decíamos ya en el primer capítulo, la identidad humana es un proyecto abierto, una emergencia que implica un porvenir por hacer que, sea cual fuere su alcance, será reflexivamente eficaz sobre las estructuras orgánicas.

El tercer corolario no puede sino ser coherente con los dos anteriores. Por él queremos señalar dos aspectos, deducibles de lo dicho. En primer lugar, la identidad de los individuos se gestando en una pugna por conservar la identidad orgánica, en forma de resistencia a lo exterior con el empeño de perdurar y mantenerse, en contra de su permanente renovación, cuando no del riesgo de pulverización por la exterioridad, orgánica. En segundo lugar, la identidad supone al tiempo el esfuerzo por integrar la exterioridad, sus representaciones del mundo y de las transformaciones, manteniendo la coherencia de su mundo ambital y objetivo, ejerciendo así su identidad representativa. Ambas tendencias solicitan un

permanente proceso de integración de la identidad orgánica con la identidad representativa. Tender a su enlace y simbiosis es lo que ha caracterizado, desde su inicio, la filogénesis y ha determinado los caracteres específicos del fenómeno *Ánthropos*. Eso supone que la identidad biológica no se da sino en el espacio de la identidad de representación, que es la ambital y culturalmente configurada. Lo que nos lleva a concluir que, hoy más que nunca, la identidad humana es un logro a alcanzar, la meta a conseguir contando con la fuerza de la exterioridad: el medio social, la técnica, la sociedad de consumo, la primacía de los deseos sobre las necesidades, las modas, los ámbitos comunicativos, en gran medida alienados por los intereses.

Nos vemos así conducidos a una conclusión general. Teniendo presente la ciencia de nuestros días, la identidad humana se confirma como un proceso asociado a la interacción comunicativa ligada a la cultura. Si seguimos lo expuesto hasta aquí, el proyecto filogenético, inscrito pero no predeterminado por las estructuras naturales, afecta directamente a la interpretación de la identidad de los seres humanos. En efecto, lo que ha evolucionado, "no es la materia, confundida con la energía en una misma permanencia. Es la organización, la unidad de emergencia siempre capaz de unirse a sus afines para integrarse en un sistema que la domina. Sin esta propiedad, el universo no sería más que insulsez: un océano de partículas idénticas, inertes, ignorándose unas a las otras; algo así como las más antiguas piedras de la tierra, en las que durante miles de millones de años no han cambiado ni las moléculas ni sus relaciones".¹⁴⁶

El biólogo reconoce que, pensando en el proyecto ya realizado, la identidad biológica, ligada a su estructura, en el hombre ha evolucionado pero no como tal, sino impregnada de un sentido y con una significación que le advienen de su modo específico de irse humanizando mediante la capacidad simbolizadora, don singular y exclusivo del *sapiens sapiens*, como prueban el lenguaje articulado, la creación artística, el progreso técnico y científico, etc., que configuran su identidad de representación. Lo que realmente se ha producido en la especie humana podría asimilarse, si se permite la expresión, más a una culturagénesis que a una evolución puramente biológica, puesto que "El genio del *sapiens* está en la intercomunicación entre lo imaginario y lo real, lo lógico y lo afectivo, lo especulativo y lo existencial, el inconsciente y lo consciente, entre el sujeto y el objeto".¹⁴⁷

¹⁴⁶ Jacob, F., o.c. p. 344.

¹⁴⁷ Morin, E., *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973, p. 144. Trad. cast., Ed. Cátedra. Como en otras obras suyas, E. Morin interpreta la naturaleza humana a partir de "la lógica de la complejidad y de auto-regulación". Cf. *El Método*, I, II, III, IV, Ed. Cátedra.

Así ha sucedido porque mientras animales de rango inferior han codificado en sus estructuras genéticas los apremios de la causalidad a la que se han visto sometidos, los homínidos han ido inscribiendo en sus estructuras neurofisiológicas, emotivas y cognitivas, las coacciones vitales, las circunstancias de su entorno social, las vicisitudes biográficas y sus peripecias comunicativas a través de transformaciones ontogenéticas y socioculturales mediatizadas por la actividad simbólica. De este modo, cada ser humano, asociado a un proyecto libre, se va configurando como ontogénesis inacabada, dependiente de la sociogénesis o, si se permite, de la culturagénesis. Lo que, para nuestro propósito, no permite hablar de identidades acabadas, cerradas, sea en el ámbito de los individuos como en el de las comunidades.

Se abre así la exigencia de una nueva reflexión que haga comprensible esa tendencia unificadora entre la permanencia de la identidad biológica y la mutabilidad propia de la identidad de representación. Es lo que intentaremos en el capítulo siguiente, mediante el concepto de "identidad narrativa".

CAPÍTULO IV

FORMAS DE EXPRESIÓN Y SOCIALIZACIÓN DE LA IDENTIDAD

En este capítulo nos proponemos continuar los supuestos adelantados en la Introducción, según los cuales la identidad es indisociable de un concepto de persona que lleva implícita su perfectibilidad progresiva, tanto en sus dimensiones biológicas, como éticas y biográficas. Es lo que hemos puesto de manifiesto en los capítulos anteriores distinguiendo identidad biológica y de representación, así como diferenciando identidad como mismidad, e identidad como ipseidad, asociada por Ricoeur al concepto de identidad narrativa.

Progresando en esa secuencia lógica, en este capítulo daremos un paso más en la delimitación de la identidad desde las específicas situaciones de cooperación e interacción, cortas y amplias, que discurren entre la subjetividad personal y su adscripción social. Se trata, en síntesis, de justificar en las páginas siguientes la convicción según la cual la identidad humana es indisociable de las exigencias prácticas y concretas derivadas de la naturaleza sociable del ser humano, retomada en este capítulo a la luz de algunos aportes antropológicos actuales que han ido enriqueciendo, haciendo también más compleja, la comprensión impregnada de realismo de la sociabilidad, a partir de la formulación aristotélica.

A tal propósito se encamina este capítulo en el que, como en los anteriores, no abdicaremos de la obligación de justificar las propias opiniones y argumentarlas con las de aquellos autores, más antiguos y actuales, que consideramos pertinentes en el propósito de entender la identidad como una variable dependiente de las relaciones interpersonales y sociales. Por esta trama de interacciones, como hemos adelantado en el capítulo primero, la identidad personal aparece como proceso indisociable de circunstancias como las que nos proponemos analizar en los núcleos temáticos que se precisan a lo largo del capítulo.

El trayecto del presente capítulo tiene dos propósitos en la lógica general de la tesis. El primero es aproximar a la concreción práctica de los capítulos anteriores; el segundo introducir supuestos que justifican los dos capítulos siguientes. Y así es porque, una vez clarificado en éste los aspectos más sociológicos, dedicaremos el que viene a continuación, el quinto, al problema de la identidad desde

perspectivas éticas, para concluir en el sexto con la atención a las implicaciones de naturaleza pedagógica comprometidas con la identidad. Es, en efecto, la interacción pedagógica la que, con independencia de valoraciones coyunturales, tiene influencia reconocida en la personalidad de nuestras actuales generaciones, no sólo jóvenes, sino también adultas. Como es reconocido de forma unánime, las interacciones pedagógicas son las que tienen una eficacia comprobada en la articulación progresiva de la identidad personal.

4.1.- Complejidad personal y subjetividad: identidad y corporeidad.

Adelantando los supuestos que van a justificar los factores sociales que intervienen en la configuración de la identidad, parece oportuno precisar algunos aspectos asociados al concepto mismo de persona, que hemos esbozado en el capítulo primero. Y lo haremos muy explícitamente guiados por la concepción personalista de Mounier, porque nos sigue pareciendo, entre otras posibles, de gran interés para ilustrar los supuestos de filosofías actuales de corte antropológico relacionadas con el problema de la identidad personal. La pertinencia de los supuestos de Mounier siguen siendo “matriz filosófica” de una o varias filosofías, como reconoce Ricoeur.¹⁴⁸

4.2.- La identidad como capacidad de unificación cuerpo/espíritu.

Aunque el pensamiento personalista de Mounier no constituya en sí mismo un sistema filosófico, tampoco es reducible a simple actitud, porque su afirmación central radica en el reconocimiento de que la persona es una unidad orgánica dotada de naturaleza corporal, espiritualidad libre, perfectible y creativa. La libertad y la creatividad introducen en el seno de las estructuras intelectuales, prácticas o sociales, un principio de imprevisibilidad e innovación que no permite ni sistematizaciones conceptuales, ni objetividad absoluta. Es aquí, donde Mounier nos parece muy claro, más concreto que otras muchas

¹⁴⁸ Ricoeur, P., *Histoire et vérité* (1955), Seuil, Paris, p. 138.

filosofías, insistiendo en que la subjetividad y, por tanto, la identidad personal, no puede ser asociada a un ámbito de expectativas fijas, estables y previsibles.

Para Mounier, como reitera a lo largo de toda su obra, la subjetividad arraiga en el espíritu humano entendido como trascendente, en cuanto no reducible a lo puramente orgánico. Trascendente no quiere decir “de otro mundo”, sino “de este mundo”, pero con capacidades para sobrepasarlo por sus actos: el libre albedrío, la capacidad de razonamiento, la sentimentalidad y los afectos, la creatividad artística. Por eso ni materialismo ni espiritualismo dan una visión integrada de la identidad humana, que se escapa a tal visión que secciona la personalidad.

Explícitamente es reiterativo en la concepción de la identidad personal insistiendo en que ella no es reducible a dimensiones espiritualistas, simplemente psicológicas o cognitivas, porque no hay espíritu sin materia, ni alma sin cuerpo. Esto no supone confinar la persona en el naturalismo materialista porque, como ya adelantamos en el capítulo tercero, Mounier suscribiría la afirmación según la cual en las estructuras moleculares de la identidad biológica está inscrita la propia vida del espíritu, de la creatividad y la libertad.

Esta visión realista de la identidad hace más compleja, y también enriquece, la interpretación tanto del organismo biológico como del espíritu (=alma, razón). Por una parte, la complejidad del organismo no es reducible a puras reacciones o derivaciones de orden estrictamente biológico asociado a la físico/química. Y, por otra, la subjetividad personal no es inteligible sin su encarnación en el ámbito biológico, con la que forma unidad sustancial. Asuntos y problemas que nos aproximan a la imposibilidad de dar cuenta, por procedimientos estrictamente empíricos, de lo que implica la subjetividad: razonamiento, sensibilidad, afectividad, improvisación, iniciativa libre, reversibilidad y creatividad no inventariable. Todo un mundo de complejidad orgánica que caracteriza la naturaleza integral del ser humano que ningún cientificismo actual logra dictaminar con pruebas o argumentos apodócticos, por grandes que sean los progresos que reconozcamos a las neurociencias de los últimos días.

Por estas razones, Mounier, a pesar de que hoy no sea ya un autor en boga o de moda, nos sigue pareciendo una “matriz filosófica” de referencia para interpretar otras tentativas filosóficas, incluso las más clásicas y notables. Como en su tiempo, también hoy y a la luz de nuestras ciencias, Mounier sigue siendo actual cuando escribe sobre los soportes identitarios de este ser complejo, que llamamos humano: “El hombre, así como es espíritu, es también un cuerpo. Totalmente “cuerpo” y totalmente “espíritu”. De sus instintos más primarios, comer, reproducirse, hace delicadas artes: la

cocina, el arte de amar. Pero un dolor de cabeza detiene al gran filósofo y san Juan de la Cruz, en sus éxtasis, vomitaba. Mis humores y mis ideas son conformados por el clima, la geografía, mi situación en la superficie de la tierra, mis herencias, y más allá, por el flujo masivo de los rayos cósmicos”.¹⁴⁹

Estas palabras de Mounier sintetizan muchas y heterogéneos factores con peso determinante en la identidad humana, porque ella es indisociable de la radical incorporación en las estructuras biológico naturales en las que se incardinan el orden de la inteligencia así como el de la sensibilidad y la espiritualidad. Esto supone que, como punto de partida, la identidad personal deberá ser interpretada como irreducible tanto al espiritualismo, al psicologismo o al materialismo. Ya hemos planteado en el capítulo anterior la complejidad orgánico/antropológica como sustrato sobre el que se sustenta la identidad personal. Aquí, aleccionados de lejos por Mounier, deduciremos algunas consecuencias de tal complejidad, analizando las categorías fundamentales a las que un sujeto consciente de su identidad subjetiva, no puede reconocerse ajeno.

4.3. La identidad como autopercepción de la trascendencia natural.

El ser humano, antes que pensante, es realidad esencialmente corporal, con todo lo que conlleva un organismo vivo, dotado de razón, libertad y sentimientos. Es lo que, siguiendo a Espinosa, puso bien de manifiesto toda la filosofía contemporánea, confluyendo de modo muy singular en los diversos irracionalismos, como el de Schopenhauer o Nietzsche y, con marcada insistencia, el existencialismo contemporáneo. “El hombre de carne y hueso” de Unamuno no es sino una expresión muy gráfica de cuanto las filosofías antropológicas han reiterado en nuestra actualidad.¹⁵⁰ En términos más radicales, El ser y la nada de Sartre acentúa también los rasgos más hondamente naturalistas.¹⁵¹

Esa realidad natural, innegable y esencial, no puede ocultar la dimensión de trascendencia que el compuesto humano lleva en sí mismo, como movimiento de superación de su esencial naturalidad. Es de la propia estructura orgánica, de su propia naturaleza biológica animal, de la que surge el movimiento de superación, de acción motivada por sus propias competencias dirigidas a la realización más plena de

¹⁴⁹ Mounier, E., *Obras Completas*, Trad. cast., Sígueme, Salamanca, 1990-1992. 4 vols. Cita en III, p. 463.

¹⁵⁰ Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*, Espasa, Madrid, 1980, p. 25.

¹⁵¹ Sartre. J.P., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, Cf. particularmente, IIIª parte, cap. II, 353 y ss.

sí mismo y al desarrollo de sus capacidades. Como advierte Zubiri: “La unidad del ser humano no es una unidad aditiva de rasgos que se acoplan, sino una unidad formal y constitutivamente dinámica. Cada “rasgo” es una mera “fase” de la determinación ontodinámica. He aquí la unidad de la personalidad... De ahí que el modo de ser determinado por esta actividad no sea mera sucesión de modos de ser, sino la modalización dinámica de un solo ser... En su virtud, no se trata de una adición de rasgos, sino de una modalización progresiva del ser”.¹⁵²

En términos más actuales y acentuando su propio dinamismo, Zubiri reactualiza las tesis del hilemorfismo aristotélico, según el cual cuerpo y alma son principios cuya acción convergente e indisoluble configura la unidad sustancial del compuesto humano. Ahora bien, esta unidad no es una unidad impersonal sino que tiene concreción en la propia persona, contribuyendo a su propia identidad. De ella se deriva el carácter fundamental que cada individuo percibe como vida, como vida propia, como la mía, inscrita en la duración de mi tiempo individual. De este modo, la primera percepción de mi identidad es identificarme como ser que tiene y responde por sí mismo de su propia biografía. Esa autopercepción, si seguimos la extensión temporal de nuestra propia existencia, es condición primordial de la propia identidad entendida como la capacidad para percibirse a sí mismo como sujeto, centro y principio unitario de sus propias operaciones, entendidas como manifestaciones de su propia, aunque compleja, unidad sustancial. Dicho de otro modo: la identidad es una variable de la percepción de sí mismo como principio eficiente del espectro de operaciones que se derivan y confluyen en toda biografía: su expresividad intelectual, afectiva y práctica.

4.4.- La identidad personal como presencia corporal activa.

Nuestra propia persona se identifica, en primer lugar y de modo específico, como principio de expresividad y acción propia, específicamente orientada al mundo, a las cosas, a los hechos y a los demás.

La primera forma de manifestarnos como presencia es la de reclamar la igualdad de identidad ontológica y orgánica con todos los demás seres humanos: todos estamos dotados de la misma naturaleza,

¹⁵² Zubiri, X., *Sobre el Hombre*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 166-167.

y todos somos sujetos del mismo respeto, adelantando aquí lo que en el capítulo siguiente comentaremos con Kant. Nuestra personalidad se manifiesta, en primer lugar, como derecho a tal identidad. Retomando retroactivamente esta convicción, hoy reivindicamos los “derechos humanos” precisamente porque participamos de una misma e idéntica estructura orgánica y sin diferencias funcionales, a pesar de las diferencias de razas y culturas. El adagio latino formulado por Terencio: “Homo sum, humani nihil a me alienum puto”, sintetiza el concepto de identidad compartida, antes biológica que psicológica, ética o social.

La segunda forma de presencia de nuestra identidad es reconocernos en una familia, grupo o comunidad que solicita un contorno común y, por tanto, conductas adecuadas a tal interacción. A esta forma de presencia responden las identidades personales asociadas a las nacionales, continuadoras de las tradiciones familiares, culturales o incluso políticas, de las que nos sentimos herederos. Es significativa en nuestro tiempo la reivindicación de este tipo de identidad, como aparece en la obra sintomática de Charles Taylor. Su obra considera que la identidad subjetiva no es desvinculable del contexto de la identidad tradicional nacional, que debe servir de “marco de referencia”, tanto para la ética subjetiva cuanto para la objetividad legal. Así lo expresa en su obra más significativa: “Yo defiando la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales... Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo y lo que impongo”.¹⁵³

Una tercera forma de presencia, derivada de la anterior, se sintetiza en la capacidad de responder a los demás, elocutiva y éticamente. La identidad se asocia así a la capacidad de respuesta. Lo que supone reconocer al lenguaje y a la actitud ética como inseparables de la identidad personal. La respuesta a los demás, a los otros, no puede ser estrictamente lingüística sino que, elevando el nivel comunicativo, debe ejercerse como práctica, mediante las conductas. Es lo que E. Lévinas ha puesto bien de manifiesto en toda su obra, haciendo radicar la piedra de toque de la identidad en la iniciativa de escucha y apertura hacia los demás, de tal modo que la identidad personal es la voluntad de responsabilidad activa. La identidad es una variable del ejercicio práctico del “Heme aquí”,¹⁵⁴ forma explícita de contestar con la acción. De este modo, la otra persona, los demás, aparecen como reclamo, coma llamada de atención a

¹⁵³ Taylor, Ch., *Fuentes del Yo*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 43.

¹⁵⁴ Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid, 1998, p. 16.

nuestra implicación por su pura presencia: “El otro que se manifiesta en el rostro traspasa, de alguna manera, su propia esencia plástica a la manea de un ser que abriera la ventana en la, sin embargo, ya se perfila su figura. ...Su manifestación es una excedencia por encima de la parálisis inevitable de la manifestación. Esto es lo que hemos descrito con la fórmula: el rostro habla”.¹⁵⁵

Podemos añadir que, además de hablar, el rostro del otro solicita, increpa o suplica, según su gesto y los matices de su expresión. Por ellos abre a un ámbito de interioridad que no podemos más que adivinar mediante tales conjeturas faciales, pero que desconocemos en su profundidad. Antes que adentrarnos en su interpretación, el rostro de otro es una solicitud de correspondencia primaria y simplemente presencial, que compromete la identidad de quien entra en su interacción.

4.5.- La identidad en y por los lenguajes no verbales.

Aunque introducir el concepto “lenguaje” remite a su primera referencia significativa, que es nuestra facultad de expresión mediante las lenguas, no cabe duda que debemos reconocer otras formas expresivas asociadas igualmente a la persona y su identidad.

Una primera forma de expresión es la vinculada a nuestra propia corporeidad, entendido el cuerpo como presencia que no deja indiferentes a los demás. Y, en el cuerpo, el rostro humano desempeña una función comunicativa, como acabamos de señalar. El lenguaje facial es una extraordinaria manifestación de la propia forma de ser, de sentir y de actuar, lo que no permite desvincularlo de la propia identidad. No en vano Lévinas, en una de sus primeros escritos, adelantó lo que más adelante constituirá una de sus ideas nucleares: “El rostro es la identidad misma de un ser (humano). Allí se manifiesta en persona, sin conceptos. La presencia sensible de ese casto trozo de piel con la frente, la nariz, los ojos la boca, no es un signo que permita remontarse a la realidad significada ni una máscara que esconda la realidad. La presencia sensible se desensibiliza aquí para dejar que aparezca directamente aquel que se refiere a sí mismo, a aquel que es idéntico consigo mismo”.¹⁵⁶

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 46.

¹⁵⁶ Lévinas, E., “*Moi et totalité*”, en *Revue de Métaphysique et de morale*, 50 (1954), p. 369.

El rostro no es, pues, un símbolo indirecto, una señal que remita a más allá de sí mismo, sino que en él aparece la identidad personificada, si bien su transparencia pueda dejar muchas dudas sobre el fondo de la personalidad. No en vano, entre los millones de rostros es casi imposible encontrar dos idénticos. Lo experimentamos cada día. Como también experimentamos la mutabilidad permanente de las modulaciones de los rostros, que cambian sus rictus constantemente, inconsciente e instintivamente, sin control decidido por nuestra parte. La función expresiva de la cara es la presentación que cada cual hace de sí mismo, no sólo físicamente, sino psicológica e incluso moralmente.

Por tales modulaciones se configura lo que llamamos semblante como elemento fundamental de la socialización y la interacción que, como señala J. Campbell, introduce en la personalidad individual un valor psicosocial. El semblante incrementa la capacidad de presencia significativa en la comunicación, cual verdadero órgano, no tanto corporal, sino de la significación social de la personalidad.¹⁵⁷ No en vano Emmanuel Lévinas sugiere que “el otro hombre manda en virtud de su rostro” porque, en su desnudez se esboza el horizonte que tras él se adivina, ausente pero real. El rostro es representante de un mundo que, por ser humano, se certifica complejo e incluso misterioso.¹⁵⁸

En el rostro, los ojos, con su sola presencia, adelantan un lenguaje individualizado, personalizado. La mirada singulariza, orienta y expresa las sensaciones más variadas y contrapuestas: alegría, severidad, tristeza, confianza, amor o recelo. Y, más allá de la expresión, la vista, reconocía ya Aristóteles en las primeras líneas de su *Metafísica*, es el más importante de los sentidos: “No sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista... a todo los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra las diferencias”.¹⁵⁹

En el rostro se encuentra, pues, no sólo la presencia del gesto, del semblante, sino la visión como la mediación más adecuada para “conocer más” e identificar “las diferencias”. No en vano, saber mirar y personificar el modo de hacerlo es una nota de la personalidad, de la propia identidad.

Sartre propone una interpretación de la mirada en algunas de sus páginas más conocidas en la tercera parte de *El ser y la nada*, en las que analiza el “Ser para otro”. Su decepcionante sugerencia es entender la “naturaleza de la mirada” como reducción de la persona vista a un objeto más entre los

¹⁵⁷ Campbell, J., *The Masks of God*, Souvenir Press, New York, 1959-1974, I, p.39.

¹⁵⁸ Lévinas, o.c., p. 16.

¹⁵⁹ *Metafísica*, I, 1, 980 a 20.

objetos que suscitan mis reacciones. Entre ellas la de “ser-mirado” yo mismo por aquél al que miro.¹⁶⁰ Situación que, concluye Sartre, viene a despersonificarnos a los dos, convirtiéndonos mutuamente en objetos uno para el otro. Esta interpretación supone una fenomenología de la percepción opuesta a la de Merleau Ponty, para quien la mirada es presentación e introducción de la subjetividad.¹⁶¹ Lo que Lévinas acentúa insistiendo en que “el ojo no brilla, habla”.¹⁶²

En el panorama del rostro, la risa y el llanto son igualmente formas originales de comunicación humana, lenguajes primarios en cuanto que tienen lugar cuando no solemos encontrar otras formas verbales de expresión. Sobre ellas un notable fenomenólogo, Helmuth Plessner, hoy poco citado pero no por eso menos actual, profundiza en el análisis del significado y valor simbólico del rostro.¹⁶³

No menos significativos son formas de lenguaje corporal como la danza y el baile que en todas las culturas, desde las prehistóricas, representan un lugar preeminente en la expresión de la identidad personal y colectiva. Tal universalidad, elevó la danza y el baile a uno de los valores folklóricos, en su sentido más preciso, en cuanto que por ellos se ha ido haciendo expresión visible la fuerza del espíritu. Esta fuerza identitaria de la danza y del baile sigue siendo en nuestros días una de las formas de lenguaje y expresión más apreciada, no sólo por la habilidad y belleza que se pueda expresar figurativamente, sino por lo que supone como manifestación de sentimientos personales, populares e incluso nacionales. No en vano se nombra a las modalidades de “la salsa”, como “baile nacional” dominicano. O en España el “flamenco” connota formas de vida, sentimientos y pasiones propios de un grupo o región. Y la “muiñeira” expresa otros distintos que identifican a grupos humanos y contextos tradicionales diferentes.

Además de los lenguajes más explícitos, como los que acabamos de citar, no se puede pasar por alto los que podemos llamar, “lenguajes del silencio”. Son expresiones de afecto como el abrazo, la caricia, las formas de ternura, el trato más o menos afectivo, los modales y formas de expresión corporal, etc. Son otras tantas modalidades expresivas, según personalidades y comunidades, que remiten a tipos identitarios diversos, en lo personal y lo colectivo. Y, con mayor significación colectiva, no son menos representativos los ritos de tipo religioso o simplemente culturales, tan distintos entre las territorios y

¹⁶⁰ Sartre, o.c., pp. 298 y ss. Cf. p. 327.

¹⁶¹ Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1995.

¹⁶² Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 38.

¹⁶³ Plessner, H., *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Trotta, Madrid, 2003, p. 149.

grupos humanos pero, en todos los casos, significantes de formas distintas de sensibilidad identitaria. En el fondo, son formas diversas de interpretar la identidad personal y colectiva.

4.6.- Identidad y lenguaje articulado.

Una larga tradición vincula la identidad a las formas de expresión lingüística, verbalizadas y articuladas gramaticalmente. Las primeras vinculaciones entre lenguaje e identidad, las encontramos ya en la sofística ateniense, según la crítica de Platón. Es ya muy elocuente la previsión del sofista Protágoras advirtiéndolo que la identidad está, en gran medida ligada a la capacidad de apreciar las cosas: “Cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es. Entre unas y otras personas hay una enorme diferencia precisamente en esto, en que para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes” (Teeteto, 166 d).

Pero la apariencia está vinculada a la capacidad, no tanto de analizar, sino de describir lingüísticamente aquello que apreciamos. No fue menor la importancia del lenguaje en su relación con la identidad de personas y comunidades a lo largo de la historia hasta nuestros días.¹⁶⁴

La relación identidad/lenguaje adquiere notable importancia a partir precisamente de Kant. Si éste había insistido en desvelar la estructura a priori de la razón y sus funciones cognitivas, serán algunos de sus seguidores los que completarán tal convicción, recurriendo precisamente al ámbito lingüístico. Y lo harán precisamente insistiendo en que tal estructura a priori se organiza discursivamente a través del lenguaje hablado y escrito, que es la mediación más significativa para la articulación del entendimiento y de la subjetividad en general. Por tanto, el lenguaje aparece como factor determinante de la identidad. Convicción bien avalada por las filosofías del lenguaje postkantianas, hasta la actualidad.

En esa trayectoria, es significativa la figura de Herder, quien insiste en que sin la mediación del lenguaje hablado y escrito sería imposible la articulación de la subjetividad. Sin el lenguaje, la personalidad quedaría desposeída de instrumentos, no sólo para comunicarse, sino para dotarse de

¹⁶⁴ Sigo en esta apartado la obra de Maceiras, M., *Metamorfosis del lenguaje*, Síntesis, Madrid, 2004. En el fondo, dicha obra, quiere poner de manifiesto esa interacción entre identidad subjetividad y sus expresiones objetivadas en la diversidad de lenguas, en las cuales se objetivas, no sólo mediaciones comunicativas, sino formas de entender e interpretar el mundo, el tiempo, la vida y la muerte, etc.

confirmación mental y espiritual adecuadas. El lenguaje se eleva así a mediación sine qua non de la identidad personal. En su continuidad, Humboldt entiende que el lenguaje articulado es actividad (enérgica), en doble dirección: de dentro afuera actuando como expresión del espíritu, y de fuera adentro en cuanto que mediante el lenguaje, articulado en proposiciones, se produce la organización y jerarquización mental y espiritual de las percepciones. Ampliando tales efectos, para Humboldt, la lengua es la manifestación del espíritu de los pueblos, puesto que la lengua es lo más “profundo de la humanidad”. Tesis que adquieren en el contexto de la antropología norteamericana los matices del conocido como “Principio de la relatividad lingüística”. Formulada por Sapir, es llevada a su forma más radical por Whorf, según el cual el sistema lingüístico no forma ni reproduce ideas, sino que: “Es más bien en sí mismo el verdadero formador de las ideas, el programa y guía de la actividad mental del individuo, que es utilizado para el análisis de sus impresiones y para la síntesis de todo el almacenamiento mental con el que trabaja”.¹⁶⁵

Esta referencia solicita una breve aclaración. Si bien la vinculación de la identidad personal con el lenguaje hablado, no es de nuestros días, como hemos señalado, las tesis de la antropología cultural que acabamos de citar, agudizan el problema. No parece dudoso que el lenguaje materno que vamos interiorizado desde la infancia como forma de expresión, no puede dejar de influir en la esfera del pensamiento, en la de la sensibilidad, tanto ética como estética, y en las formas de sociabilidad identitaria. Ahora bien, tal influencia es, quizás, muy determinante en las sociedades menos desarrolladas, como las tribus amerindias, según las investigaciones de Whorf. En esas comunidades, con escasa comunicación e interacción, la lengua es un vehículo de articulación subjetiva y de identificación muy acentuado. Quizás esa influencia es mucho menor en culturas desarrolladas como las nuestras, con una experiencia comunicativa amplísima. No parece que pueda tener la misma influencia la lengua en el pensamiento y en la identidad de un hablante hopi o de jíbaro amazónico, que la que pueda reportar a un hispanohablante dominicano de Santo domingo, quien posiblemente conoce también el inglés o el francés. Y lo mismo sucederá en un anglohablante en contacto con otras muchas formas locutivas.

En la actualidad, esta discusión se actualizó a raíz de las críticas cognitivistas, entre ellas la de Pinker, dirigidas a la antropología cultural.¹⁶⁶ Para el cognitivismo, es la actividad cerebral la que domina el ámbito de las acciones y experiencias, entre ellas la del lenguaje, así como en el ámbito sentimental,

¹⁶⁵ Citado por Maceiras, M., *La experiencia como argumento*, Síntesis, Madrid, 2006, p. 324.

¹⁶⁶ Pinker, C., *El instinto del lenguaje. Cómo crea el lenguaje la mente*, Alianza, Madrid, 1995, pp.69-70.

ético y comunicativo. En fin, todas las manifestaciones humanas y, por tanto, la identidad personal en toda su extensión -biológica, psicológica, ética- es una variable dependiente de las sinapsis cerebrales. Pinker insiste, sin embargo, en que el ser humano está dotado de un sistema imaginativo interno, articulado como lenguaje, que llama mentalés que actúa, no sólo en la esfera del razonamiento, sino también en las demás manifestaciones subjetivas. Se puede deducir, por tanto, que también en el de la identificación personal.¹⁶⁷

Que la actividad cerebral sea la que determina totalidad de las manifestaciones orgánicas, de las puramente biológicas a las sentimentales e intelectivas, tal eficiencia en nada puede aminorar la fuerza de la experiencia, de sus múltiples formas y modalidades, con influencia decisiva en las formas de reacción cerebral. No en vano el mismo cognitivismo insiste en que el cerebro del violinista, el del deportista, el del agricultor o el profesor de filosofía o veterinaria, van adquiriendo capacidades y formas de responder dependientes de la actividad o experiencias más acentuadas desde la infancia, con notables y constatables repercusiones en la identidad personal. No parece dudoso que si bien el cerebro es el responsable de toda nuestra actividad, de eso no parece que puedan deducirse argumentos para concluir que el ámbito de la experiencia no tiene efectos decisivos sobre la propia actividad mental y, por tanto, sobre su personalidad.

En este contexto me parecen también significativas las tesis de la epistemología genética de Piaget, que ponen de manifiesto el proceso de maduración de la personalidad a través de diversos estadios, en los que las prácticas y el lenguaje juegan un papel determinante. A su vez, Vygotsky sitúa precisamente el momento inicial del habla como el de mayor eficiencia en el progreso mental, de tal modo que es por la interiorización de la lengua materna cómo la maduración de la personalidad va adquiriendo las formas que habrán de intervenir de modo decisivo en la percepción de la propia identidad.¹⁶⁸

4.7.- La identidad personal como capacidad de acción y compromiso.

¹⁶⁷ Con palabras de Pinker: "No podremos dar cuenta de lo que significa que la mente humana piense en mentalés, y no en inglés, español u otra lengua natural" *Ibíd.*, p. 69.

¹⁶⁸ Cf. Maceiras, M., *Metamorfosis del lenguaje*, o.c., pp. 148-168.

Como hemos ido analizando en el apartado anterior, la identidad guarda estrecha vinculación con la autopercepción y la presencia activa de cada individuo. A la postre, es la actitud personal de cada cual la que mantendrá y será el soporte de su propia entidad. Por eso parece coherente analizar el asunto desde perspectivas que por nuestra cuenta calificamos como “psicología de la acción”. Con tal concepto quiero expresar la experiencia fenomenológica según la cual el mundo percibido se abre como ámbito en el que el sujeto encuentra ocasión para su configuración identitaria haciéndose presente con atributos personales y subjetivos.

Continuando sugerencias de Mounier, a mi juicio todavía muy actuales, y siguiendo la orientación fenomenológica de Ricoeur, la presencia identitaria del sujeto se va configurando y, al tiempo, se hace presente a través de actos subjetivos por los que se expresa y hace efectiva la identidad personal mediante el compromiso con el mundo que le toca vivir y en el que debe actuar. Son vivencias y acciones las que identifican a cada ser humano, en cuanto sujeto que tiene el deber de hacer valer su identidad por cuenta propia.

Analizaré tal compromiso a partir de su forma fundamental que es la experiencia de cada cual para valerse y hacerse estimar por sí mismo, dando así sentido a lo que, en el capítulo segundo, hemos adelantado con Ricoeur y Lévinas, esto es: la piedra de toque de la identidad se constata en la vida práctica, de acuerdo al adagio usual, bien argumentado conceptualmente por ambos autores, según el cual “somos lo que hacemos, no lo que decimos”.

4.7.1.- La “estima de sí mismo”: el sujeto agente y hablante en primera persona.

Con notable sagacidad, Aristóteles se detiene al inicio de la *Ética* a Nicómaco en apuntar esquemáticamente los principales modos de vida que los seres humanos pueden elegir, según los fines que se propongan. Con palabras muy explícitas así comienza su argumentación: “No es sin razón el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida... Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer... En cambio, los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política... El tercer modo de vida es el contemplativo, que examinamos más adelante. En cuanto a la vida de los negocios es algo violento, y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro”.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 1095b - 1096a. Trad. cast. Gredos, Madrid, 1985 p. 134-135.

Esta especie de clasificación vitalista de Aristóteles, trae a primer plano las posibles y variadas formas biográficas que el ser humano puede emprender. A ella subyace la concepción griega según la cual, si bien todos buscan la felicidad, cada uno está orientado ontológicamente a una forma de vida, con pocas posibilidades de seguir otra que no sea aquella para la que está, en gran medida, naturalmente determinado. Prejuicio clásico que perduró en la psicología posterior mediante la conocida como “psicología de los caracteres”, asentada en las predisposiciones orgánicas como responsables de toda la vida intelectual, afectiva y práctica del sujeto. El propio Descartes refuerza esta tradición y, adelantando otras muchas de sus páginas, escribe ampliamente sobre las causas de la diversidad y desigualdad de manifestaciones antropológicas. Además de la influencia ejercida desde el exterior por los sentidos, “Esta desigualdad de los espíritus puede también proceder de diversas disposiciones del corazón, del hígado, el estómago del bazo y de las demás partes que contribuyen a su producción; porque es necesario señalar aquí principalmente ciertos pequeños nervios incrustados en la base del corazón...(que) producen diversas disposiciones del espíritu”.¹⁷⁰

Tales disposiciones corporales marcan, pues, la parte “espiritual” y, por tanto, psicológica que, continúa Descartes, proviene de diversas funciones del alma, incluida la voluntad, la percepción, las imaginaciones y “otros pensamientos que pueden ser movidos por el alma”.¹⁷¹ A pesar de tal demarcación orgánica, Descartes, continuando a Aristóteles, no aminora la responsabilidad ética y la acción de la libertad. Pero esto no impide que las facultades humanas estén en gran medida ancladas en una predisposición que, para nuestro propósito, no deja de orientar las atribuciones identitarias. La influencia de lo corporal en lo anímico, con una neta demarcación de territorios, la continua Descartes acentuando la distinción entre alma y cuerpo en la primera página de su Tratado del Hombre, que abre con la expresión clara de que los hombres “están compuestos, por un Cuerpo y por un Alma”.¹⁷² Y todo este tratado se dedica a la explicación mecanicista del organismo, al cuerpo por una parte y al alma por otras.

Frente a esta y a las demás visiones mecanicistas del ser humano, permanece como todavía actual la visión aristotélica que trenza la unidad de cuerpo y alma mediante la acción recíproca, de tal modo que la fortaleza corporal queda pendiente de la fortaleza anímica, de la práctica de las virtudes que recorre toda su ética, para la que es indispensable la acción y la participación de inteligencia y

¹⁷⁰ Descartes, *Les Passions de l'âme*, en *Oeuvres et Lettres*, Gallimard, Paris, 1953, p. 703.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 704 y ss.

¹⁷² Descartes, *Traité de l'Homme*, *Ibid.*, p. 807.

voluntad, de tal modo que ”la función propia del hombre es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano...”.¹⁷³

La opción aristotélica es diáfana: la virtud no es un sentimiento, sino una práctica, una obra que el hombre está capacitado para realizar y hacerlo de modo excelente, que es lo que en griego significa virtud: excelencia, capacidad y competencia para la acción. Sentido que se mantiene hasta nuestros días, con atributos más acentuados en las filosofías modernas y contemporáneas que realzan la capacidad del ser humano para dar cuenta de sí mismo, de sus actos, de sus decisiones y proyectos. Tal es el concepto del “Hombre capaz”, con el que cuentan las filosofías y el pensamiento humanista en general, en los que se acentúa el reconocimiento de la libertad y de la autonomía como atributos de la antropología fundamental.

El concepto de “Hombre capaz” supone reconocer al ser humano identidad, en su sentido de ipseidad, indisociable de la capacidad para fijarse fines, ponderar proyectos, discernir alternativas y ejecutar las más convenientes. Es lo que sintetiza la formulación siguiente en la que se hace explícita la significación de la “estima de sí mismo” mediante la práctica: “Esto quiere decir que el yo se siente capaz y con atributos para asumir responsabilidades, habérselas con el mundo, con las cosas, con los demás y empeñarse en la tarea de seleccionar alternativas, optar por medios adecuados y establecer estrategias prácticas para poder alcanzarlos. La subsistencia de tales empeños es lo que llamamos identidad personal, condensación narrativa a la que se va asignando la diversidad temporal del propio proyecto biográfico”.¹⁷⁴

En consecuencia, deduciendo conclusiones, no es la simple capacidad la que identifica a la persona como tal, sino la competencia para continuarlos y mantenerlos, en definitiva, la subsistencia en la secuencia temporal de una biografía, que exige la continuidad en la práctica para atribuir a alguien identidad propia. Y así debe ser porque, rememorando a Aristóteles, “una golondrina no hace verano, ni un solo día” (Ética Nicomáquea, 1098 a 19-20).

¹⁷³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 1098a 10-20. Trad. cast. o.c., p. 142.

¹⁷⁴ Maceiras, M., *La experiencia como argumento*, o.c., p. 136.

4.7.2.- Capacidad para gestionar la propia biografía en la convivencia.

Las anteriores precisiones vienen a matizar la experiencia fenomenológica por la que cada uno de nosotros se percibe a sí mismo como persona con identidad o ipseidad propia, en la medida en que se siente capaz de escribir y gestionar su propia biografía como un empeño de “vida buena” en el sentido aristotélico: la realizada mediante la capacidad reflexiva, con la intención de introducir al individuo en el orden social y en los acontecimientos de la propia realidad del mundo entorno. Eso es lo propio del ser humano, según ya prescribía el primer capítulo de la *Política*: “Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad”.¹⁷⁵

Dejando para el capítulo siguiente la dimensión identitaria de la ética, señalemos aquí que, si seguimos esta secuencia de ideas, la estima de sí, antes de cualquier otra connotación, tiene la de afirmar la capacidad del ser humano para discernir, pero también intervenir, esto es, participar con criterio propio en la vida pública. Por tanto, la estima de sí, se manifiesta como capacidad de iniciativa, con la atribución de hablar en primera persona. El yo “se” estima a sí mismo, tomándose como complemento directo, precisamente por su acción y su intencionalidad, no perdida en el egoísmo, o amor a sí mismo, sino inscribiendo al yo en la “participación comunitaria”. Así pues, la ipseidad no se queda en su propia autocomplacencia egoísta o solipsista, sino que se supera como solicitud, como atención y preocupación para que su propia personalidad adquiera plenitud identitaria por su preocupación por los demás, en la inscripción sociológica y comunitaria, tal como adelantaba Mounier.

A partir de “la estima de sí”, la ipseidad o identidad narrativa, se inscribe a lo largo de una vida, en la diacronía biográfica, porque si “una golondrina no hace verano” reiterando el bello aristotélico, del mismo modo la identidad personal, a pesar de los cambios, es permanencia, subsistencia, duración en el tiempo de la propia intencionalidad de la acción que quiere hacerse presente de modo coherente a lo largo de toda una vida. Se hace así todavía más coherente el sentido de la distinción entre identidad, entendida como mismidad (idem= lo mismo) en la que no va implícito el cambio, y la identidad entendida como, ipseidad (ipse=el mismo), que lleva implícitas las mutaciones de un mismo sujeto. Somos, en efecto, la misma persona (ipse) pero no somos lo mismo (=idem), porque cambiamos a lo largo de nuestra vida. Pero, a pesar de eso, la identidad personal supone la subsistencia de la estima de sí mismo, entendida como decisión de cambiar en aquello que no afecte a la permanencia activa de la

¹⁷⁵ Aristóteles, *Política*, I, 1253a 12, Trad. cast. Gredos, Madrid, 1988, p. 51.

propia personalidad asociada a determinados universales antropológicos. Entre ellos, la responsabilidad por las propias acciones, la obligación de mantenernos como sujetos del respeto, dentro de instituciones que garanticen la convivencia de todos.

Dando un paso más, “la estima de sí” debe ser entendida también en el contexto del personalismo, en su más genuina manifestación existencial, como es el de Mounier, del que hemos partido. Adelantando posteriores sugerencias sobre el carácter abierto y autocreativo de la persona advertida por los existencialismos, e incluso el propio concepto de “ipseidad”, bien matizado por Ricoeur, al que nos atenemos, Mounier adelantaba, ya en 1936, esta síntesis de la persona que coincide con la ipseidad, entendida como “estima de sí” con sus implicaciones prácticas: “Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia con adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión: unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación”.¹⁷⁶

Si bien se atiende a lo que implica esta descripción de la persona, se perciben en ella todas las categorías implícitas a la identidad, entendida como ipseidad. En primer lugar, el carácter de independencia subsistente y autónoma, respecto a los demás. En segundo lugar, la identidad, entendida como continuidad “subsistente”, con permanencia en la sucesión. Pero tal subsistencia no es sólo orgánica, sino espiritual, en cuanto mantenida y sostenida por la adhesión a valores que se consideran propios, aceptados por el libre albedrío. No es el cuerpo es que se adhiere a valores, sino el espíritu, sin que esto suponga espiritualismo descarnado. En tercer lugar, los valores no se perciben como ideas o vivencias interiores sino como impulsos para la acción y “el compromiso responsable”. Compromiso, ¿con quién y para qué?, podemos preguntarnos. Mounier ofrece las claves de la respuesta: para el ejercicio de la libertad mediante actos creadores. Lo que compromete a la personalidad en la vida activa y en la acción innovadora tanto respecto a sí misma -“a la singularidad de su vocación”- como respecto al mundo en que vive porque no acción que no sea transitiva, sin consecuencias. La ipseidad, pues, es indisociable de la capacidad de acción, de la voluntad de hacerse presente ante sí mismo y ante los demás, lo que supone estimarse a sí mismo como ser con competencias para actuar por cuenta propia.

La formulación de Mounier viene a coincidir con las discusiones sobre la personalidad y la identidad en el contexto de la psicología contemporánea, que sigo por la tipificación de José Luis Pinillos,

¹⁷⁶ Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, o.c., I, p. 625.

en su obra Principios de Psicología. El autor analiza las diversas teorías sobre la personalidad dotada de identidad. En el contexto del presente apartado nos interesa señalar lo que Pinillos sintetiza como ideas fundamentales del que calificada de “Modelo humanístico”, que vienen a confirmar las tesis de Mounier, a la par que ponen de manifiesto el acierto de la distinción entre identidad como mismidad e identidad como ipseidad. Citando a Bugental, primer presidente de la Asociación Americana de Psicología Humanística, así sintetiza Pinillos las cinco tesis fundamentales que confluyen en la personalidad del ser humano con identidad propia:¹⁷⁷

1. El ser humano, en cuanto tal, es superior a la suma de sus partes.
2. La existencia humana se realiza necesariamente en un contexto interpersonal
3. El ser humano está presente a sí mismo en términos de una experiencia interior indeclinable.
4. Al hombre le compete esencialmente la decisión
5. La conducta humana es intencional

Tales supuestos, confirman que la identidad personal no es independiente de la concepción del ser humano entendido como unidad, sustancialmente articulada, en la herencia aristotélica. ¿Cómo hablar de identidad, sea como mismidad, sea como ipseidad, sin el soporte de un organismo que, a pesar de su complejidad, es una unidad de funciones, intenciones y fines? A su vez, se reconoce lo que Mounier llama “vocación”, aquí en términos de “experiencia interior indeclinable”, caracterizada por la capacidad de decisión y de conductas intencionales, esto es, encaminadas a fines. Y, sin que suponga novedad, es claro que la existencia humana está estrechamente vinculada a los demás, a los contextos interpersonales y comunicativos que van desde los comunitarios a los sociales y políticos. Se retoma así, en términos psicológicos la vieja y reiterada tesis aristotélica, según la cual “el hombre es por naturaleza un animal social”.¹⁷⁸

4.7.3.- Interpretaciones complementarias del sujeto capaz.

La conclusión de este apartado es explícita según la argumentación que hemos aducido: la identidad, entendida como ipseidad, es indisociable de la capacidad de ser humano para actuar como ser competente, como sujeto capaz, en cuanto dotado de atribuciones encaminadas a hacer valer su presencia

¹⁷⁷ Pinillos, J.L., *Principios de Psicología*, Alianza, Madrid, 1975, p. 598.

¹⁷⁸ Aristóteles, *Política*, 1254 a. Trad. cast., Gredos p. 50.

ante sí mismo, ante los demás y ante el mundo que le toca vivir, desde perspectivas y situaciones heterogéneas. No siempre ejerce sus funciones subjetivas y, por tanto identitarias, del mismo modo ni en circunstancias idénticas. Por eso me parece clarificadora la distinción según la cual al concepto mismo de sujeto con identidad propia, pueden atribuirse distintas acepciones., más complementarias que alternativas, en cuanto todas radican en la misma realidad subjetiva. J. L. Pinillos, recogiendo una larga tradición, las tipifica como sigue:¹⁷⁹

a) El sujeto como sustancia.- Propio de la tradición antropología asociada a la conocida como Psicología de las Facultades, según la cual memoria, entendimiento y voluntad son “Facultades” diferenciadas que estructuran entitativa y funcionalmente la personalidad. Ellas son, por tanto, responsables diferenciadas de la identidad individual y substrato permanente de las operaciones orgánicas, vegetativas, sensitivas y racionales.

b) El sujeto como conciencia.- Es el concepto propio de las filosofías sustancialistas y fenomenológicas. Concepto que la psicología contemporánea, siguiendo a Hume, pone en entredicho, toda vez que entiende la subjetividad como haz o conjunto heterogéneo de funciones. Deduciendo conclusiones para nuestro objetivo, la identidad queda aquí asociada a la capacidad para unificar e imponer teleología unitaria a la diversidad de tendencias.

c) El sujeto como sistema.- Es una interpretación más funcionalista, que entiende la realidad humana como sistema abierto, asociado a la vida y a la propia dinámica orgánica, de tal modo que la personalidad y la identidad subjetiva vienen a ser “atributos funcionales” de “un sistema que llamamos sujeto”, en cuyo contexto activo tienen sentido.

d) El sujeto como conducta.- Es propio del conductismo, bien representado por Skinner, ya desde los años veinte, hoy menos invocado. Supone reducir la subjetividad a la serie de sus manifestaciones conductuales. De este modo, la identidad deja de ser un problema, en todos los sentidos, porque la personalidad se despliega según los estímulos que reciba.

e) El sujeto como personalidad.- A esta concepción del sujeto subyacen tanto las experiencias derivadas de los métodos clínicos como las asociadas a las conductas reales. Viene a concluir que la subjetividad es una variable de la diversidad de experiencias y situaciones, en gran medida poco

¹⁷⁹ Pinillos, J.L., o.c., pp. 582-588.

predecible, porque las variables que intervienen en la personalidad son, subjetiva y objetivamente, inaccesibles al inventario.

Como es apreciable, cada una de tales formulaciones acentúa facetas o puntos de acción diversos, pero originados en la misma estructura subjetiva.

La tipificación que acabamos de citar sugiere la ampliación del concepto de “estima de sí mismo”, para detenernos en las formas por las cuales el mismo sujeto pueda irse dotando de personalidad con identidad propia. Eso es el propósito de nuestros siguientes apartados. En primer lugar, me detendré en la perspectiva más subjetiva, particularmente matizada por Erik H. Erikson, de inspiración psicológica, psicoanalítica, con más precisión. En los apartados siguientes atenderé a perspectivas sociologistas, como la Durkheim, y a la conocida como “interaccionismo simbólico” de G. Mead, para concluir en las formulaciones más actuales de Berger-Luckmann. Con ello se pretenden cumplimentar los objetivos del presente capítulo en el que nos proponíamos una aproximación a diversas formas de hacerse presente y de irse configurando la identidad personal.

4.7.4.- La identidad como progresión de la subjetividad.

E. H. Erikson parte de concepciones freudianas, pero no se detiene en la configuración de la identidad infantil porque sigue el progreso de la identidad a través de una serie de etapas específicas que van articulando sus capacidades y su forma concreta de acción. Si bien debe reconocerse el papel de los mecanismos inconscientes, no son éstos los determinantes de la personalidad adulta con identidad propia. Siguiendo su obra, sintetizo como sigue esta forma de entender Erikson la formación de la identidad personal, para cuyo proceso parte de dos supuestos fundamentales.¹⁸⁰

El primero es el sintetizado en su convicción, en gran parte sugerida por el psicoanálisis, pero también por la experiencia, según el cual los elementos positivos de la personalidad están enfrentados, durante toda la vida, con los negativos y retrógrados, hasta tal punto que, “la personalidad lucha continuamente con los peligros de la existencia tal como el metabolismo del cuerpo lo hace con su deterioro”, advierte el autor.¹⁸¹ Esta situación real no se puede desconocer, puesto que el proceso de

¹⁸⁰ Erikson, E.H., *Infancia y Sociedad*, Hormé, B. Aires, 1973, pp. 173 y ss. *Sociedad y adolescencia*, Siglo XXI, México, 1972. *Identidad juventud, y crisis*, Paidós, B. Aires, 1977. *Ética y Psicoanálisis*, Hormém B. Aires 1967.

¹⁸¹ *Infancia y sociedad*, o.c., p. 247.

configuración de la identidad no podrá ser más que una trayectoria por etapas en las que se configurando, en la convicción de poder ir superando la negatividad, sin desconocer los orígenes.

El segundo supuesto de Erikson es que la identidad se va fraguando en una trayectoria o configuración progresiva a través de un proceso que no siempre es ascendente, puesto que la negatividad y los retrocesos están presentes en todo el trayecto de la identificación personal. Las etapas de este proceso son: Confianza básica, autonomía, iniciativa, competencia habilidosa, identidad personal, intimidad, generatividad e integración. Siguiendo sus propias aclaraciones, así sintetizamos cada una de tales etapas.

La “confianza básica” se la facilita al niño el trato y los cuidados maternos que se va configurando como sentimiento por el cual la identidad se va fraguando como afianzamiento de sí mismo en la expectativa de llegar a ser lo que los demás con los que se relaciona van esperando de él. Lo que supone que la personalidad se va haciendo indisociable de la virtud de la esperanza, de la expectativa. En todo caso, “Ser persona, idéntica a una misma presupone una confianza básica en los propios orígenes y el valor necesario para emerger de ellos”.¹⁸²

Sobre la confianza básica originaria, el niño va adquiriendo la capacidad de valerse por sí mismo, “la autonomía”, tanto desde el punto de vista de la motricidad, como en de la interiorización de las prescripciones que proceden de los adultos, de su mundo entorno. Se va afirmando así su identidad frente al correlato institucional de la familia, la comunidad y la sociedad.

De tal relación se va configurando el sentido ético de la identidad, en cuanto que la respuesta del niño es la de reafirmar la voluntad, su decisión frente al mundo entorno.

Estas dos primeras etapas recubren la pre adolescencia, en cuanto reforzamiento de la voluntad personal, de la capacidad de actuar por cuenta propia, que conducen a alcanzar en la adolescencia la madurez de “la iniciativa”. Y, con el refuerzo de la iniciativa, se hacen presentes dos esferas identitarias complementarias, pero de sentido distinto. La primera es el sentimiento de culpa y el de mérito, si se prefiere de responsabilidad, con la inmediata repercusión en la esfera de la ética y de la moralidad, tanto personal como social, a lo que responde con el la decisión y el propósito personales. La segunda es el refuerzo de la voluntad que induce, su vez, la motivación de la “competencia de las habilidades”, por las

¹⁸² *Ética y Psicoanálisis*, o.c., p. 74. No en vano dedica el capítulo IV de esta obra a “La fortaleza humana y el ciclo de las generaciones”, pp. 87-105

cuales el adolescente desarrolla la personalidad haciendo frente a los sentimientos de inferioridad con el valimiento de sí mismo. Sentimientos a los que hace frente mediante la capacidad personal, la competencia profesional y tecnológica, en fin, se afianza en el ámbito de la acción.

Tras la adolescencia, desde el punto de vista de la psicología evolutiva, podemos hablar ya de la edad adulta en la que, si bien la influencia de las etapas anteriores está presente, la juventud es ya época de madurez que no resulta de la acumulación de las anteriores, sino del afrontamiento de nuevas responsabilidades. Son las de todo adulto experimento con la responsabilidad ante sí mismo, ante la sociedad, y en el ámbito político y profesional. De este modo, las etapas anteriores se configuran ahora como identidad con la diferenciación de papeles frente a los demás y al mundo. La personalidad adquiere entonces capacidad para integrar lo positivo y lo negativo de las etapas anteriores, pero con la confianza en sí mismo y la capacidad de enfrentar personalmente el futuro, en la fidelidad a su propio proyecto biográfico. Es la etapa de la identidad adulta, con toda la carga de responsabilidad derivada de los varios factores que intervienen en toda vida, a los que deberá hacer frente, bajo el riesgo de la pérdida de identidad. El primero se deriva del acierto o desacierto profesional y de los roles en que nos empeñamos. Otro es el ético, en cuanto que será el momento de la consolidación de las opciones fundamentales de la existencia, como tarea adulta e intransferible, puesto que cada cual está ya definitivamente encomendado a sí mismo. La ética adquiere aquí su perfil más ilustrado, menos puritano, en cuanto que lo que marcará el valor ético de la acción será la voluntad de responder ante sí mismo, de ser fiel a su propio proyecto personal, y no el temor o la obligación de dar cuenta ante otro o ante una norma o ley.

Consolidada la personalidad, se hacen posibles las etapas siguientes en el proceso de identificación. En primer lugar, la generatividad como preocupación por intervenir en la vida presente y de las generaciones futuras, que lleva a consolidar relaciones, establecer alianzas personales, familiares y sociales, extender los intereses. La identidad alcanza así su madurez en cuanto proceso de preocupación por sus semejante y su futuro. Proceso que culmina con la integración, por la que el yo se siente vinculado por la afectividad y el amor a sus semejantes, no solo presentes, sino a la humanidad como tal, en un sentimiento de desasimiento de sí mismo. Se genera así la satisfacción por pertenecer a un mundo distinto del puramente personal pero, en el fondo, animado por una solidaridad fundamental, que subyace a la experiencia de los conflictos y los innumerables motivos para el desasosiego existencial.

Aclarado esta trayectoria que podemos calificar de identificadora, se debe insistir en que tal proceso no está ni biológica ni psicológicamente preestablecido. No se produce, por tanto, de modo

automático o impersonal, cual ascenso impulsado por la constitución antropológica de los seres humanos. En gran medida, su graduación evolutiva se produce en estrecha vinculación con las influencias sociales, con las experiencias que cada ser humano va recibiendo y a las que va haciendo frente. En particular, en él influye, en gran medida, el reconocimiento individual y colectivo que recibe y los demás le confieren. Y, en no menor medida, los valores personales, éticos y sociales que va incorporando y las significaciones que ha podido comprobar como más significativas y aceptables para el desarrollo personal y la convivencia comunitaria. Tal influencia va siendo percibida desde la adolescencia, en la que el joven se va adhiriendo a valores que considera más aceptables, no sólo para el presente, sino para el futuro que le tocará afrontar.

Las propias tesis de Erikson, en particular cuanto apunta en las últimas etapas del proceso de identificación, marcan la trayectoria lógica de nuestro siguiente apartado. Y así es porque la identidad, en su sentido más pleno, no es sólo consecuencia de la propia capacidad subjetiva, sino que se desarrolla vinculada a las ineludibles vinculaciones del ser humano. Y así es porque, si volvemos a recordar a Aristóteles, en la propia esencialidad antropológica va implícita su vinculación social. Sólo los animales y los dioses, recuerda el estagirita, no son seres “sociables por naturaleza”, reitera en el primer capítulo de la Política (1253 a 9 ss.).

Nuestro próximo apartado viene a retomar esa tesis fundamental desde perspectivas más explícitamente sociológicas, con precisiones que seguiremos a través de algunas de las principales formulaciones, en particular las de Durkheim, Mead y Berger/Luckmann, las tres muy significativas en el seguimiento de la configuración social de la identidad personal.

4.8.- Génesis social de la identidad moral.

Dentro de las muchas tentativas que pudieran abordarse, nos atendremos a lo expuesto por el propio director de esta tesis, quien en sus cursos presenciales del programa de Doctorado que hemos cursado, insistió en que la multiplicidad de tesis sociologistas, pueden reducirse a tres fundamentales procedentes de Durkheim, Mead y, con última y elocuente síntesis, las que conjuntamente exponen Berger y Luckmann. Como en el caso de Erikson, la identidad personal queda vinculada a la progresión

de la propia conciencia moral, en el bien entendido supuesto que la ipseidad humana o identidad narrativa, coincide con la propia progresión de la conciencia ética de la persona.

La aproximación y comentarios de tales puntos de vista es el objeto de este apartado, con atención explícita al considerado como referencia fundamental del sociologismo moral u pedagógico, Emilio Durkheim. No puede pasarse por alto que sus intenciones y empeños intelectuales tuvieron como fondo la vinculación de sociología y pedagogía. De hecho, su magisterio sociológico en la Sorbona discurrió en torno a una cátedra de Pedagogía, de acuerdo a su tesis de fondo, según la cual la Sociología es una ciencia teórica y la Pedagogía debe ser su aplicación práctica. Con más precisión, la Pedagogía debe ser la reflexión y aplicación de la moral teórica formalizada por la Sociología.¹⁸³

Durkheim se propone llevar a cabo esa vinculación sociológico/pedagógica a partir de supuestos puramente racionalistas, con una mentalidad que hereda dos puntos de vista muy afincados en la tradición francesa. El primero es el prejuicio ilustrado que prescinde de la tradición moralista, sobre todo de corte católico, para fundar la moral y, por tanto, la identidad personal, en supuestos ajenos a la tradición religiosa. El segundo, muy vinculado al anterior, derivado del positivismo, supone que la sociedad debe asentarse en premisas estrictamente racionales y experimentales. Es lo que Comte fijaba como métodos del “estadio positivo”, en el que, superados los prejuicios metafísicos y religiosos, debe recurrirse solamente a las ciencias positivas o empíricas.¹⁸⁴

Para alcanzar tales objetivos, Durkheim no considera suficiente prescindir de los supuestos tradicionales de la religión cristiana, con tanta presencia en la historia de Francia y de Europa, sino que es necesario traer a primer plano e introducir en la sociedad y, por tanto, en la educación de la infancia, “nuevos sustitutos racionales de aquellas nociones religiosas que durante tanto tiempo han servido de vehículo a las ideas morales más esenciales”.¹⁸⁵

El proyecto de esta sustitución de lo tradición por la novedad, tiene, pues, un calado que va mucho más allá del pedagógico, en cuanto que pretende cambiar la mentalidad moral desde su raíz. No

¹⁸³ Émile Durkheim vive de 1858-1917, un período en la historia de Francia en el que confluyen las influencias del espíritu ilustrado y del positivista que, en el plano moral, tiende a reponer la razón como centro de referencia, no sólo para la ciencia, sino también la moral individual y colectiva. A su vez, la sociedad francesa acusa el desánimo por la derrota en las guerras franco prusianas. Entre otros, Durkheim considera fundamental restaurar una moralidad pública como sustento de la restauración del espíritu nacional.

¹⁸⁴ Durkheim, E., *Educación como socialización*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 173-180.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 178.

sólo la de los individuos sino también la de la sociedad en su totalidad, a partir de algunos supuestos fundamentales, que pueden sinterizarse en los siguientes.

La sociedad como matriz identitaria.- La pertenencia a una sociedad marca el origen y los límites de la identidad moral. Por tanto “somos seres morales únicamente en la medida en que somos seres sociales”.¹⁸⁶ Se prima, por tanto, la sociedad sobre la responsabilidad individual. ¿Es quizás una respuesta crítica a las tesis del Emilio de Rousseau, para quien la sociedad es la que perturba, mejor, pervierte el sentido de la moralidad legítima, la identidad no alienada del individuo, lo genuina de su vida previa a la vida asociada. Para Durkheim, por el contrario, “la moralidad comienza sencillamente con la pertenencia a un grupo humano, sea el que fuere”.¹⁸⁷ Esta tesis fundamental lleva al límite la concepción aristotélica según la cual el individuo, en virtud de sus propios atributos, no puede dejar de convivir “en la casa y la ciudad”, según el capítulo primero de la Política (1253 a12).

Puesto que la casa y la ciudad preceden como condición de la vida del individuo, Durkheim deduce que las sociedades se han ido dando modalidades distintas de entender la imagen del ciudadano, que es educado moral y personalmente de acuerdo a cánones que no fueron ni siempre ni en todas partes los mismos. Por esta razón explícitamente afirma: “De estos hechos se deduce que cada sociedad se forma un determinado ideal del hombre, de qué es lo que tiene que ser tanto desde el punto de vista intelectual como desde el físico y moral; que este ideal es en cierta medida el mismo para to-dos los ciudadanos; que a partir de cierto punto, ese ideal se va diferenciando según los ambientes particulares que compren-de en su seno cualquier sociedad. Este ideal, que es al mismo tiempo uno y diverso, es el que constituye el polo de la educa-ción. Así pues, ésta tiene como función suscitar en el niño: 1. Cierta número de estados físicos y mentales que la sociedad a la que pertenece considera que no deben estar ausentes en nin-guno de sus miembros; 2. Ciertas condiciones físicas y mentales que el grupo social particular (casta, clase, familia, profesión) considera igualmente que deben encontrarse en todos aquellos que lo constituyen. De esta manera, es la sociedad en su con-junto y cada uno de los ambientes sociales en particular quienes determinan este ideal que la educación tiene que realizar. La sociedad no puede vivir si no se da entre sus miembros.”¹⁸⁸

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 223.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, 236.

¹⁸⁸ *Ibíd.* p. 97.

Su formulación es explícita: los ambientes sociales y sus ideales de ciudadano y, por tanto, de su imagen identitaria, pueda ser distinta según tiempos y lugares, pero en todos los casos el individuo será educado a partir de la prefiguración procedente del contexto de convicciones, valores y previsiones procedentes del substrato social previo.

La socialización, principio de la identidad moral.- Consecuencia de la preeminencia de la sociedad, el ámbito moral y, por tanto, la identidad propiamente individual, “comienza donde comienza el campo social”.¹⁸⁹ Lo que lleva a la confirmación de que, si la socialización es el origen de la identidad moral, todo el ámbito de la vida práctica, de las conductas y convicciones no podrán sino ahormarse a lo socialmente predeterminado. Por eso educar moralmente será sinónimo de transmitir pedagógicamente el sentido y la significación de la vida social. En términos prácticos, la identidad moral individual debe sustentarse en la conciencia de que en cada ser humano debe prevalecer su condición de ciudadano sobre la de persona individual. Durkheim es explícito: “Son fines morales aquellos que tienen por objeto a una sociedad. Obrar moralmente significa obrar con vistas a un interés colectivo”. En consecuencia, podemos concluir, “No hay fines morales fuera de los fines colectivos, ni hay motivación verdaderamente morales fuera de la adhesión al grupo”.¹⁹⁰

La explícita formulación del autor lleva a que si moralidad y sociedad caminan hermanados, el papel fundamental en la educación moral y, por tanto, en el proceso de formación de la identidad personal, dependerá del contexto socializador en que se lleve a cabo. Y Durkheim opta por una notable tendencia colectivista, superior a la que pueda provenir de la familia, porque considera que la familia no es una sociedad propiamente dicha, en cuanto articulada por los afectos y las relaciones de consanguinidad, que no son de naturaleza no estrictamente sociológica (Ibíd., 183). De ahí que su preocupación se haya centrado en la educación moral de la segunda infancia, que el niño recibe cuanto ya ha adquirido conciencia de sus responsabilidades personales y colectivas.

La escasa importancia que Durkheim concede a la familia como núcleo de educación moral, por tanto, con escasa influencia en la génesis de la identidad, no deja de resultar cuando menos discutible a partir de los postulados de la psicología evolutiva y de la personalidad, que atribuyen a la primera infancia una notabilísima influencia en tales procesos. No cabe duda que en tales edades el sentido moral no ha alcanzado todavía la suficiente madurez para distinguir críticamente valores, actitudes y lo que

¹⁸⁹ Ibíd., p. 219.

¹⁹⁰ Ibíd., pp. 236-237.

ellas implican, con una vivencia espontánea de la sociabilidad. Sin embargo, son edades en que los hábitos que se han visto y las prácticas aprendidas siguen teniendo gran efectividad en las etapas posteriores de la evolución de la personalidad.

Más allá del papel secundario reconocido a la familia, nos parece de gran interés, también en la actualidad, el proceso de formación de la identidad personal que propone Durkheim. Los sintetizamos en torno a tres fundamentales: a) Espíritu de disciplina, b) Adhesión a los grupos sociales, c) Decisión y actuación autónomas. Los tres son procesos activos y prácticos y no convicciones teóricas o conceptuales: Los aclaramos a continuación, siguiendo su propia exposición.

a.- El espíritu de disciplina.- Durkheim continúa la tradicional forma de entender la función de la moral, que consiste orientar, dirigir y regularizar las conductas, de forma no esporádica, sino permanente. Es explícito en este punto cuando afirma que “el campo de la moral es un sistema de reglas que predeterminan la conducta”.¹⁹¹ Pero, fiel a su principio de la prevalencia de lo social, todo sistema de reglas morales viene precedido de prácticas morales colectivas. No cabe duda que todas las prácticas sociales no son siempre ni en todos los casos, morales. Pero todas las adoptadas por el individuo vienen de prácticas y hábitos colectivos (Ibíd., p. 190 y ss.). El espíritu de disciplina supone que el individuo adopte como reglas de conducta aquellas que, siendo sociales, se consideren fundamentales para mantener y fomentar la cohesión social. En ese sentido la sociedad es fuente de imposición, de prescripción de normas de conducta.

En discusión con Kant, la razón que prescribe y ordena no puede ser entendida como una instancia separada del mundo. Sus preceptos, su imperativo moral fundamental, no pueden ser entendidos fuera de los límites sociales (Ibíd., p. 263 y ss.). De este modo, “El espíritu de disciplina es la disposición primera y fundamental de todo temperamento moral. Sin embargo, esta conclusión llega a tropezar con un sentimiento humano bastante difuso. La disciplina moral, que he-mos presentado como un bien en sí misma, parece que debe tener un valor intrínseco y que se mantiene por sí mismo, en cuanto que tiene que ser obedecida, no ya en razón de los actos que nos ordena realizar o de la importancia que éstos tengan, sino sencillamente porque nos manda. Y entonces nos sentimos inclinados a ver en ella un obstáculo, aunque necesario y penoso”.¹⁹²

¹⁹¹ Ibíd., p. 189.

¹⁹² Ibíd., 198- 199.

b.- Adhesión a las instituciones sociales.- No todas las normas que adoptamos nos vienen impuestas contrariando nuestra adhesión libre. Y eso porque la sociedad, considerada como ámbito de convivencia, es una especie de poder suprapersonal que al tiempo que no manda, nos imbuye del impulso de adhesión a los ideales colectivos. Es de la propia sociedad de donde se origina la propia voluntad de participar en ideales supraindividuales que se presentan como valores que deben ser compartidos, como bienes y no como preceptos. Se vincula así una moral del deber con una moral del bien, que atrae por sí mismo, en este caso también originada en la inmanencia social, no en ideales extrasociales.

Durkheim tiene tan alto aprecio a la sociedad que la compara con una especie de poder divino que, al tiempo que nos somete imponiéndonos deberes, nos fascina y atrae mediante el atractivo del sentido moral que de él procede. De hecho, esta moral del bien que solicita la adhesión, más allá de los preceptos, se origina en la familia, la patria y la humanidad. Entre ellos no hay contradicción ni antagonismo en sus fines, sino jerarquización, tanto en sus funciones como en su influencia socializadora.

Como ya hemos adelantado, la familia es un ámbito, sin duda, menos fuerte de socialización y educación moral, en virtud precisamente de su propia naturaleza, más afectiva y sentimental, con fines sociales menos efectivos y con menor amplitud. Por eso ella debe supeditarse a los fines de la nación o patria, en su acepción actual, que es el grupo social con mayor cohesión social y configuración comunitaria. Las naciones son, en efecto, las formas concretas en las que se realiza de forma pacífica y ordena el espíritu de la humanidad que, siendo la comunidad conceptualmente más universal, es la menos configurada. Hasta tal punto que al día de hoy la humanidad no puede ser tenida por sociedad, puesto que no hay elemento alguno que permita considerarla como un ámbito con elementos cohesivos comunes. Las patrias, sin embargo, con sus diferencias, son las formas usualmente pacíficas de la convivencia y, aunque la historia lo contradiga, serían la forma de convivir pacíficamente con otras patrias o naciones. La consecuencia pedagógica es obvia: la escuela debe orientar la educación a la integración del espíritu patriótico, no como elemento de conflicto, sino forma específica de hacer real y eficaz el espíritu de concordia propio de la humanidad.

c- Adquisición de la autonomía moral.- La autonomía, es el tercer elemento que contribuye a configurar la moralidad, entendida como capacidad de pensar y actuar por cuenta propia, como con acierto afirma Kant. Ahora bien, Durkheim es claro: la razón no puede considerarse en sí misma, como legisladora autónoma, sino que está ella misma sometida a ciertos límites, precisamente impuestos o solicitados por la sociedad que, como acabamos de decir, tiene su expresión más fidedigna en la patria.

La moralidad, por tanto, no se fundamenta en la autonomía de la razón sino en la sociedad, específicamente en la sociedad nacional. Ahora bien, será necesario conocer y profundizar lo que la sociedad significa, para conocer las razones por las que nos impone aquello que consideramos mandato suyo. Y eso sólo puede enseñarlo la ciencia, la sociológica y la ciencia en general. Lo que lleva a Durkheim a la proximidad de la mentalidad ilustrada, en la que sólo las ciencias nos pueden enseñar la verdad y señalar lo bueno. Con lo cual, el conocimiento científico se eleva a garantía de la propia autonomía personal. Y así es porque si por las ciencias comprendemos las razones de lo que se socialmente se nos impone, tal imposición se convierte en aceptación y, por tanto, en decisión libre. Con sus palabras: “A medida que la ciencia progresa, vamos tendiendo cada vez más en nuestras relaciones con las cosas a pensar por nosotros mis-mos. Al comprender a las cosas nos liberamos de ellas; y no existe ningún otro medio para conseguir esta liberación. Por consiguiente, la ciencia es la fuente de nuestra autonomía”.¹⁹³

De lo que llevamos dicho se desprende que la autonomía, como inteligencia de la regla moral, se convierte en elemento fundamental de moralización. No se trata, pues, de inculcar una moral o imponer unas reglas, sino de dar a conocer y entender sus motivos y, por tanto, las razones de nuestros deberes. La moralidad, en consecuencia, debe ser racional y razonada, lo que implica hacer de la inteligencia progresiva un elemento específico de la personalidad moral: “La moralidad no se limita ya a llevar a cabo simplemente, o incluso intencionalmente, un determinado número de actos concretos, sino que exige que la norma que prescribe dichos actos sea libremente querida, libremente aceptada, lo cual significa una aceptación ilustrada. Aquí es donde reside la mayor novedad que presenta la conciencia moral de los pueblos contemporáneos, esto es, que la inteligencia se haya convertido y se convierta más cada día en un elemento de la moralidad”.¹⁹⁴

No parece dudoso que las tesis de Durkheim, muy en consonancia con la preponderancia que en su tiempo adquirieron las preocupaciones estrictamente sociológicas, acentúa el papel de la colectividad frente al ciudadano, el de las instituciones frente al individuo. Su valoración de la sociedad merece, sin duda, notable atención porque al día de hoy todos estamos “racional y empíricamente” bien ilustrados en torno a los efectos que la estructura social ejerce sobre las personas individuales, en particular desde sus

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 266.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 270.

edades tempranas. Es un reconocimiento avalado por la sociología, implícito ya en el vulgar adagio según el cual “dime con quién andas y te diré quién eres”.

La compleja “microfísica del poder”,¹⁹⁵ en términos de Michel Foucault, justifica que, al día de hoy, debamos reconocer que estamos inscritos en la trama saberes/poderes en los que nos movemos y vivimos, de tal modo que no somos tanto sujetos cuanto “sujetados”. Sin avalar ni el riguroso sociologismo de Durkheim, ni la proclamación de “la muerte del sujeto” de Foucault, no podemos desconocer que la identidad del sujeto actual está, en gran medida, pendiente y es dependiente del medio social en que crece y se desarrolla. Es lo que, sin extremismos y, quizás con más implicación de la responsabilidad personal, pone de manifiesto George Herbert Mead, que analizamos a continuación.

4.9.- “Interaccionismo simbólico” e identidad personal.

La denominación “interaccionismo simbólico”, se atribuye a determinadas tendencias de la psicología y de la filosofía de personalidad, que han tenido su centro más destacado en la universidad de Chicago, durante las primeras décadas del siglo XX. Su figura más relevante es George Herbert Mead (1863-1931), cuya obra más importante, para nuestro propósito, es la que se publicó con el significativo título *Mind, Self, and Society*, traducida por *Espíritu, persona y sociedad*¹⁹⁶ que, a pesar de su antigüedad, sugiere notables perspectivas, hoy actualizadas. Como advertimos en nota, las tesis que se proponen en esta obra las interpretamos como una medicación muy coherente entre las corrientes sociologistas, bien representadas por Durkheim, y las teorías subjetivistas de la personalidad, que sitúan el centro de la identidad personal en la pura actividad y en las capacidades subjetivas.

Los dos conceptos, “interaccionismo” y “simbólico”, adelantan el fondo de la propuesta de Mead. Quieren expresar que las relaciones entre personas, pero también entre los individuos y la colectividad, se establecen a través de gestos, lenguajes y reacciones que no son simples hechos comunicativos porque

¹⁹⁵ Foucault, M., *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978.

¹⁹⁶ La primera edición inglesa la publica Ch. Morris, con prólogo propio (Chicago Univ., 1934). Es una recopilación de trabajos heterogéneos de Mead, elaborados durante los primeros treinta años del siglo XX. Edición castellana, *Espíritu, Persona y Sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982. A pesar de su antigüedad, el libro respira modernidad, mejor, actualidad evidente, y sus tesis son rescatadas por teorías actuales de la personalidad e incluso subyacen a corrientes fenomenológicas, como la de Ricoeur.

no hay gesto, conducta o palabra que no vaya cargado de sentido simbólico, porque remiten o sugieren significaciones o realidades que están más allá de su propia presencia o apariencia física. Todo gesto, palabra, acto o movimiento individual introduce, esto es, simboliza un haz de reacciones entre quienes se comunican. Sus palabras lo dejan claro: “Un símbolo tiende a provocar en el individuo un grupo de reacciones tales como despierta en el otro, pero algo más está involucrado en el hecho de que sea un símbolo significante: esta reacción dentro de uno mismo a la palabra “silla” o “perro” constituye, para el individuo, tanto un estímulo como una reacción”.¹⁹⁷

La vinculación de ambos conceptos -interacción y símbolo- confieren a la obra de Mead un aire de actualidad desde sus primeras páginas, porque su tesis fundamental viene a confluir con la convicción fenomenológica según la cual el yo y el mundo no son entidades comprensibles una sin la otra. Del mismo modo, para Mead el desarrollo de la autoconciencia individual y, por tanto, de la propia identidad, se va fraguando a partir de relaciones por las que los individuos interaccionan e interreaccionan. Cada cual va “adoptando papeles” en dependencia de las reacciones del otro, proceso por el cual va progresando la autoconciencia de cada uno de los comunicadores. De este modo, la conducta subjetiva, la acción personal, pero también la identidad de cada uno, es una variable dependiente del proceso de interacción, que interviene como factor significante y determinante de la personalidad. O sea, la interacción es simbólica porque lleva hasta más allá de sí misma, a las reacciones que genera en los sujetos.

El organismo humano es el único dotado de esta capacidad para hacer de su propia conducta un símbolo significante. Por esta virtualidad la personalidad se va dotando progresivamente de mayores dosis de dominio y enriquecimiento de sí misma. Ahora bien, esta progresión no se realiza fuera del marco de la interacción social en la que se encuadran las conductas, en las que siempre otro individuo recibe y aporta su colaboración. Nuestros actos, gestos y reacciones, “... se convierten en un estímulo para que el otro individuo se adapte a dichas reacciones; y esta adaptación se convierte a su vez en estímulo para que el primero cambie su acto y comience otro distinto. ... El comienzo de una reacción se convierte en estímulo para que el primer individuo cambie su actitud, para que adopte un acto distinto. El término “gesto” puede ser identificado con estos comienzos de actos sociales que son estímulos para la reacción de otros individuos”.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Mead, o.c. p. 110.

¹⁹⁸ Mead, G.H., *Espíritu, Persona y Sociedad*, o.c. p. 86.

La personalidad, por tanto, no es un precipitado o resultado de la precedencia objetiva de la sociedad sino que, si no es inteligible fuera de su contexto social, sin embargo la identidad del individuo se va generando en el mismo proceso de interacción. De este modo, la unidad y estructura de la identidad refleja la estricta correspondencia del proceso social de las interacciones. En dicho proceso juegan un papel fundamental dos modalidades de conducta del sujeto.

La primera modalidad de conducta en que la interacción actúa como factor de identidad son los gestos. Tanto el gesto vocal, la forma de hablar, la expresión del semblante, porque por ellos se establece un proceso de acción/reacción con efectos en el interlocutor y también reflexivamente en el mismo sujeto emisor de la voz o el gesto: “En el grado en que uno provoca en sí mismo la actitud que provoca en otros, la reacción es recogida y fortalecida. Esa es la única base de lo que llamamos imitación. No es imitación en el sentido de hacer simplemente lo que se ve hacer a otra persona. El mecanismo es el de un individuo que provoca en sí la reacción que provoca en otros, dando, en consecuencia, mayor peso a esas reacciones que a las del otro y erigiendo gradualmente esas series de reacción en un todo dominante”.¹⁹⁹

Por tanto, el gesto vocal y facial se convierte en un proceso de interacción social en el que, en primer lugar, el individuo se convierte en objetivo de su propio acto. Lo que se hace evidente mediante los efectos que se derivan de la palabra: al hablar somos conscientes de que lo que decimos y pensamos eso mismo entienden quienes nos escuchan. Por tanto, producimos en ellos el mismo efecto cognitivo y psicológico que nosotros controlamos. Somos, pues, objetivos de nuestro propio acto, de nuestra conducta verbal. Tan es así que hablar influye igualmente en el que habla que en quien escucha. Y, si del habla pasamos a la visión, nos vemos, “más o menos conscientemente, como nos ven los otros. Nos dirigimos inconscientemente a nosotros mismos como los otros se dirigen a nosotros” (Ibid., 108). A lo que debe añadirse que tal simetría no se produce del mismo modo en el plano emotivo: podemos apreciar o querer a quien no nos quiere ni aprecia.

La segunda modalidad por la que la interacción se convierte en factor de identificación, es el juego, el deporte en general y todas aquellas actividades en que la conducta de uno es un factor dependiente de la de sus copartícipes. Sin restricción para Mead, en todas esas actividades se genera una secuencia de conductas reflexivas, esenciales en su desarrollo y en la personalidad de sus participantes. Y eso porque su significado va mucho más allá de la pura percepción de conductas coyunturales, puesto que se van interiorizando reflexivamente. Lo que expresa con claridad: “El deporte constituye, así, un

¹⁹⁹ Ibid., p. 106.

ejemplo de la situación de la que surge una personalidad organizada. En la medida en que el niño adopta la actitud del otro y permite que esa actitud del otro determine lo que hará con referencia a un objeto común, en esa medida se convierte en un miembro orgánico de la sociedad. Se incorpora la moral de esa sociedad y se convierte en un miembro esencial de ella. Pertenece a ella en el grado en que permite que la actitud del otro, que él adopta, domine su propia expresión inmediata”.²⁰⁰

El juego no es aquí sólo una analogía o ejemplo, sino que su densidad simbólica radica en su eficacia psicológica y formativa de la personalidad. En su práctica se genera un auténtico proceso social que se sobrepone o a la propia individualidad, porque el gesto o actitud de uno genera reacciones adaptativas de los otros. Y reacciones en sí mismo, porque deberá ir ajustando su conducta, sus formas y estrategias, a la interacción que se va generando en el desarrollo de las jugadas. Es esta virtualidad de acción/reacción, esencial en el juego, lo que lleva a Unamuno a afirmar que “el juego bien jugado es la fuente de la conciencia moral”.²⁰¹

No otro es el contexto de la actividad puramente intelectual. La inteligencia no actúa puntualmente, sino en virtud de una contextualización que cuenta con la memoria del pasado, la iniciativa del presente y las previsiones del porvenir. Todos esos factores interactúan en la capacidad intelectual para afrontar y resolver los problemas a las que nos veamos enfrentados. En ese proceso no basta con adoptar una secuencia preestablecida de conductas, sino que éstas deben adecuarse a las situaciones compartidas, a las condiciones sociales en que nos veamos implicados. Por tanto; “La inteligencia es esencialmente la capacidad para resolver los problemas de la conducta actual en términos de sus posibles consecuencias futuras tal como están involucradas en la base de la experiencia”.²⁰²

Es, pues, en la interacción en donde cada individuo se va haciendo consciente de su plena situación, de su papel y del desarrollo de la conciencia de su propia identidad. En este sentido podemos afirmar que la conciencia humana no es sustantiva, sino funcional, esto es, depende del mundo objetivo del que se va derivando en sus interacciones... Mead refuerza esa convicción insistiendo en que el cerebro sólo facilita el proceso fisiológico para activar la conciencia, pero ésta es un proceso vinculado a las experiencias que vamos afrontando, porque, a pesar de la capacidad personal para decidir, no solemos actuar sino como actuaría cualquier otro en las mismas circunstancias. En este proceso, como ya

²⁰⁰ *Ibíd.*, p. 188-189.

²⁰¹ Unamuno, M., *Cómo se hace una novela*, Alianza, Madrid, 1988, p. 205.

²⁰² Mead, G.H., o.c., p. 135.

advertimos, el lenguaje forma parte de la conducta reflexiva e interactiva. Y lo que llamamos espíritu consiste en la esencial capacidad de reflexividad intelectual, exclusiva del ser humano: “Lo característico del espíritu es la inteligencia reflexiva del animal humano, que puede ser distinguida de la inteligencia de las formas inferiores”.²⁰³

Es esa capacidad reflexiva la que caracteriza y define la identidad humana frente a las demás especies. Pero la reflexividad presupone el ámbito o contexto social, el medio para que la reflexión no sea una operación vacía. La sociedad se convierte así en condición previa de la espiritualidad, actividad propia del ser humano: “El espíritu surge en un proceso social, sólo cuando ese proceso, como un todo, entra en la experiencia de cualquiera de los individuos dados involucrados en ese proceso o está presente en ella. Cuando tal ocurre, el individuo tiene conciencia de sí y tiene un espíritu; se torna consciente de sus relaciones con ese proceso como un todo y con los otros individuos que participan en dicho proceso juntamente con él. Adquiere conciencia de ese proceso en cuanto modificado por las reacciones y las interacciones de los individuos –incluso él mismo– que los están llevando a cabo”.²⁰⁴

Como se desprende estas palabras, el surgimiento del espíritu no es un proceso automático, sino que se produce con la participación del sujeto, cuanto éste ejerce su capacidad de reflexión en los contextos de las interacciones que entran “en la experiencia” de los individuos. De este modo, Mead salvaguarda, en gran medida, las competencias subjetivas, mediante la acción de la conducta reflexiva. Sólo entonces, los usos sociales organizados se convierten en convencimiento y en moral compartida.

El carácter peculiar de la conducta social humana se ejerce en la comunicación entendida como vaivén de responsabilidades y actitudes que, de este modo, se erige en elemento eficaz en la configuración de la identidad. Adquiere así sentido pleno el epígrafe titulado “El espíritu como internalización del proceso social en el individuo”,²⁰⁵ que tiene como resultado la articulación de la personalidad. Así lo reconoce Mead explícitamente: “La organización de las actitudes comunes al grupo es lo que compone a la persona organizada. Una persona es una personalidad porque pertenece a una comunidad, porque incorpora las instituciones de dicha comunidad a su propia conducta. Adopta el lenguaje como un medio

²⁰³ *Ibid.*, p. 152.

²⁰⁴ *Ibid.*, 166.

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 213.

para obtener su personalidad, y luego, a través de un proceso de adopción de los distintos papeles que todos los demás proporcionan, consigue alcanzar la actitud de los miembros de la comunidad”.²⁰⁶

Como se ve, la persona es para nuestro autor un centro de acción hacia sí misma y, al mismo tiempo, con influencia eficaz sobre los demás a partir de su previa inscripción o pertenencia social. De este modo, la persona no es una realidad constitutiva por su exclusiva subjetividad, ni tampoco un complejo reactivo puramente conductista, sino una entidad receptora al tiempo que activa y eficaz, porque con su acto provoca la acción de los demás de tal modo que tal interacción, contribuye a su propia identidad: “la propia experiencia como persona es una experiencia que uno recibe de su acción sobre otros. Se convierte uno en una persona en la medida en que puede adoptar la actitud de otro y actuar hacia sí mismo como actúan otros. En el grado en que la conversación de gestos puede convertirse en parte de la conducta -en la dirección y fiscalización de la experiencia-, en ese grado puede surgir una persona. Lo que constituye a una persona es el proceso social de influir sobre otros en un acto social y luego adoptar la actitud de los otros que ha sido provocada por el estímulo, y por fin reaccionar a su turno frente a esa reacción”.²⁰⁷

De este modo, el individuo influye tanto en el medio social como el medio social y contextual influye en el individuo. Es así como el “yo” en cuanto sujeto de la conducta consciente y responsable, actúa sobre sí mismo convirtiéndose en un “me”, en el complemento directo de su propia acción que recibe la reciprocidad de los demás.²⁰⁸ Tal conversión del sujeto en complemento directo lo detectamos en nuestro usos ordinarios del propio lenguaje y en las modalidades elocutivas más convencionales cuando nos referimos a nuestras conductas: “Yo me siento satisfecho/a”, “yo me doy unos días de descanso”, “yo me pongo a leer”, “a mí me parece”, “esto a mí no me gusta”, etc. Es así como el propio lenguaje usual aproxima a la interpretación de la personalidad como proceso en el que el propio sujeto interviene a partir de la experiencia de su propia condición de receptor, teniendo en cuenta las actitudes de los otros miembros de un grupo. Vamos, pues, adaptando el yo/sujeto, el sí mismo subjetivo a partir de la influencia recibida de la reciprocidad. Esta es la función del “me” o “mí”, en sendo reflexivo.

Concluyendo las referencias analíticas al “interaccionismo simbólico”, el aporte de Mead nos parece de gran actualidad por su coherente realismo. Sin abdicar del papel del sujeto en su propia

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 191.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 199.

²⁰⁸ A esta doble función -del “yo” y del “me”, “mí”- se refiere ampliamente Mead. Cf. pp. 201- 236.

configuración identitaria, trae a primer plano la función de la interacción en su doble dirección: de la sociedad al individuo y del individuo a la sociedad. Esto supone que el individuo, a través de sus conductas, aporta significados a la sociedad porque promueve actitudes de grupo. Pero, por tal acto, él mismo reacciona ante tales actitudes modificando, reflexivamente, sus propias actitudes. Eso supone que la propia identidad no es independiente de la identidad y actitudes de otros y del grupo, en un proceso de autoafirmación frente a lo social y al mismo tiempo de aceptación de lo que proviene de la sociedad.. Son muy ilustrativas sus palabras, que extienden la presencia del interaccionismo simbólico a todas las expresiones de la vida personal: “Los impulsos serán buenos en el grado en que se refuercen a sí mismos y amplíen y den expresión a la vez a otros impulsos. Todas las cosas que valen la pena son experiencias compartidas. Aun cuando una persona está sola, sabe que la experiencia de que goza en la naturaleza, en el placer de la lectura de un libro, experiencias que se podrían considerarse como puramente individuales, sería acentuada enormemente si pudiera compartirla con otros. Incluso cuando una persona parece retirarse en sí misma para vivir entre sus propias ideas, está viviendo, en realidad, con otros que han pensado lo que ella piensa. El contenido tiene siempre carácter social. O podrá pasar de las experiencias místicas de la vida religiosa -la comunión con Dios. La concepción de la vida religiosa es ella misma una concepción social, se agrupa en torno a la idea de comunidad.”²⁰⁹

Esta afirmación, a mi juicio llena de sentido común y finura psicológica, es extensible, con específica pertinencia, a las concepciones de la identidad en su dimensión moral. Hasta tal punto que Mead no duda en vincular la moralidad con la capacidad para integrar la norma moral del grupo, acentuando el sentido social de la persona, sin aminorar por ello la responsabilidad individual. Sus palabras son explícitas: “Sólo en la medida en que uno pueda identificar con el bien común su propio motivo y el fin que realmente persigue, sólo en esa medida, podrá llegar a la meta moral y, así, alcanzar la felicidad moral. Así como la naturaleza humana es esencialmente social en carácter, así los fines morales deben ser también sociales en naturaleza”.²¹⁰

Esta convicción definitiva de Mead deja, sin duda, pendientes problemas que guardan relación con la pregunta de si todos los usos, costumbres y modos sociales son aceptables en el mismo grado, con igual valor y sentido moral. Su intención se mueve, al parecer, en la concepción según la cual la naturaleza no hace nada en vano. Y, por tanto, si el hombre es sociable por naturaleza, siguiendo a

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 386.

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 386.

Aristóteles, lo que se deriva de la sociabilidad debe marcar la senda del deber y la felicidad. En las páginas finales de su libro, Mead discute con Kant, en un apartado final, que lleva por título “Fragmentos sobre ética” en el que mantiene la posición mediadora entre racionalismo y sociologismo. No rechaza de plano la tesis kantiana según la cual el imperativo categórico es el que marca la identidad moral del ser humano, puesto que sólo “un ser racional puede dar forma universal a su acto” (Ibid. p. 282). Pero, a su vez, el imperativo de Kant supone que sólo existe una sola regla que pueda ser universalizada, el imperativo del respeto. Sin embargo, para Mead, existen formas alternativas de actuación, de tal modo que la cuestión moral se convierte en determinar los fines a los cuales debe dirigirse la acción. Y como existen siempre intereses en conflicto, se trata de que cada cual obre racionalmente, conservando su identidad respetando los demás intereses sociales, de tal modo que, concluye Mead: “El método para tomar en cuenta todos los intereses que componen a la sociedad por una parte y al individuo por otra, es el método de la moralidad”.²¹¹

4.10.- La sociedad como mediación de la identidad subjetiva.

Nos aproximaremos, para finalizar este capítulo, a una última formulación de la pregunta por la identidad a partir de una obra cuyo objetivo es el de contribuir a la sociología del conocimiento, pero que, de hecho, ha repercutido en las concepciones de la identidad en su sentido más amplio. Es la obra conjunta de Peter Berger y Thomas Luckmann, que lleva por título *La construcción social de la realidad*.²¹² El libro, sin introducir grandes novedades en el ámbito de la relación individuo/sociedad, está elaborado con gran atención a la sensibilidad contemporánea, aunque haya pasado ya más de medio siglo desde su primera edición. Su tesis fundamental coincide en términos generales con el sociologismo de Durkheim, si bien con matices muy significativos y actuales.

El primero de tales matices es la importancia que concede a la “vida cotidiana”, más bien a la “experiencia subjetiva de la vida cotidiana”, lo que supone realzar cuanto supone la experiencia ordinaria en el ámbito de las vivencias subjetivas.²¹³ Se introduce así un punto de vista fenomenológico, en cuanto que no es tanto la experiencia ordinaria lo que centra el análisis sino la forma en que ella es vivenciada

²¹¹ Ibid., 390.

²¹² Berger P., y Luckmann, Th., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, B.Aires, 1989 (9ª reimp.).

²¹³ Ibid., p. 37.

o percibida por el sujeto que la experimenta. Por tanto, se pasa del hecho a su significado en la conciencia, característica de la experiencia fenomenológica. Pero la vida cotidiana no se nos presenta como conjunto de cosas, hechos o experiencias objetivas aisladas o descontextualizadas, sino que: “La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros... Estoy solo en el mundo de mis sueños, pero sé que el mundo de la vida cotidiana es tan real para los otros como lo es para mí. En realidad, no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros”.²¹⁴

En ese ámbito intersubjetivo juega un papel fundamental la interacción “cara a cara”, que va llenando de síntomas vividos, recibidos como un fluir continuo de tipificaciones que, por un parte, alejan y por otra aproximan a la experiencia de los demás. Es un sucederse de expresividad que proclama “las intenciones subjetivas de mis semejantes”, al tiempo que se va configurando por una serie de rutinas que afianzan la certeza previa según la cual “sé lo que hay que hacer” frente a las eventualidades de la vida. Pero en ese mismo proceso, voy asimilando lo más o menos relevante para mi propia persona. En tal proceso juega un papel fundamental el lenguaje, esencialmente constituido por la reciprocidad, pero también por su capacidad para trascender lo cotidiano y hacer presentes objetos ausentes.

Como momento sucesivo y en continuidad, la vida social se vivencia como realidad objetiva mediante hábitos e instituciones, que son indispensables para el mantenimiento orgánico de los seres humanos y se hacen necesarios para la vida asociada. De tal modo que: “Toda actividad humana está sujeta a la habituación. Todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que ipso facto es aprehendida como pauta por el que la ejecuta”.²¹⁵

Los procesos de habituación proceden a la institucionalización, de tal modo que la actividad humana, esto es, el desarrollo de la persona, va precedida de hábitos, si bien estos van adquiriendo solidez institucional. En definitiva, los hábitos se van consolidando institucionalmente mediante procesos de legitimación que explican y justifican las formas y modos sociales. De este modo, el mundo institucional se va experimentando como realidad objetiva previa, tiene historia anterior a la identidad del individuo.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 40

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 74.

El lenguaje es un ámbito privilegiado, que podemos llamar “preformativo” de la identidad, porque las palabras, nombres y textos ejercen un determinado peso semántico y pragmático, anterior al uso que le dé el hablante que es perceptible en varios niveles.

En primer lugar, llamar a una persona primo no implica lo mismo que llamarle hermano, madre o padre, sea cual fuere la concepción individual y los pareceres de quien habla. El niño aprende que “así hay que hablar” y “así se hacen las cosas” según los términos usados. En segundo lugar, damos por atendibles refranes y formas usuales de hablar y entender nuestra propia lengua, nuestra literatura, lo que induce valores, significados y formas de entender las cosas. En tercer lugar, nuestros lenguajes institucionalizan términos admitidos como aceptables, vulgares, profanos o sagrados. Por último, los “universos simbólicos” lingüísticos, esto es, las tradiciones, costumbres ancestrales, creencias, modismos populares, etc. preceden y condicionan modos de interpretar la realidad, los usos sociales, las creencias, e incluso las concepciones existenciales sobre la vida, la muerte, formas de parentesco, de religiosidad. Elevando su influencia, los “universos simbólicos” predeterminan o legitiman roles institucionales y morales, formas colectivas de actuar, muy distintas de sociedad a sociedad, tales como el papel del padre de familia, de los ancianos, de las personas con autoridad política o religiosas, etc.

Todo el universo lingüístico/simbólico es un ámbito de significados previos que preceden y condicionan la actividad y la personalidad subjetiva, de tal modo que con precedencia a su intervención, los individuos se encuentran en un contexto tradicional e histórico cuya eficacia es, por una parte, previsor y por otra protectora. Previsor porque precede y condiciona la actitud del individuo. Y protectora porque la persona se siente arropada o, si se prefiere, amparada o prevenida positiva y funcionalmente, ya que: “El universo simbólico también ordena la historia y ubica todos los acontecimientos colectivos dentro de una unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro. Con respecto al pasado, establece una “memoria” que comparten todos los individuos socializados dentro de la colectividad. Con respecto al futuro, establece un marco de referencia común para la proyección de las acciones individuales. De esa manera el universo simbólico vincula a los hombres con sus antecesores sus sucesores en una totalidad significativa que sirve para trascender la finitud de la existencia individual y que adjudica significado a la muerte del individuo”.²¹⁶

Tal reconocimiento no es propio de tiempos pasados, sino que tiene plena actualidad. Piénsese, por ejemplo, en el peso que en nuestros días tienen los simbolismos -icónicos y textuales- propios del

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 133.

cristianismo, del islamismo, del judaísmo o de costumbres ancestrales en otras áreas del mundo. Y, en campo político, no es menor la importancia de los símbolos patrióticos, de las tradiciones y manifestaciones populares asociadas al folklore y modalidades costumbristas.

Es un hecho no discutible que cada individuo encuadra su vida en una tradición en la que se inscribe personalmente, que le ofrece matrices de acción determinadas, marca sus pautas en las áreas más estrictamente personales, incluso aquellas consideradas íntimas. Véase, por ejemplo, los usos y costumbres relacionadas con el parentesco, los modos de establecerse familiar, profesional o religiosamente, incluso modalidades éticas populares. Por todo eso, parece poco discutible que

“Cuando un individuo echa una mirada retrospectiva sobre su vida pasada, su biografía le resulta inteligible en esos términos. Cuando se proyecta al futuro, puede concebir su biografía como desenvolviéndose en el seno de un universo cuyas coordenadas definitivas le son conocidas”.²¹⁷

Porque el efecto de todo ese mundo de simbolismo preconstituido y heredado no es menor, el individuo vive en la sociedad “con cierta seguridad” personal debido a su integración en el sistema de roles y modalidades sociales en las que nace, vive y en las que debe trabajar. Si generalizamos el asunto, tenemos muy claro que nadie puede ejercer como profesor sin sistema educativo, ser político fuera del contexto constitucional, o funcionario ajeno al sistema administrativo. Incluso no puede ser cristiano fuera del complejo doctrinal y moral preestablecido por la doctrina evangélica. Para todas nuestras actitudes y conductas debemos pasar por un proceso que proviene de la socialización que marca la identidad a partir de factores o elementos que nos son previos y ajenos, que provienen del medio o ámbito que nos acoge y delimita nuestras experiencias.

El lenguaje, los valores prácticos, los usos y costumbres asociados a los universos simbólicos, constituyen lo que Husserl califica como “mundo de la vida” (Lebenswelt),²¹⁸ que precede y previene el ámbito reflexivo y subjetivo. De este modo, nuestra personalidad está vinculada a un proceso de internalización por la que el individuo se va socializando mediante significados de los que no es, en absoluto, ni origen ni responsable, pero que preordenan y predeterminan sus reacciones y formas de interpretar al mundo y a sí mismo. Lo que confirma que la propia identidad se configura a partir de elementos ajenos a la propia subjetividad: “Vivir en sociedad ya comporta un proceso continuo de

²¹⁷ *Ibíd.*, p.. 129.

²¹⁸ Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1990. pp. 50 y ss. “El mundo de la vida” (Lebenswelt) no por olvidado, deja de ser el suelo previo sobre el que se asienta la actividad subjetiva en su plenitud.

modificación de la realidad subjetiva. Hablar de transformaciones, pues, involucra examinar los diferentes grados de modificación...(lo que) produce una transformación casi total, vale decir, aquel en el cual el individuo ‘permuta mundos’”.²¹⁹

Advertida tal influencia, no cabe duda que la nuestra subjetividad, lo que somos a partir de nuestra propia determinación ontológica -orgánica, psicológica, intelectual y volitiva- no se socializa por entero. De ser así desaparecerían las diferencias de individuo a individuo, lo que es evidente que no sucede. Si esa fuese la situación, supondría la pérdida, no de identidad, sino de la propia entidad de seres individuales, con organismo propio intransferible. Y como la subjetividad no se socializa totalmente, del mismo modo tampoco podemos afirmar que se transforme por entero mediante procesos y factores sociales, a pesar de su progresiva internalización. Sin embargo, no parece dudoso que “... la internalización, en sentido general, constituye la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes y, segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social. Esta aprehensión no resulta de las creaciones autónomas del significado por individuos aislados, sino que comienza cuando el individuo “asume” el mundo en el que ya viven otros”.²²⁰

El sentido atribuido al concepto “internalizar” no implica solamente interiorizar aquellos elementos o significados que llevan a la comprensión de los propios semejantes, sino también a la aprehensión del sentido objetivo del mundo como ámbito de convivencia. No es, pues, solamente la experiencia subjetiva o la interacción interpersonal, sino que se interioriza el sentido de la realidad en su totalidad, en cuanto objetividad vivida socialmente. Recurriendo a un término más fenomenológico, interiorizar supone que las experiencias, tanto la interpersonal como la sociológica, se elevan a “vivencias”, esto es, a elementos con efectos inmediatos sobre la propia subjetividad. Aclarando el concepto, por “vivencias” se entienden aquellas experiencias que, de modo inmediato, entran a formar parte de nuestro “yo”, según la elocuente y feliz definición de Ortega y Gasset en su artículo “Sobre la sensación” (Obras I, Tecnos, Madrid, 2005, p.634).

Este proceso de internalización tiene diversos grados y etapas en el proceso que va de la experiencia social a la vivencia subjetiva. Continuando en la proximidad de la obra que vengo citando, los procesos de socialización de la subjetividad puedan tipificarse en tres grandes momentos: a)

²¹⁹ Berger-Luckmann, o.c. p. 196.

²²⁰ *Ibíd.*, p. 165.

socialización primaria, b) socialización secuenciada, c) resocialización de la personalidad subjetiva. Los precisaré siguiendo su propio desarrollo.

a) La socialización primaria.- Es la más importante. Si seguimos de cerca el propio desarrollo psicosocial del ser humano, la socialización primaria es la que se produce en los primeros años del desarrollo del individuo, mediante la inserción en las pautas y matrices sociales en las que se efectúa el crecimiento. Consiste en reconocerse como sujeto que actúa tal “como actúan” todos los demás miembros de la sociedad y en seguir los cánones comunes. Por ellos, el niño se va reconociendo a sí mismo como individuo no solitario, sino solidario, entendiendo por tal su sentido de sí mismo como indisoluble de los demás. De este modo, “El niño acepta los “roles” y actitudes de los otros significantes, o sea, que los internaliza y se apropia de ellos. Y por esta identificación con los otros significantes el niño se vuelve capaz de identificarse él mismo, de adquirir una identidad subjetivamente coherente y plausible. En otras palabras, el yo es una entidad reflejada, porque refleja las actitudes que primeramente adoptaron para con él los otros significantes; el individuo llega a ser lo que los otros significantes lo consideran”.²²¹

Tal proceso no es ni automático ni impulsado de modo inconsciente, porque se ve afectado por las condiciones reales de la socialización y por el acopio mayor o menor de conocimientos. Ni se produce, tampoco, con independencia del medio en que transcurre la niñez, con implicación importante de su carga emocional. Por eso es evidente la diversa forma de identificarse en relación con los valores económicos de un niño de clase alta o baja, o la diversidad en la percepción de sí mismo en relación con los servicios al estado, a la patria o a la comunidad que puedan ir configurando cada uno de ellos. Este proceso de socialización primaria termina cuando en la conciencia del individuo se establece una concepción clara del “otro generalizado”, esto es, cuando el niño adquiere conciencia de su yo y de su mundo. Supone, de hecho, la configuración de “un mundo base” sobre el que se sustenta la identidad.

b) Socialización secundaria.- Es la secuencia psicológica y espiritual evolutiva a partir de la socialización primaria. Se adquiere a partir de la inserción en grupos particulares y relaciones menos fundamentales de la personalidad, como sucede con la presencia en un centro escolar, en una institución profesional, etc. Es, de hecho, un grado de socialización convencional, porque podría desarrollarse a través de otras formas, modos y circunstancias. Requiere la adquisición de “roles”, “comprensiones tácticas”, en fin, “submundos” parciales que contrastan con los del “mundo base” de la socialización primaria. Este tipo de socialización es, de hecho, el que procede de la inserción en el mundo de la

²²¹ *Ibíd.*, p. 167.

biografía en su período de inserción en la vida laboral, profesional o en los compromisos a los que va haciendo frente el individuo, mediante la asunción institucionalizada de tareas entre las que destaca muy especialmente una, la educativa: “El desenvolvimiento de la educación constituye, por supuesto, un ejemplo inmejorable de la socialización secundaria, que se efectúa bajo los auspicios de organismos especializados. La consiguiente declinación de la familia como agente de socialización secundaria se conoce demasiado para que nos extendamos aquí en mayores detalles”.²²²

Es claro que estas palabras están haciendo alusión a los efectos de las tareas educativas y pedagógicas sobre la personalidad de los educandos, en las etapas de la adolescencia y la primera juventud, en las que, por su experiencia cotidiana, los educadores saben hasta qué punto la personalidad y la expresión de su identidad se va transformando en virtud, no sólo de las mutaciones orgánicas y psicológicas, sino por la influencia de los medios educativos, culturales y sociales. Esto supone que la socialización secundaria tiene, en gran medida, un carácter más artificial, pasajero o contingente, lo que implica que la situación de la personalidad es más vulnerable o, por lo menos, más mutable en relación a su propia identificación subjetiva. Pero, digamos también que las mutaciones posibles no afectan tan profundamente como las que puedan provenir de la socialización primaria. Con un ejemplo que nos parece atinado, podemos admitir sin trauma un cambio en las convenciones sobre la profesión, la forma de vestir o las orientaciones profesionales. Pero son mucho más influyentes las mutaciones, por ejemplo, en cuanto a la orientación moral, la práctica religiosa, el hábito de trabajo y la responsabilidad interpersonal, más propias de la socialización primaria.

c) Resocialización o mantenimiento de la identidad subjetiva.- Por reales que sean las circunstancias derivadas de la sociabilidad natural que contribuyen a la socialización de la identidad, no cabe duda que somos organismos autónomos, seres con peso propio y específico. Esto supone que la socialización nunca puede ser total porque, como señalamos con Mounier al inicio de este capítulo, la persona, cada persona, es irreducible a su pura exterioridad. Por eso, si la socialización no termina nunca, tampoco la identidad es por entero reducible a sus influencias, en condiciones del uso normal de las facultades racionales y volitivas. Esto lleva a que, de hecho, la biografía de las personas es una permanente oscilación dialéctica entre su interior y su exterior, sin que sea fácil la simetría perfecta entre lo que subjetivamente somos y la identidad social que se construye a través de la multiplicidad de interacciones sociales.

²²² *Ibíd.*, p. 184-185.

En tales condiciones, el propio sentimiento de nuestra presencia corporal, la capacidad de intervención y presencia, el sentimiento de la propia competencia personal, justifican que la identidad biográfica se resista a la plena socialización espontánea. Eso lleva a que el individuo reivindique su propia seguridad personal. Pero son precisamente los elementos sociales, cuanto le sucede y le va pasando, lo que reclama y suscita la reivindicación de la propia validez subjetiva. Eso supone, de hecho, un proceso de “resocialización”, en cuanto que los significantes externos son algo así como “el coro” o fermento por el cual se fortalecen las capacidades subjetivas. De este modo, aquello que no somos por nosotros mismos, lo exterior y social, se erige en instrumento para el mantenimiento y la fortificación de la propia identidad.

Para los autores que estamos analizando, el vehículo más importante de resocialización es el diálogo. Pero entiendo el diálogo no sólo como medición verbal interpersonal, sino como signo de que compartimos subjetivamente un mundo, unas significaciones sobre las que discurre el intercambio de la conversación y de las conductas. El diálogo es, pues, “Un aparato conversacional que mantiene modifica y reconstruye continuamente su realidad subjetiva...El diálogo, mayormente, no define la naturaleza del mundo en una cantidad de palabras; más bien se efectúa con el trasfondo de un mundo que se da silenciosamente por establecido...En virtud de esta implicación, el intercambio confirma la realidad subjetiva de este mundo”.²²³

Los ejemplos que los autores comentan en las páginas que estamos citando, confirman que los contextos sociales sobre los que discurren las comunicaciones entre las personas son elementos que, mediante el diálogo interpersonal, “resocializan” la realidad subjetiva, no para vulnerar su fortaleza, sino para fortalecerla mediante el mundo compartido sobre el que dialogamos, esto es, sobre el que hablamos porque nos interesa, en el trabajamos y en el que debemos fraguar la propia biografía a partir de compromisos presentes.

La “resocialización” supone interpretar tanto el pasado como el futuro a partir de los intereses del presente. La identidad personal, en consecuencia, no sólo se perfila desde la socialización primaria y secundaria, sino que se refuerza por los procesos de resocialización que radican, sin duda, en la acción en el presente, pero también en la iniciativa ponderada a partir de los contextos, relaciones y experiencias previas. Dicho de otro modo: pasado como memoria, presente como iniciativa y futuro como proyecto

²²³ *Ibíd.*, 191-192.

son factores resocializantes por los que la identidad personal se reconoce inscrita en el trayecto vivido y compartido social y dialógicamente.

Como síntesis final de las referencias analíticas de la obra de Berger y Luckmann, me parece importante la deducción de los siguientes corolarios.

a) Los autores citados califican como “socialización exitosa”, aquella en la que se produce la simetría entre la realidad objetiva, la experiencia social, las condiciones de experiencia, y la realidad subjetiva. Eso supone que se puede deducir que la “identidad exitosa”, sería aquella en la que el individuo se socializa integrando en sí mismo los elementos que promuevan, acrecientan y no aminoran las condiciones de la libertad y de la responsabilidad personales.

b) No parece dudoso que el individuo totalmente socializado mantiene una dialéctica propia y personal entre la identidad personal y la identidad que, en un capítulo anterior, hemos calificado como “identidad biológica”. No hay, en efecto, ningún ser humano que no se siga experimentando como organismo, vivo y con dinámica propia, anterior y subsistente a los niveles socializados y morales. El humano, en su más depurada actividad intelectual y moral, es un ser esencialmente articulado por un espíritu incorporado, encarnado, dice Mounier. Ahora bien, por la misma razón, está biológicamente predeterminado a la interacción y a la vocación de construir un mundo con los demás seres humanos. Es un mundo compartido que actúa sobre su propia naturaleza, de tal modo que conviviendo e interactuando está al tiempo desarrollando su propia identidad.

c) El éxito de la socialización y, por tanto, de los procesos de identificación personales, se alcanza, según nuestros autores, en “las sociedades que poseen una división del trabajo sencilla y una mínima distribución del conocimiento” (Ibíd. 205). Estas situaciones suponen que el individuo percibe con más fuerza el peso de la organización y cuando pasa a segundo plano el conocimiento. En estos casos, la responsabilidad personal también se debilita. Se trata, sin embargo, de sacar las consecuencias de esta disimetría para que el individuo no sea un “traidor a sí mismo”,²²⁴ sino alguien que, sin abdicar de las condiciones objetivas, siga manteniendo sobre ellas su capacidad para el libre albedrío.

Como conclusión que advertimos por nuestra cuenta, la vigencia de los procesos de socialización no justifica la infravaloración de la subjetividad, sino que deben ser interpretados como consecuencias deducibles de la naturaleza social del ser humano. De ella no podemos sólo esperar su contribución a

²²⁴ Ibid., 212.

convivencia pacífica, sino también los efectos que de ésta deduce un organismo -biológico, intelectual y psíquico- tan activo como receptivo. Dentro de los fenómenos actuales que afectan, por acción y reacción, a la “naturaleza social” y contribuyen a articular su propia personalidad, con efectos profundos en la identidad, deben ser hoy tenidos en cuenta los que proponemos como corolario final de este capítulo. Los sintetizamos en torno tres órdenes de realidades eficientes, que adquieren múltiples modalidades.

- Las instituciones y sus efectos.- El primero es la fuerza y el peso institucional. Somos seres subjetivos pero cuyas opciones fundamentales en cuanto a su vida histórica se refiere, se toman más allá y por encima de nuestra responsabilidad personal. Las instituciones sociales, políticas, laborales, educativas, e incluso religiosas, regulan en gran medida la vida de los individuos. Su peso y amplitud es hoy tan amplia que parece justificada la denuncia que ya formulaba Michel Foucault hace más de cincuenta años, advirtiendo que en nuestra actual situación, no sólo política sino en todos los ámbitos antropológicos, no somos tanto sujetos cuanto sujetados. Primero por los saberes previos y convicciones preconstituidas en las que nacemos, crecemos y nos desarrollamos psicológica, mental y espiritualmente. Y segundo, por el poder de las instituciones en las que transcurren y están enmarcadas nuestras vidas.²²⁵ En gran medida, nuestra identidad biográfica y moral es una variable dependiente de instituciones educativas, ideológicas, sapienciales, religiosas, políticas e incluso económicas.

- Los medios de comunicación.- El segundo factor de influencia identitaria es el mundo y la presencia universal de los medios de comunicación. Es una verdad de Perogrullo que nuestra actual personalidad no puede ser ajena a la diversidad de influencias que provienen de las infinitas formas de comunicación de masas, con gran influencia en todos los sectores de la población. Hoy nuestras vidas parecen no “estar al día” si no disponemos de todos los artilugios que la tecnología ha facilitado. Artilugios que no sólo transmiten mensajes, sino que inducen hábitos éticos, sociales, de consumo que marcan la vida cotidiana, con efectos sobre la propia disponibilidad psicológica, moral y práctica. Es un hecho que, al día de hoy, se ha confundido información con conocimiento con efectos perturbadores sobre el ámbito cognitivo y sapiencial. Y es un hecho que el uso generalizado de la tecnología ha llevado a la confusión entre la capacidad de comunicación con la de intercambiar mensaje, con comprobables disfunciones para las relaciones interpersonales y sus efectos sobre la personalidad.

²²⁵ Foucault, M., *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 1970. Cf. igualmente, Maceiras, M., *La experiencia como argumento*, Síntesis, Madrid, 2007. El capítulo tercero, lleva por título “Experiencia moral e identidad biográfica”. Cf. en especial, el epígrafe 3.4: “Moralidad privada y vida pública”.

- El cosmopolitismo y la globalización.- El tercer factor, vinculado y en gran medida consecuencia del anterior, es el cosmopolitismo o la “sociedad globalizada”. La globalización es un hecho que, de económico, ha pasado a todos los ámbitos de la vida en su despliegue cosmopolita. Los patrones de vida compartidos son en nuestros días una realidad, por lo menos en cuanto a los usos, roles, funciones y formas de vida cotidiana, científica y tecnológica. Con ellos se han divulgado y se hacen universales convicciones sobre la vida moral, las modalidades de familia, las ideologías políticas e incluso las convicciones religiosas. De este modo, se ha hecho real y comprobable la interpretación según la cual la identidad humana es abierta, perfectible, modificable y en gran medida restañable, como hemos analizado en los primeros capítulos en sentido más teórico, como el de identidad narrativa o “ipseidad”, en términos de Ricoeur.

Vista desde nuestros días, la “ipseidad” significa que la misma persona está abierta a un abanico de posibilidades, teóricas y prácticas, sin que por eso pierda su identidad biográfica. Dicho en otros términos: los seres humanos evolucionamos y nos desarrollamos de tal modo que cada uno de nosotros, siendo “la misma persona” (ipse), no el “lo mismo” (idem), que había sido porque ha cambiado respecto a su pasado y tampoco coincide hoy con la que será en su futuro. Y eso, no solo biológicamente, sino en el ámbitos psicológicos, ético y cognitivo. La afirmación genérica según la cual “la identidad humana” es abierta, perfectible, núcleo de creación de sí misma y de su mundo, diría Mounier, adquiere concreción específica si analizamos las formas personales y sociales de vida a la luz de la globalización.

Clarificados en este capítulo los aspectos organicistas y los estrictamente sociológicos en el desarrollo de la personalidad y, por tanto, en la configuración de la identidad, la secuencia lógica del presente capítulo deja abierta la aproximación al problema de la identidad a partir de perspectivas más estrictamente subjetivas, como son las asociadas a la acción y su sentido ético. Eso supone elevar el nivel del análisis en relación con lo que hemos expuesto en los capítulos anteriores. Pero, a su vez, implica reconocer, a partir de lo expuesto en los capítulos anteriores, que la identidad personal no puede ser definida, ni siquiera descrita, exclusivamente desde un sólo punto de vista. Tal es la perspectiva que nos hemos fijado desde la introducción. Eso supone que la identidad, integralmente humana, se proyecta a partir perspectivas biológicas, biográficas, sociológicas, como hemos visto. Pero sobre todo, a partir de perspectivas de naturaleza vinculada al uso de la libertad, esto es, a las dimensiones y perspectivas éticas del ser humano. Precisarlas, será el objetivo de nuestro siguiente capítulo.

CAPITULO V

IMPLICACIONES ETICAS DE LA IDENTIDAD PERSONAL

Los objetivos de cada uno de los anteriores capítulos han pretendido aproximar a aspectos de la identidad personal que, manteniendo los supuestos adelantados en la Introducción, la hacen inseparable de la práctica, esto es, de conductas específicas, o formas concretas de acción, manteniendo la lógica del adagio, avalado por el sentido común y no menos por la reflexión filosófica, según el cual “somos lo que hacemos y no lo que decimos”. En el presente capítulo nos proponemos profundizar en tal convicción siguiendo algunas de las más notables y reconocidas tentativas en las que se vincula la identidad con las formas específicas de conductas, en su dimensión intersubjetiva. Con tal propósito, el presente capítulo se propone confirmar el supuesto fundamental según el cual las conductas y, por tanto, la delimitación de la identidad, encuentra su privilegiado lugar de comprobación en las interacciones interpersonales. No se trata, pues, de una vinculación genérica entre identidad y conducta, sino más específicamente entre identidad y trato interpersonal.

Para conseguir tal objetivo, nos proponemos articular el presente capítulo en torno a la reflexión analítica de cuatro grandes tentativas, si bien interpretadas desde su específica vinculación con la dimensión interpersonal de las conductas. Son las clásicas de Platón y Aristóteles, Kant y Hegel. A partir de ellas, tendremos en cuenta la confrontación final entre Habermas, Hanna Arendt y el nacionalismo que Tylor, que hemos citado en el capítulo anterior. Nos aproximaremos a cada una de tales formas de pensamiento buscando en cada una de ellas aquello que concierne a nuestro propósito de fondo, esto es, la delimitación práctica de la identidad personal. Esto supone que nuestro objetivo no radica tanto en la aproximación documental particularizada a tales filosofías, sino en decantar, a partir de sus ideas fundamentales, su contribución a la concepción práctica o ética de la identidad. Con riesgo de introducir alguna imprecisión, este capítulo se propone una interpretación, en cierto modo “conductista” de las filosofías citadas, toda vez que su propósito es señalar aquellos aspectos que en ellas vinculan la identidad personal con el ámbito de las conductas.

5.1.- La virtud como connotación y determinación de la identidad.

La aproximación a los supuestos fundamentales del pensamiento griego, se encuentra, desde la antigüedad, con el concepto “areté” (ἀρετή), usualmente traducido en castellano por “virtud”. Pero virtud entendida según las connotaciones implícitas en su raíz etimológica que implica mérito, perfección, capacidad, pericia, valor, fuerza, vigor, entre otras acepciones, todas ellas relacionadas con la excelencia en un ámbito específico de la actividad humana, sea intelectual, moral o práctica. De ahí que tanto Platón como Aristóteles distingan “virtudes”, esto es, excelencias teóricas, prácticas, domésticas, militares, sociales, etc. Es así lógico que desde la antigüedad, la educación griega tuviese como propósito esencial la formación en las virtudes propias de cada profesión, en particular de aquellas más acordes con el espíritu colectivo y el cultivo de las capacidades personales intelectuales.²²⁶

Ateniéndonos a nuestro objetivo de fondo, que radica en la determinación de los elementos sobre los que se articula la identidad, el seguimiento de los grandes hitos de la filosofía griega, muy en particular focalizados en Platón y Aristóteles, confirma la conclusión según la cual, la percepción de la propia identidad personal está vinculada al ejercicio de las virtudes, tanto de las intelectivas o dianoéticas, como de las morales o éticas. Por tanto, la discusión sobre la percepción que de su identidad personal tenían los griegos, nos parece un asunto en gran medida resuelto si el problema se plantea a partir del supuesto de fondo de nuestra tesis, según el cual la identidad tiene su manifestación en la práctica y no en el grado de autopercepción reflexiva que cada cual pueda tener de sí mismo.

No cabe duda que los griegos no concibieron la subjetividad con las atribuciones que le concede el racionalismo, en particular el de Descartes, acentuado en el idealismo alemán. La pertenencia de todos los seres, entre ellos el hombre, a la realidad omnicomprendiva de la “Naturaleza” (φύσις), mantuvo el problema de la subjetividad y de la identidad personal en el contexto de un objetivismo naturalista lejano a nuestras concepciones modernas, en las que la subjetividad se erigió en referencia responsable de lo intelectual, afectivo y práctico. Pero esa constatación no puede ocultar la reflexión de Platón y de Aristóteles en relación con el análisis de la dimensión ética de la identidad. A los dos hacemos referencia en los apartados siguientes.

²²⁶ Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE; México, 1971. Desde sus primeras páginas, el autor recorre el itinerario de la educación griega mediante la virtud, desde su origen hasta las últimas obras de Platón. Con menos atención a los aspectos pedagógicos, es igualmente autor de *Aristóteles, bases para el desarrollo de su desarrollo intelectual*, FCE, México/Madrid, 1983.

5.1.1.- La identidad por la pedagogía de la virtud y la tendencia al Bien.

Muy de acuerdo al peso de lo “natural”, la preconstitución corporal, orgánica y psíquica, era para el griego un factor determinante de la percepción de la propia personalidad y de sus capacidades y facultades. Así lo confirma, entre numerosos pasajes, el libro III de República donde Platón es explícito, aunque en términos simbólicos:

“Vosotros, todos cuantos habitáis el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, de uno de plata, uno de oro, y de modo análogo entres los hombres diversos”²²⁷

Como es perceptible por las últimas palabras, la predeterminación psíquica y moral no es absoluta porque “un hombre de oro” puede engendrar hijos de plata, y viceversa. Tan es así que todo los libros V, VI y VII del mismo diálogo, son una sucesiva proposición de la enseñanza escolar como método para la configuración de la areté, de las virtudes o competencias personales y profesionales. De hecho, no hay diálogo platónico que no esté impregnado por el espíritu pedagógico, por la paideia, esto es, por la práctica educativa eficaz para mejorar el entendimiento y perfeccionar la voluntad. Sócrates es un maestro con explícita voluntad de enseñar y cambiar las conductas de sus oyentes, lo que le valió la acusación injusta de querer corromper a los jóvenes, lo que supone poder cambiar las conductas que, en la intención socrática quería llevar precisamente a obrar por convencimiento personal.²²⁸

Seguir el magisterio socrático no deja la menor duda sobre la convicción pedagógica de Platón para quien es evidente que la identidad personal se va configurando desde la infancia, tanto en hombres como en mujeres. Educación moral, cívica y técnica o profesional, como se desprende de la bella exposición del sofista Protágoras en el diálogo que lleva su nombre.²²⁹ Ella debe extenderse a ambos sexos desde sus primeros años, no sólo en el ejercicio corporal, sino en música, gramática, aritmética,

²²⁷ Platón, *República*, III, 415a. Trad. cast. Gredos, Madrid, 1988, p. 197.

²²⁸ Platón, *Apología de Sócrates*, 24 a y ss. Trad. cast. Gredos, Madrid 1981, p. 158 y ss. En uno de los primeros diálogos, aparece explícita la cuestión de si “la virtud es enseñable”, si es sólo conocimiento o también práctica (Menón, 70 a). Sócrates contestará remitiéndose a la “preexistencia” del alma, según la cual enseñar consistirá en sacar a luz lo que ella tiene en sí misma (reminiscencia). Ahora bien, tal extracción no es factible sin la enseñanza, la paideia teórica y práctica. Convicción platónica que se confirma decididamente en toda su obra.

²²⁹ Platón, *Protágoras*, 325 a y ss. Trad. cast., Gredos Madrid 1981, pp. 531 y ss.

astronomía, etc., como reitera en el libro V y VII de República, con otros muchos pasajes de diversos diálogos. Platón es explícito en exigir la educación en la práctica de las virtudes, corporales y anímicas, para ambos sexos: “Por consiguiente, querido mío, no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre; sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; sólo que en todas la mujer es más débil que el hombre”²³⁰

Platón despeja así una primera duda, la de la identidad natural de hombres y mujeres, más allá incluso de las convenciones de su tiempo, adelantando conceptos antropológicos posteriores. Su única diferencia está en la fuerza física, como no parece discutible, tampoco en nuestros días. Todo este libro V, que acabamos de citar, está impregnado de la concepción igualitaria de ambos sexos, con el mismo trato social y la misma educación, incluida la gimnasia, que debe ser practicada en igualdad de condiciones por hombres y mujeres (457 a.). Si continuamos en el libro VI, la conocida “Analogía de la línea” (510 a – 511 e), que cierra este libro, y proseguimos en el VII que se inicia con la “Alegoría de la caverna”, (514 a - 517 a), es evidente que el alma, esto es, el entendimiento y toda la capacidad anímica del ser humano, es perfectible y con facultades para irse dotando progresivamente de identidad moral y profesional.

A estas convicciones obedece todo su “plan de estudios”, que recubre el libro VII, confirmando que la identidad personal, tanto desde el punto de vista intelectual como moral, guarda estrecha relación con la educación y la formación recibida desde la infancia. Lo que, para nuestro propósito, confirma que en Platón hay una clara percepción de la identidad como perfectible y educable, porque la virtud se puede enseñar y aprender. Así pues, en el platonismo, la identidad personal tiene más que ver con lo que hemos llamado ipseidad, en términos de Ricoeur, que con su interpretación sustancialista, entendida como algo fijo, estable e inmutable durante toda la vida de los seres humanos. Así parecen confirmarlo estas palabras del propio Platón por boca de Sócrates: “Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien. ¿No es así?”... --Por consiguiente, la educación sería el

²³⁰ República., V, 455 d., p. 254.

arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino en caso de que se haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección”²³¹ .

No cabe duda, pues, que la identidad humana no es desvinculable de la educación recibida, puesto que cada alma, tiene el poder de aprender y las capacidades para hacerlo. Se trata de dotarla de la habilidad para orientar debidamente sus atributos “genéticos”, aquellos con los que ha sido engendrada, con el propósito de ir más allá de las necesidades vitales y de las competencias profesionales, con el propósito de orientar la formación pedagógica en sentido moral, esto es, dirigirla hacia el Bien. Es así como en Platón, la identidad personal no se alcanza mediante las capacidades intelectuales, sino que se consume en la esfera de la moralidad, esto es, cuando el ser humano toma el Bien como ideal de su entendimiento y por su voluntad busca su realización concreta y mundana. Esto supone vincular identidad y moralidad, en cuanto que la personalidad queda pendiente de su búsqueda del Bien para hacer a sus conductas partícipes de él. Y así es porque el Bien es el que aparece en el entendimiento como la “causa de la verdad y de la ciencia” (508 a – 509 a).²³²

Quizás convenga aclarar que el Bien, tal como aparece en las páginas de Platón, es un ideal de la razón, pero un ideal no imaginario, sino que significa la perfección intelectual y moral que no puede ser ajena a todos cuantos entienden que la identidad humana es abierta, perfectible y modelable. Tal ideal no puede revestirse de una materialidad concreta y determinada haciéndolo consistir en esta o aquella acción. Será la intencionalidad de una vida orientada por las virtudes las que fijarán en qué consista la adecuación al Bien. Platón parece explícito: no hay Bien para quien no busca ser en su vida más y mejor, con el cumplimiento de las virtudes específicas. Pero estas no tendrían sentido sin un ideal de perfección, simbolizado por el Bien del libro VI. Platón, no propone, pues, un Bien sin contenido, sino que su contenido específico vendrá cumplimentado con la práctica de conductas guiadas por las virtudes morales. El objeto de la paideia, de la educación, por tanto, no es habituar en la práctica de esta o aquella virtud, sino de infundir la idea de Bien porque nadie es capaz de proponerse su propia perfección sin una previsión más alta hacia donde quiere mejorar.

²³¹ *Ibíd.*, VII, 518c-e. Pág. 3453-344.

²³² Unas páginas antes Platón, introduce la analogía entre el Sol y el Bien (507 d – 508 e). El sol facilita la visión porque ilumina al mismo tiempo los ojos y los objetos vistos. Del mismo modo, el Bien, que preside el entendimiento, es la razón de que éste busque la verdad y la ciencia.

El trayecto de la identidad asociada a la búsqueda del bien mediante la educación, tiene mayor concreción en una de las obras finales de Platón, en las *Leyes*. En este diálogo su preocupación se dirige a la formación en los años primeros de la infancia, en los que se debe empezar a formar la personalidad ocupándose del dominio de las sensaciones de placer y de dolor, para encauzarlas según la media de la racionalidad, esto es, de la ponderación para aprender a amar lo justo y aborrecer lo malo.²³³ De este modo la *paideia*, esto es, la acción educativa se convierte en educación moral, en modelación del alma para regular todas sus manifestaciones prácticas, o sea, sus conductas. Modificación que, en la mentalidad platónica, supone profundizar en los propios atributos anímicos porque todo lo que el alma/entendimiento puede aprender es porque lo tiene ya potencialmente en sí misma. Pero eso no impide sino que solicita la tarea pedagógica, educativa, para poder profundizar en la propia alma con el propósito de extraer de ella todas las potencialidades que en ella se albergan. Lo que obliga a una labor educativa atenta a las peculiaridades de cada educando. Platón no es, pues, el idealista ajeno a la realidad, sino un atento observador de todas las posibilidades que de ellas se pueden extraer.

Para alcanzar tal fin, es necesario que todos, en especial los educadores y gobernantes, conozcan los valores, aquello por lo que merece la pena preocuparse y que, por tanto, debe ser pretendido por la persona con identidad propia (*Leyes*, 996 B 4). Si seguimos este diálogo, la trayectoria motivada por el Bien en República, en las *Leyes* culmina en su libro X, consagrado íntegramente al problema de Dios. Es, en efecto, en el conocimiento de las cosas divinas donde se remata el saber y la formación de la personalidad humana. Y así debe ser porque Dios es “la medida de todas las cosas” (*Leyes* 716 c), no sólo por su propia naturaleza, sino porque su bondad se participa en todas los seres naturales: Dios “es el principio, el medio y el fin de todas las cosas, que las envuelve a todas en la bondad de su naturaleza” (716 a). De este modo, el Bien, aquí asimilado a Dios, es el horizonte al que tiende la personalidad humana en su totalidad.

Esta orientación hacia lo divino es la fuerza motriz de la acción virtuosa y de la orientación de las conductas, de la identidad personal, específicamente determina por la práctica de las virtudes o excelencias. Entre otras virtudes o excelencias, en las que se cuentan corporales y psicológicas, sobresalen la Fortaleza, la Templanza, la Justicia y la Prudencia, cuyo sentido interpreto aquí a la luz de su influencia en la identidad personal.

²³³ Platón, *Leyes*, II, 653 A s.

La Fortaleza o valor debe regular las pasiones nobles y generosas, afrontando el cumplimiento del deber (República 427 e – 429 a). A la Templanza, corresponde la serenidad, dominio de sí mismo, moderación y dominio sobre todo lo que pueda perturbar el ánimo (Carta VII 331 a). La Justicia, en la mentalidad platónica implica a todas las demás virtudes como capacidad para poner orden, armonía en las heterogéneas tendencias anímicas, actuando como una especie de trasunto de la armonía universal de acuerdo a la siguiente afirmación: “Por la Justicia nos asemejamos a lo que es invisible, divino, inmortal y sabio” (Fedón, 81a; República 444 d). La Prudencia es atributo específico del alma racional, lo más divino en el ser humano (República 590 d). Ella es el fundamento de la vida teórica porque aproxima al conocimiento del bien supremo. No se limita, pues, solamente a regular la vida práctica, la ponderación en las conductas, sino que tiene la función más amplia de abrir hacia el Bien y a la vida del espíritu (República, 433 a-442 c).

Como síntesis de estas referencias al platonismo, se justifica la afirmación de que la identidad está estrechamente asociada a la práctica de las virtudes, en última instancia solicitadas por el horizonte de Bien, elevado a Dios, en las páginas de las Leyes. Eso supone que el verdadero yo, aquello que somos, lo que nos identifica como sujetos, es nuestra capacidad para superar las limitaciones puramente orgánicas puesto que el alma humana está articulada por un movimiento de superación o trascendencia de sí misma. Reconociéndose pasional, sentimental y racional, la identidad subjetiva no estaría completa sin su dimensión orientada hacia lo divino que, en su contexto, tiene dos expresiones manifiestas: el conocimiento de las órbitas celestes eternamente invariables en las que se mueven los cuerpos celestes, y “el ser que fluye eternamente dentro de nosotros”, o sea nuestra alma (Leyes 966). De lo que podemos concluir que la identidad del yo, articulada por la práctica de la virtud, no concluye sino en la vida contemplativa admirando el universo y la grandeza de la propia alma que hace vivir -biológica, sentimental y racionalmente- a cada uno de los seres humanos.

5.1.2.- La identidad natural y su “modificación” por la práctica.

Como es sabido, la mentalidad de Aristóteles está menos condicionada por las convicciones innatistas de Platón y su concepción de la preexistencia del alma, lo que en el terreno antropológico tiene notables consecuencias por cuanto la identidad personal se asocia, de modo explícito, a la práctica empírica y a las conductas. A partir de tal supuesto, la identidad personal queda vinculada a la adquisición de las virtudes que, como diremos, no son hábitos naturales, sino adquiridos mediante la práctica continuada y esforzada. De tal afirmación se puede adelantar la conclusión de que la identidad

es para Aristóteles, adelantando convicciones posteriores, una realidad abierta, perfectible pero estrechamente vinculada a dos ámbitos de prácticas, si bien interdependientes entre sí: el político/social y el ético/personal. Ambos inseparables en la mentalidad aristotélica.

Nos detendremos en la reflexión sobre la identidad asociada a vida pública porque, de modo explícito, el propio Aristóteles le concede prioridad y a ella está vinculada la identidad subjetiva. De hecho, la obra que lleva por título *Política*, es sin duda una recopilación madura de su pensamiento, desde sus primeras obras.²³⁴ Pero, en todo el curso de su pensamiento, la identidad que atribuye al ser humano es inherente a su práctica, esto es, a la dimensión ética y política. Dicho de otro modo: adelantándose al pensamiento contemporáneo, como hemos advertido con Ricoeur, “somos lo que hacemos no lo que decimos”. Lo que me parece bien argumentado en los siguientes pasajes.

En el libro I de la *Ética Nicomáquea*, deja ya claro Aristóteles que la multiplicidad de seres del mundo tiene caracteres bien diferenciados unos de otros, aunque compartan algunos comunes a todos ellos. Ciertamente que todos los seres naturales comparten la vida, pero unos tienen vida vegetal, por la se nutren y crecen. Elevando el rango de la vida, otros vivientes, como los animales, se caracterizan por tener sensibilidad. Por último, los animales racionales se identifican por tener funciones y fines derivados de su diferencia específica marcada por la racionalidad.²³⁵ Ahora bien, sean cuales fueren los fines de los seres, y en cada uno de ellos sus características propias, en todos es la práctica, la actividad y el entrenamiento el que determina su específica identidad dentro de la especie. Por eso, así como el flautista, el carpintero o el zapatero se identifican por su competencia para ejercer de modo perfecto su profesión, del mismo modo el ser racional se identificará por la forma en que ejerza sus funciones prácticas no desvinculándolas de la actividad propia de su alma racional (1098 a 5). A partir de ella, la identidad personal se hace dependiente de las conductas, de lo que hacemos con nuestra propia razón porque, además de poseerla, se trata de ver cómo la empleamos. Nos parece muy elocuente el siguiente texto: “Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose la excelente queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y de un buen citarista tocarla bien), siendo es así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del

²³⁴ Werner, J., *Aristóteles, bases para el desarrollo de su historia intelectual*, FCE, México, Madrid, 1983. Cf. pp. 299 ss.

²³⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 1097 b 20 y ss. Trad. cast. Gredos, Madrid, 1985, pp. 141 y ss.

alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud... y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (bastan) para hacer venturoso y feliz”.²³⁶

El texto sintetiza y adelanta toda la concepción aristotélica de la identidad asociada a la práctica esto es, a la dimensión ética. En primer lugar la sitúa en el ámbito de la racionalidad, que es lo característico propio de la naturaleza humana. Pero, en segundo lugar, precisa que, como el buen guitarrista, es la perfección en el ámbito de la acción, esto es en la virtud donde se precisa la identidad. Así pues, no se trata de obrar sólo acuerdo a la razón, sino de hacerlo bien, de acuerdo a la virtud, teniendo en cuenta que virtud significa la excelencia en el obrar. O sea: no se trata sólo de tocar la cítara, sino de tocarla bien, virtuosamente.

Aristóteles no precisa aquí esa forma de práctica virtuosa, pero lo iremos deduciendo a lo largo de toda la obra, de modo inmediato en el Libro II. Aquí precisa ya que hay virtudes “dianoéticas y éticas”, pero para todas es necesaria la práctica continuada. Las dianoéticas tienen matiz más intelectual, pero para adquirirlas es necesaria la enseñanza basada en “la experiencia y el tiempo”. Las éticas, con matices más operativos, todavía más exigentes de tiempo y la experiencia. Para dotarnos de ellas es necesaria “la costumbre”, esto es, la práctica adquirida por reiteración, ya no podemos ser virtuosos en nada sin reiteración y repetición de actos, pues todo lo que aprendemos, “lo aprendemos haciéndolo”. Por tanto: “Así como nos hacemos constructores construyendo casas, y guitarristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados; y practicando la virilidad, viriles. Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndolos adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo”.²³⁷

Las palabras de Aristóteles son un adelanto de la epistemología genética de Piaget y de las filosofías de la acción, incluso del conductismo psicológico. Lo que confirma unas líneas más adelante reiterando que así como por la práctica se afianza la virtud, también por ella se puede perder o destruir, de tal modo que practicando se hace bueno el guitarrista, o el constructor y por las prácticas defectuosas

²³⁶ *Ibíd.*, 1098 a 6-20. Trad. cas., p. 142.

²³⁷ *Ibíd.*, 1103 a 30- 1103 b 6. Trad., cast., p. 159.

se deterioran, convirtiéndose en malos citaristas o malos constructores. Razonamiento que remata con palabras que sitúan al maestro de la antigüedad clásica en el núcleo mismo de las actuales discusiones, tanto psicológicas como ontológicas. Son las siguientes: “...en nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres nos hacemos justos o injustos, y nuestra actuación en los peligros acostumbrándonos a tener miedo o coraje nos hace valientes o cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y mansos, otros licenciosos e iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otro de otro modo. En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones semejantes... Así, adquirir un modo de ser de tal o cual manera, desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total”.²³⁸

La proposición final de esta cita es todo un compendio de modernidad, sintetizando los problemas anexos a la discusión sobre la identidad. En definitiva y “en una palabra”, dice Aristóteles, el modo de ser, la identidad de cada cual surge de sus propias acciones. De ahí la importancia pedagógica en el proceso de identificación puesto que este exige práctica y, por tanto, tiempo y experiencias desde la juventud. De ese modo, la identidad se juega en el proceso educativo, como también sucedía en Platón. Y eso no de manera accidental, sino esencial y determinante, hasta tal punto que zanja el asunto con las memorables palabras finales de esa cita.

Siguiendo el hilo de las palabras citadas, es claro que para Aristóteles la identidad personal, no es una derivación determinista de la racionalidad, sino de los usos concretos y específicos de ella mediante el entrenamiento experimental y las practicas continuadas por las conductas. Es esta una convicción firme, sea cual fuere el género de vida que nos propongamos emprender. Son, en efecto, tres los géneros de vida que diferencian a los seres humanos según su elección, porque todos estamos capacitados para inclinarnos por uno o por otro.²³⁹ El primero de estos géneros es el escogido por quienes “se muestran serviles al preferir una vida de bestias”; el segundo es el que escogen “los mejor dotados y los activos que creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política”. El tercero es “el contemplativo”, cuyo análisis, nos dice él mismo en este libro I, “dejaremos para más adelante”. Y, de hecho, en el libro X será en donde le dedica una consideración específica para concluir que la verdadera finalidad de la vida racional es la “actividad contemplativa”.²⁴⁰

²³⁸ Ibid., II, 1103 b 15-25. Pág., 160. Las cursivas en negritas son nuestras, y las señalamos con el propósito de resaltar la extraordinaria modernidad de Aristóteles.

²³⁹ Ibid., I., 1095 b 15 - 1096 a 10. Trad. cast., pp. 134-135.

²⁴⁰ Ibid., X, 1178 b 5-10. Tad. cast. p. 399.

Ahora bien, la vida racional contemplativa, aunque parece que no está vinculada a la práctica y no necesita del exterior, sin embargo no es así porque la racionalidad contemplativa no es dissociable de la condición mundana y social del ser humano. Por eso la identidad humana, en su máxima expresión contemplativa, no puede dejar de ser la de un hombre real y, por tanto, inseparable de los demás, para lo que necesita, no sólo virtudes dianoéticas o intelectuales, sino virtudes éticas, como la moderación y la práctica de la justicia. Así pues, la actividad puramente intelectual no identifica al ser humano como tal, puesto que “... en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre”.²⁴¹

Esta observación marca el itinerario de la identidad humana en sentido inverso al de cualquier filosofía o psicología subjetivista, puesto que no disocia la interioridad subjetiva de la exterioridad objetiva: la actividad contemplativa no queda asociada a las virtudes dianoéticas o intelectivas, sino a las éticas o prácticas que no son concebibles sino en sociedad, en las relaciones con los demás, por perfecta que sea la actividad contemplativa. Lo que viene a confirmar que no hay identidad legítimamente humana si no es el ejercicio del bien, social y comunitariamente practicado. Con sus propias palabras: “El hombre que ha de ser bueno debe ser bien educado y adquirir los hábitos apropiados, de tal manera que pueda vivir en buenas ocupaciones, y no hacer ni voluntaria ni involuntariamente lo que es malo, esto será alcanzado por aquellos que viven de acuerdo con cierta inteligencia y orden recto y que tengan fuerza”.²⁴²

Esta convicción lleva a situar la identidad humana más allá del campo de la ética asociándola a las vivencias políticas y comunitarias. Lo que supone que no podemos hablar de identidad personal con independencia de su inscripción social. Tal es el sentido de este libro final, el X de la Ética, que venimos citando. Su conclusión lógica es situar la identidad humana en el terreno de la interrelación, de la convivencia, lo que nos lleva a su explícito reconocimiento de la naturaleza social del ser humano, tesis fundamental de la antropología aristotélica, confirmada desde el capítulo I de la Política. Aquí, después de poner ante los ojos la realidad empírica de que nada hay que pueda subsistir por sí mismo, sin embargo la autosuficiencia, siendo lo mejor, no se alcanza sino de acuerdo a la naturaleza de cada ser. Y en relación a todo lo que pueda decirse de lo mejor y del fin del hombre, explícitamente debemos reconocer que, “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por

²⁴¹ *Ibid.*, X, 1178 b 5. Trad. cast. p. 399.

²⁴² *Ibid.*, X, 1180 a 15-20. Trad. cast. p. 405.

naturaleza animal social, y que insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”.²⁴³

La identidad humana se sitúa, pues, lejos de los dos extremos: de la condición “inferior”, esto es, de la que es propia de los irracionales; y de la “superior”, que atribuimos a la divinidad. Ni irracional ni divinidad, la personalidad humana no puede ser identificada fuera de lo que la constituye con personalidad diferencial, que es la sociabilidad. Pero sociabilidad entendida como atributo esencial pero activo y operativo, como la naturaleza misma de la persona. No se puede, pues, hablar de identidad humana fuera de las relaciones de convivencia. Eso sitúa los atributos de la personalidad entre lo subjetivo y lo colectivo, puesto que no es la pura necesidad la que inclina a la vida social, sino que la sociabilidad es anterior a las propias necesidades de la vida biológica. La sociabilidad está, en efecto, a la raíz de la vida y, por tanto, de la identidad biográfica, de la vida ética y de sus relaciones con los demás. Por eso, aunque la utilidad común los una, incluso cuando los hombres no “tengan necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia, puesto que: “También se reúnen por el mero vivir, y constituyen la comunidad política. Pues quizá en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien, si en la vida no predominan en exceso las penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir, como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural”.²⁴⁴

No se trata, pues, de que el hombre se asocie porque lo necesite para vivir, sino que su vida misma le proyecta a la sociabilidad. Con lo cual la identidad queda vinculada a la práctica de las virtudes, tanto dianoéticas como éticas, que no alcanzarían sus objetivos fuera de la vida social. No se trata, pues, sólo de asociar la identidad con la vida práctica, sino con la vida práctica entendida como realidad asociada, comunicada mediante la justicia y las demás virtudes. Nos vemos así conducidos a la primera página de la *Política*, coincidiendo con las más ilustradas teorizaciones y formulaciones actuales, con este contundente punto de partida en sus primeras líneas: “Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien...”.²⁴⁵

²⁴³ Aristóteles, *Política*, I, 1253 a 1-10. Trad. cast. Gredos, 1988, p. 50.

²⁴⁴ *Ibíd.*, 1278 b 4. Trad. cast., p. 169.

²⁴⁵ *Ibíd.*, I, 1252 a 1. Trad. cast. p. 45.

Tras esta referencia analítica a Aristóteles, nos parece justificados los supuestos que viene sustentando la argumentación de la tesis, según los cuales, la identidad personal es inalcanzable sin la práctica ética, la dimensión política y, por tanto, sin la comunicación educativa. Es lo que recordábamos unas líneas más arriba con sus palabras cuando afirmaba que no hay identidad humana sin educación, en el bien entendido supuesto de que el proyecto educativo individual no es concebible sin su inscripción en los contextos de la vida asociada, no sólo familiar, sino y sobre todo ciudadana. Es este otro notable rasgo de modernidad y actualidad aristotélica: insistir en la vinculación ente identidad personal y vida asociada regulada por la práctica y por conductas específicas de cada sujeto en su relación con los demás.

El punto de llegada de Aristóteles, lleva la lógica de nuestro proyecto de relacionar la identidad con la práctica, hasta otras formas de plantear el problema de la identidad por autores y formas de pensar distintas. De modo más inmediato encontramos las corrientes helenísticas, en particular el estoicismo latino. En su contexto, si seguimos a Séneca, la identidad personal se vincula estrechamente a la biografía vivida en la certeza de que somos hijos de nuestras formas de conducta, de nuestra manera de comportarnos a partir de los dictámenes de la recta razón, tanto en relación con nosotros mismos con el relación con los demás.²⁴⁶ Distante en sus motivaciones y objetivos, no es muy distinto el punto de vista de las filosofías escolásticas, en particular la de Tomás de Aquino, en cuyo contexto ético, de inspiración cristiana, la identidad, entendida como la forma de ser y nos califica individualmente, no radica en lo que decimos sino en lo que hacemos.²⁴⁷

El Renacimiento, aunque centrado en el conocimiento de la Naturaleza, fue momento de exaltación humanista, y las preocupaciones científicas no fueron motivo para pasar por alto el problema de la identidad personal, bien es cierto que considerada desde el punto de vista más referido al género humano que al individuo particular. En este clima humanista, animado por la Nueva Ciencia la reflexión filosófica llevó a la convicción de que el Arquitecto del universo lo construyó con perfección sometida a leyes universales y necesarias. En él ocupa lugar de privilegio el ser humano, celebrado como “microcosmos” por Pico de la Mirándola (*De la dignidad del hombre*) y Fernán Pérez de Oliva (*Diálogo sobre la dignidad del hombre*). De tal exaltación se deduce que, la identidad personal no es específicamente denotada, porque su relevancia no procede de notas específicamente individuales, sino

²⁴⁶ Séneca, *Cartas a Lucilio*, en *Obras*, Aguilar, Madrid, 1966.

²⁴⁷ Cf. Gilson, E. *El Tomismo*, Eunsa, Pamplona, 1978. Tercera parte, cap. I: La Moral, pp. 447 y ss.

que se deriva de su pertenencia a la humanidad, fondo común y universal compartido por todos los seres humanos.

Sin alargarnos en referencias históricas, la lógica de este capítulo nos lleva directamente a la vinculación de identidad con práctica ética, encarnada en el discurrir de las conductas individuales. La formulación explícita de esta vinculación, constituye en núcleo de la filosofía práctica de Kant, que encuentra su concreción práctica en las conclusiones derivadas de la “eticidad”, entendida como “moralidad realizada”, según propone Hegel. Atendiendo a los objetivos de nuestra tesis, de ambas formulaciones se deduce la conclusión según la cual la identidad personal, tanto del sujeto de la acción como de su destinatario, quedan pendientes de las conductas mediante las cuales se establezca la relación entre ambos.

Adelantando conclusiones, en Kant es el “respeto”, entendido como trato activo dirigido a sí mismo y a los demás, el que constituye la substancia identitaria de la persona de ambos. En Hegel, es en el previo “reconocimiento” del otro como un “sí mismo” idéntico a mí, en el que se funda la obligación del respeto. En este contexto argumental por lo que al problema de la identidad se refiere, podemos decir que Hegel precede a Kant, en cuanto que respetar a alguien requiere que previamente se le reconozca como idéntico. Esta es la idea sobre la que se articulan los siguientes apartados.

5.2.- La práctica del respeto como constitutivo de la identidad personal.

No está en los propósitos de esta tesis analizar o investigar la coherencia y unidad de la filosofía teórica y práctica de Kant. En ella, si la razón establece las leyes de la Naturaleza, contando con la experiencia empírica, de modo análogo, la estructura de la razón es la que establece el fundamento de la moralidad. Como es bien sabido y aceptado, tal principio kantiano se sitúa en la esfera explícita de su filosofía práctica, no de modo genérico, sino mediante una matización tan concreta y específica que la identidad de las personas queda asociada a la forma en que se tratan. Esto supone que, invirtiendo los términos, no es la racionalidad la que establece el perímetro y los márgenes de la identidad, sino que las conductas concretas, realizadas empíricamente, son las que determinan el ámbito de la racionalidad y de la libertad.

Tal afirmación no supone invertir a Kant, para quien la razón dictamina la esfera de lo ético, pero sí deducir de sus propias afirmaciones que su imperativo no es en absoluto puramente formal, sino que implica conductas prácticas, específicas y concretas, para dotarse de contenido. Podemos, en efecto, preguntarnos ¿qué sentido tendría un imperativo o mandato de la razón, que no mandase u obligase a nada? Es la especificación de tal mandato, lo que vincula la identidad personal con la exigencia de conductas prácticas muy específicas. Lo que supone que, para Kant, la identidad personal no se reduce a la dotación natural de la racionalidad y la libertad, sino que ambos atributos quedan pendientes de su ejercicio empírico, fundamentalmente resumido en la forma en que nos tratamos unos a otros. Lo argumentaré a través del orden siguiente.

5.2.1.- Dependencia práctica del imperativo categórico.

Es conocida la insistencia de los comentarios que señalan el carácter puramente formal del imperativo categórico. Es frecuente insistir en que es una norma puramente racional sin la exigencia de prácticas reales para dotarla de contenidos específicos concretos. Sin embargo, leídas hasta el fondo las páginas que tanto en la *Crítica de la Razón Pura*²⁴⁸ como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*,²⁴⁹ Kant le dedica a sus precisiones, parece justificable afirmar que el imperativo racional que propone quedaría totalmente desposeído de sentido sin su objetivación en conductas empíricas específicas. Tal concreción vincula estrechamente la dimensión ética con la identidad personal. Es lo que argumentaré en los siguientes apartados.

a) El imperativo categórico, siendo ley de la razón, demanda el ejercicio práctico y empírico del trato respetuoso hacia sí mismo y hacia los demás, lo que supone una doble e inseparable vinculación con la acción. En primer lugar, el ser humano no puede confirmar su naturaleza de persona si no respeta, esto es, si no tiene consigo mismo y con las demás personas el trato real que merecen como fines en sí mismos. Dicho esto en sentido negativo, no respetarse y no respetar a cualquier otro ser humano, degrada la condición racional de la persona mermando su integridad antropológica, en cuanto que tal incumplimiento supone negar la propia condición social y comunitaria de la humanidad. Eso supone que la naturaleza racional del imperativo se queda sin efecto siempre que no se traduzca en conductas

²⁴⁸ “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (Sígueme, Salamanca, 1994: § 7, p. 49).

²⁴⁹ “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siem-pre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un me-dio” (Espasa, Madrid, 1980, p. 84).

Las dos formulaciones citadas del imperativo son más complementarias que alternativas, en cuanto que la intención universalizadora de la primera lleva implícita la exigencia de concreción de la segunda.

empíricas que traten a los demás como fines en sí mismos y no como instrumentos o medios subsidiarios para cualquier otro fin. En segundo lugar, el no cumplimiento del imperativo racional no tiene efectos puramente formales, sino que reduce el mundo de las personas a conglomerado de individuos, en el que cada cual se identifica a sí mismo precisamente por prescindir de los demás en cuanto semejantes, convirtiendo así el mundo de las personas en instrumento para sus intereses y proyectos individuales.

b) La segunda connotación empírica del imperativo categórico radica en que la persona no es un ente que puede moverse en el mundo real sin adoptar conductas y tomar decisiones en todo momento de su propia vida. El ser humano no es concebible sólo como pensante, ni actúa en virtud de automatismos determinísticos, teóricos o prácticos, sino que debe tomar decisiones a corto plazo, en cada una de las cuales va implicado el libre albedrío de poder actuar en sentidos muy distintos. En particular, el trato a su persona y a la de los demás solicita comportamientos prácticos no indiferentes. Eso supone que cada acto específico de la persona va por sí mismo cargo de sentido ético, profundamente diferente según sus efectos, en dependencia de que se haga o no de acuerdo al imperativo moral. Por tanto, lo empírico, la forma específica de orientar cada acción, es lo que va dotando de contenido real y efectivo al imperativo formal de la razón. En el imperativo, pues, es indisoluble el mandato racional de su práctica empírica. Sin la práctica, sin las conductas concretas, el imperativo moral deja de tener sentido racional en cuanto que supondría afirmar la existencia de un mandato en la nuestra razón que no impondría obligación alguna.

5.2.2.- La identidad personal, consecuencia del cumplimiento práctico del imperativo ético.

Estas dos observaciones vienen a confirmar la naturaleza ética de la identidad personal. Dicho de otro modo, la identidad queda pendiente del cumplimiento o no del imperativo, a juicio de Kant con consecuencias no sólo prácticas sino ontológicas, en cuanto que la condición de la persona queda pendiente del cumplimiento práctico del respeto: se es persona si se respeta, no se es persona si no se respeta. El razonamiento kantiano se justifica, según nuestra interpretación, en el proceso argumentativo siguiente.

a) La distinción entre individuo y persona.- La argumentación kantiana requiere distinguir netamente entre individuo y persona. El individuo (humano), además de la constitución propia de todo organismo corporal complejo, está asociado a las tendencias orgánicas y a la sensibilidad psíquica. Ahora bien, tales elementos no son constitutivos determinantes de la esencia de la persona, aunque sobre ellos se sustente su individualidad. Es la racionalidad la que confiere a cada ser humano valor

supremo entre todos los demás seres del universo. Kant es explícito al reconocer que, sólo tomando el todo por la parte, podemos decir que el hombre es un valor absoluto, no susceptible de ser supeditado a ningún otro fin. En propiedad de conceptos, no es el hombre sino sólo su racionalidad la que es sujeto de tales atribuciones, si atendemos a sus propias palabras: “... los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismo, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en este sentido todo capricho (y es objeto del respeto). Estos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor para nosotros, sino que son fines objetivos, esto es, cosa cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada con valor absoluto; más si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo”.²⁵⁰

Estas explícitas palabras kantianas dejan claro que sólo en el cumplimiento de la racionalidad puede ser sustentada la identidad personal. Lo que equivale a afirmar que racionalidad, moralidad e identidad caminan hermanadas: la máxima racionalidad equivale a máxima moralidad, lo que implica la dotación de identidad específicamente humana. En contrapartida, esto supone que los usos de la libertad, esto es, la práctica ética, se erige en constitutivo de la identidad.

La matización kantiana, que ya hemos advertido, señalando que la persona no puede ser tomada como medio en las acciones dirigidas a los otros pero tampoco en las “dirigidas a sí misma”, confirma que la identidad personal es una variable del comportamiento ético. No respetarse a sí mismo, esto es, no obedecer al imperativo racional, tiene las mismas consecuencias que las derivadas del no respeto a los demás. Eso radicaliza el problema de la identidad, en cuanto que ésta queda también pendiente, no sólo del trato que demos a los demás, sino del que nos demos a nosotros mismos, en cuanto que somos personas que deben ser reconocidas como tales y, por tanto, respetadas por nuestros propios actos y conductas.

La práctica del respeto, en consecuencia, sin quedar reducida a una forma o mandato concreto, se presenta como imperativo absoluto previniendo el ámbito de las conductas que aspiren a ser tenidas por humanamente aceptables. Eso quiere decir que el respeto se dota de densidad ética variable dependiente de que la persona no sea tratada como mediación instrumental para cualquier otro fin. Pero el matiz

²⁵⁰ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., p. 83-84.

kantiano es decisivo en relación con el asunto de la identidad. Y eso porque solicitar que se use la humanidad siempre como fin, supone advertir que ésta se condensa en cada ser humano singular. La humanidad adquiere concreción puesto que se particulariza hasta tal punto que el trato otorgado a uno sólo de los seres humanos, a cada uno en singular, es como si se hubiese otorgando a la humanidad entera.

b). El valor de la identidad singular.- Reiterando conceptos, el cumplimiento de este imperativo requiere fijar la atención en la persona singular, en el convencimiento de que en cada acción se está comprometiendo a la humanidad entera. Dicho de otro modo: el trato a cada ser humano y a sí mismo lleva como consecuencia la afirmación o negación de su identidad específicamente humana. Lo que equivale a dotar de dignidad única y no intercambiable a cada persona. Se ponen así las bases de la convivencia interpersonal y social en condiciones de igualdad, en el bien entendido supuesto de que ninguna identidad es sustituible por otra, puesto que lo digno no tiene precio y, por tanto, no admite equivalencias.

A partir de la identidad reconocida como insustituible, se abre la posibilidad de un “reino de los fines”, de un mundo de personas, donde se ejercite realmente el “enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes”.²⁵¹ En este “reino de los fines”, según la expresión kantiana, cada ser racional es miembro y al mismo tiempo jefe o legislador, de tal modo que esa duplicidad implica que cada uno busque su realización identitaria, pero con la obligación de contar con los demás, en cuanto que todos forman parte del “mismo reino”. La identidad personal, pues, se realiza comunitariamente mediante el respeto ético a los demás y a sí mismo.

c).- La degradación del mundo de las personas.- Una última y nada desdeñable conclusión, por su dimensión práctica, sugiere preguntarse qué sentido tiene hablar de identidad personal cuando el campo de la acción no esté regulado por el ejercicio del respeto y las interacciones se realicen a partir del individualismo que tiende a reducir y limitar la humanidad a la propia singularidad. En tal situación, la persona queda reducida al orden de los seres naturales, ajenos a la moralidad y, por tanto, dejaría de tener identidad específicamente personal. En tal coyuntura el hombre seguirá siendo, teóricamente, fin en sí mismo y valor absoluto, pero si no respeta y no es respetado queda prácticamente reducido a individuo ajeno a toda identidad específicamente humana. Y así es porque, concluyendo con Kant, el individualismo despersonaliza, esto es, disgrega el ámbito de la antropología al situar al sujeto de la

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 90.

acción no respetuosa fuera campo de la humanidad, en la medida en que actúa contra del horizonte comunicativo buscando sólo sus fines e intereses de individuo.

Lo que acabamos decir supone que la identidad personal queda pendiente de la adecuación entre las conductas empíricas, las que vamos poniendo en práctica en la vida cotidiana, y el imperativo racional trascendental. Lo que deja claro que Kant asocia esencialmente la identidad con la adecuación ética de las conductas. Kant es riguroso en relación con las exigencias para sustentar la identidad plenamente humana. Pero no es quimérico, porque a su ética subyace la esperanza de que los seres humanos, considerados autónomos, actúen orientando su acción hacia la salvaguarda su modo de ser racional, lo que les implica en la responsabilidad ética.

De este recorrido, podemos concluir que, para Kant, sin ética no hay personalidad y, por tanto, tampoco identidad. Lo que requiere, sin substitutos, cumplir con el imperativo categórico: respetar supone, en efecto, salvar mi identidad y la de los otros. En este sentido, el imperativo lleva implícita la esperanza de que los seres humanos sigan en el empeño de que las diferencias, las desigualdades y contradicciones, no sean motivo suficiente para renunciar a su identidad específica. Pero eso sucedería si cada individuo no tiende hacia la de universalización de las conductas mediante la práctica del respeto. Si esto no se produce, la humanidad será cada vez menos humana, regulada sólo por el individualismo.

5.3.- El reconocimiento y la moralidad realizada.

En el contexto de este capítulo sobre las condiciones éticas de la identidad, la formulación kantiana, que las cifra en la práctica del respeto, solicita el aporte de Hegel como sustento, incluso como condición de la propia propuesta kantiana. Con ello quiero decir que, si bien cronológicamente Kant precede a Hegel, sin embargo, desde la lógica de las conductas, el aporte hegeliano puede considerarse como premisa de las exigencias kantianas. Cabe, en efecto, pensar que si “debemos respetarnos”, como pide Kant, es porque antes, y como condición previa, “debemos reconocernos”, como solicita Hegel. En este sentido, la legitimidad de la identidad personal vinculada al respeto, adquiere un sentido más realista y exigente si previamente se pone de manifiesto que los seres humanos, precisamente por pertenecer a la misma y única Humanidad, deben reconocerse entre sí como idénticos y solícitos de convivencia

compartiendo la misma libertad. En este sentido, la ética de Hegel es mejor comprendida desde Kant y éste adquiere mayor realismo a partir de la dialéctica hegeliana.

5.3.1. La moralidad y la lucha por el reconocimiento.

En analogía con lo que sucede en cualquier otra realidad, la identidad humana se manifiesta como proceso asociado a una sucesión de momentos o situaciones progresivas, si bien vinculados entre sí. En analogía con cualquier otra realidad, natural o lógica, del mismo modo la identidad humana es una “síntesis de la idea teórica y de la idea práctica”, algo como un “más allá que se busca y como un fin que no se logra... como síntesis del esfuerzo”.²⁵² En consecuencia, y por lo respecta al objetivo de nuestra tesis, la identidad se va desarrollando a partir de un proceso de superación, que se inicia con el reconocimiento del otro y de los otros como punto de partida.

Para Hegel, el proceso identitario, asociado a la dialéctica moral práctica, no es consecuencia de un destino impuesto a la voluntad, sino que se produce por un movimiento, derivado de la propia sociabilidad que, según Hegel, debe llevar a los seres humanos a compartir el sentimiento del “reconocimiento” (Anerkennung), asociado al sentimiento de su pertenencia a una matriz filogenética común. Tal “reconocimiento, lleva implícita la certeza originaria según la cual cada ser humano, para alcanzar sus fines individuales, necesita de los demás.

El reconocimiento designa, pues, la relación recíproca ideal entre sujetos con libertad, de tal modo que cada cual considera y valora al otro como igual a sí mismo. Tal movimiento es lo que constituye la subjetividad legítima, no alienada puesto se llega a ser sujeto autónomo en la medida en que se reconoce y se es reconocido por otros sujetos libres. Eso supone que ser reconocido y reconocer constituye el núcleo originario de la identidad personal, del sentirse “sí mismo” en un mundo de iguales. Y la ausencia de reconocimiento implica una distorsión o alienación respecto a sí mismo y hacia los demás, en definitiva una vulneración de la propia identidad. Ahora bien, eso supone que los demás son exigencia de mi propia subjetividad. Y que su mirada y su trato entran a constituirse en elementos esenciales de mi propia identidad. Es lo que con acierto me parece bien formulado en los términos siguientes: “Hegel no concibe el sí mismo como simple, estable, con una identidad tranquila, muy por el contrario lo ve

²⁵² Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. cast. Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 725. En este capítulo deja claro Hegel su concepto de dialéctica como movimiento de superación incesante, esencia misma de los seres. Aquí lo aplicamos a su concepción de la identidad humana. .

como complejo, agitado, contradictorio, con una identidad negativa, que como deseo por el otro es guiada más allá de sí misma, incluyendo su existencia natural”.²⁵³

De hecho, la identidad personal no es sino un proceso real y vinculado a las conductas puesto que, siguiendo la lógica de una de sus obras más significativas, el sujeto queda vinculado al proceso de sus propias obras guiadas por el reconocimiento: “El sujeto es la serie de sus acciones. Si éstas son una serie de productos sin valor, la subjetividad del querer es igualmente una subjetividad sin valor”.²⁵⁴

Por tanto, la identidad supone realizar en concreto lo que los seres humanos son en especie, de tal modo que la todos llevan en sí mismo la capacidad para la acción reconocida y para la capacidad jurídica, pero supone que ellas deben convertirse en concreciones identitarias mediante el cumplimiento de la norma moral y jurídica básica: “Sé persona y respeta a los demás como personas”.²⁵⁵ Obligación que no es sólo individual, sino del propio ámbito jurídico y del derecho, de tal modo que estos deben someterse a la obligación de “no perjudicar la personalidad y lo que le atañe” (Ibíd., § 38).

En consecuencia con lo dicho, Hegel da un paso más allá de Kant, porque entiende que la identidad personal no se alcanza sólo en el ámbito de las intenciones y de la “buena voluntad” individual y privada porque, siendo ésta necesaria, no es suficiente porque sus motivaciones podrían devenir en sensiblerías afectivas, subjetivismo particularista, tomadas como normas de lo que “debe ser” moralmente (Ibíd., §. 126, 140. La acción realmente moral no puede desligarse, pues, de sus consecuencias, no basta con las intenciones, porque “los laureles del puro querer son hojas secas nunca reverdecidas” (Ibíd., § 124). Contar sólo con las intenciones es algo similar a no contar con que “cuando el tiro está ya fuera de la mano es el demonio. En una verdadera acción hay que contar con que las consecuencias se le escapan a uno de la mano” (Ibíd., § 133).

De acuerdo con tales convicciones, de modo más realista que Kant, Hegel vincula la intención con el territorio de sus consecuencias, lo que le lleva a pasar de la voluntad individual por hacer el bien (Moralität), al de la “moralidad realizada”, (Sittlichkeit), esto es, al terreno de las consecuencias derivadas de la acción que las ejecuta (El sistema de la eticidad, Ed. Nacional, Madrid 1982).

Así pues, Hegel insiste en que la legítima identidad individual no puede ser conseguida al margen de su vinculación práctica y, en gran medida, pública. Lo que, sin duda, deja traslucir el gran aprecio de

²⁵³ William, Robert, R., *Hegel's Ethics of Recognition*, Univ. California Press,

²⁵⁴ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975. Parágrafo 124.

²⁵⁵ Ibíd., parágrafo 36.

Hegel por las convicciones bien matizadas por la filosofía griega, en la que el ser humano no es concebible como individuo solitario y resulta incomprensible fuera de su convivencia en la polis. De tal certeza se deriva que la identidad personal plena no pueda realizarse como núcleo de aislamiento, sino asociada a la convivencia, mediante costumbres, trabajo y prácticas comunes compartidas. Es por ellas por donde se abre camino la perfectibilidad progresiva de la persona, entendida como sujeto moral con identidad propia. Es éste proceso en el que, por adelantado, se deberá contar con las discrepancias, con las exigencias para “realizar” la voluntad de bien mediante conductas motivadas por la libertad. Es todo un ámbito en el cual la moralidad pasará de voluntad de bien, a moralidad realizada (Sittlichkeit).

El reconocimiento es, pues, subsuelo sobre el que, sin contradicción, discurre el ideal de autosuficiencia socializada. En fin, es la base de su sistema moral y de toda su filosofía del espíritu que pasa por la aceptación previa del otro en igualdad de condiciones antropológicas y morales: “Es una autoconciencia para una autoconciencia, primeramente y de manera inmediata como otro para otro. Yo me intuyo a mí mismo inmediatamente en él como yo, pero también intuyo en él un objeto inmediatamente existente que, en tanto yo, es objeto absolutamente otro y autosuficiente para mí”.²⁵⁶

De este modo, el reconocimiento del otro como un yo necesario, idéntico al mío y autosuficiente por sí mismo frente a mí, es la condición fundamental para poder establecer relaciones mutuas, salvaguardando la identidad de ambos. Reconocimiento que no sólo debe ser efectivo en el ámbito interindividual, en la amistad y la familia, sino que debe hacerse efectivo en el ámbito social y de las relaciones jurídicas. El acto de reconocer no es, pues, un imperativo de la razón, sino el sentimiento antropológicamente primitivo -precomunicativo- que no reconoce la autonomía de sí mismo sino mediante el reconocimiento de la autonomía del otro.

Que el acto de reconocer tenga carácter fundacional de la identidad personal, no quiere decir que sea espontáneo, a modo de excelencia primordial recibida de una vez para siempre, sin participación activa de cada uno. Todo lo contrario: es herencia amenazada, esfuerzo, potencia en ejercicio hasta tal punto que no puede ser considerado una posesión, sino como proceso en riesgo de desequilibrio. Y esto porque cada ser humano se reconoce autónomo, con identidad propia y por sí mismo, pero la alteridad entre el yo y el otro no puede ser eliminada, razón por la cual no hay reconocimiento mutuo espontáneo e inmediato, sino que exige contienda, si bien con la exigencia de que ninguno renuncie a sí mismo. Sin embargo, reconocer no supone cesión, sino actitud por mantener la identidad personal reconociendo la

²⁵⁶ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997, § 430, p. 478.

diferencia. Por eso Hegel no dudará en afirmar: “La lucha del reconocimiento es..., a vida o muerte; cada una de las dos autoconciencias pone en peligro la vida de la otras y se expone así ella misma; pero sólo en peligro, pues también cada una de ellas está dirigida a la conservación de su vida como existencia de su libertad”.²⁵⁷

Las palabras de Hegel son claras: la identidad personal se hace sostenible sólo mediante una clara situación militante, que no se establece entre polos teóricos, sino entre dos personas que quieren ser libres individualmente al tiempo que deben engendrar un obrar común libre, para poder establecer correspondencias, vivir y actuar de modo conjunto. Por eso Hegel, maestro de realismo, irá precisando que este dinamismo de la lucha por el reconocimiento se realiza por la mediación real de obras en común, mediante afectos compartidos, en la familia, en las relaciones profesionales y, sobre todo, en las instituciones sociales y jurídicas. En fin, en todo el ámbito del Estado, en el que cada cual, a la par que se reconoce como ser eminentemente comunitario, encuentra todas las condiciones para el desarrollo pleno de su libertad, contribuyendo y compartiendo la vida social con la integración jurídica. La identidad libre, en consecuencia, no es independiente del modo específico de vida en un permanente proceso de integración, sólo alcanzable comunitariamente.

Teniendo presente la permanente insistencia de Hegel en la dimensión práctica comunitaria de la identidad, asociada al proceso ético del reconocimiento, podemos deducir tres notables conclusiones, implícitas en sus propias palabras, particularmente pertinentes para nuestro propósito de vincular la identidad con la acción y la comunicación educativa.

A.- La primera es que la eticidad, esto es, la realización de la moralidad, o la moralidad realizada, no es alcanzable sino como “espíritu de un pueblo”. Esto quiere decir que no hay eticidad sin la adscripción y la participación en la vida comunitaria, de la familia al estado, lo que expresa con la redundancia “la ética absoluta no es sino un pueblo”. Reiterando estos términos de forma explícita: “Ser ético es vivir conforme a las costumbres (Sitten) del propio país; en cuanto a la educación, en lo que dijo un pitagórico en una ocasión respondiendo a uno que le preguntaba cuál sería la mejor educación para su hijo: ‘Que lo hagáis ciudadano de un pueblo con buenas instituciones’ ”.²⁵⁸

²⁵⁷ Ibid., § 432.

²⁵⁸ Hegel, *Sobre las diferentes maneras de tratar el Derecho Natural*, Aguilar, Madrid, 1979, p. 89. Casi con las mismas palabras lo repite en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, o.c., § 153. La cita procede de Diógenes Laercio, VIII, 16.

De tan explícita afirmación podemos concluir que la personalidad adquiere su identidad propia mediante la integración en la base ética y social de la comunidad en la que se vive, lo que confiere a la tarea educativa una función esencial, ya que tal integración en el pueblo exige, por sí misma, la educación institucionalizada para que cada persona se sienta parte integrante e integradora de su comunidad tradicional, de su pueblo o nación. Ahora bien, la tarea y la comunicación educativa no es alcanzable sino en la participación y asunción de responsabilidades interpersonales, en la familia, en el trabajo y en la vida política y social. Lo que constituyen las mediaciones que Hegel solicita para que la voluntad de bien se concrete mediante su realización práctica o *Sittlichkeit*.

Debemos añadir algo más, muy pertinente para la acción educativa, orientada a consolidar la identidad personal. Es la atención a la enseñanza y desarrollo de lo que constituye el “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*), esto es, todo cuanto contribuye a que una comunidad se mantenga, perdure y progrese como entidad histórica diferenciada y con identidad propia. El “espíritu del pueblo” es todo el mundo de sus tradiciones peculiares, su historia, arte, religión, filosofía, etc., en fin, la síntesis de la infinita variedad cultural, que va desde las modalidades netamente populares a las más racionalizadas o tecnificadas. A todo ese substrato “espiritual” la tarea educativa debe vincular la identidad de la persona individual. Lo que supone que el progreso de la personalidad, como dice con acierto la cita pitagórica, no es indisociable de las vivencias “espirituales” propias de la comunidad histórica y sociopolítica en la que se vive.

B.- La eticidad tiene sus primeras manifestaciones en la vida familiar, pero entendida como comunidad de amor entre personas, sin las implicaciones colectivistas que defiende Platón. Hegel eleva la familia a síntesis de la vida lograda y realizada, hasta tal punto que, contrariando el colectivismo platónico, para él “la familia es, sin embargo, tan necesaria para el individuo como la propiedad y, más que necesaria, sagrada”. Su sentido es propiamente interior, su fin no es el estado, sino el propio desarrollo de la personalidad individual. La familia es persona común, y participación en el destino mutuo, de tal modo que un Estado sin familias es, para Hegel, un “peligro del pensamiento abstracto”.²⁵⁹ La familia es “pura sustancia ética”,²⁶⁰ que no encaja en la determinación del contrato puramente externo

²⁵⁹ *Ibid.*, § 185.

²⁶⁰ *Ibid.*, § 77-78.

y sin implicaciones de la conciencia subjetiva, “por encima de la accidentalidad del sentimiento y de la relación individual”.²⁶¹

Además de acentuar el papel de la familia en el Estado, Hegel apunta a la esencia de la unión familiar. Señala, por una parte, que es mucho más que un contrato vinculado por obligaciones civiles y jurídicas, puesto que implica la esencia de la subjetividad personal. Por otra parte, la familia es mucho más que el compromiso afectivo entre dos personas, puesto que ella es la encarnación de la propia esencia espiritual de la humanidad, en cuanto que por ella, se realiza la presencia y el progreso del espíritu en el mundo. Espíritu que, en Hegel, es el impulso que lleva a los seres a luchar contra su anquilosamiento y su muerte. En la familia el espíritu se manifiesta como impulso renovador por el que los seres humanos se gestan, nacen y se desarrollan.

C.- De tales antecedentes, se sigue que la educación, según la referencia pitagórica que hemos citado (nota 33), no puede ser sino una educación en la vida comunitaria y para la vida comunitaria. Lo que exige conformación de la voluntad, ajustes de naturaleza moral, limitación de la libertad prisionera de la naturaleza, en fin “disciplina mediante autoridad y sensibilidad”. No se trata, pues, de una educación motivada por un optimismo pedagógico, si bien los castigos y coacciones de padres y maestros deben tener sentido moral y búsqueda de que el niño encuentre en sí mismo “lo que es universal”, esto es la superación del individualismo y del egoísmo. Lo que, sin duda, exige dominio de la voluntad, si bien impregnado de sentido ético, de superación y mejora, con el “deseo de ser grandes”. En consecuencia, no es la infancia, sino la vida adulta la que debe fijar el modelo pedagógico que debe evitar la infantilización de los valores y métodos que toman el niño como modelo, cuanto está en una edad que debe ser superada y perfeccionada.

Hegel adelanta, con nítida exigencia, la seriedad que debe impregnar la seriedad de una pedagogía motivada por la idea de hacer del niño un ser más perfecto y, por tanto, con más capacidad para compaginar su libertad con la demás, y superior en competencia prácticas a las que posee en su infancia. Estas son sus palabras: “La necesidad de ser educado se manifiesta en los hijos como el sentimiento peculiar de estar en sí insatisfechos de ser tal como son, como el deseo de hacerse grandes, como el instinto de pertenecer al mundo de los adultos que ellos presienten como algo superior. La pedagogía

²⁶¹ Ibid., § 164.

lúdica toma a lo infantil por ser algo ya valioso en sí mismo, se le presenta así a los niños, y les degrada lo serio y se degrada ella misma en una forma infantil, escasamente valorada por los mismos niños”.²⁶²

Hegel se muestra así contrario a la pedagogía que, llevada de la voluntad pedagógica, recurre a métodos puramente lúdicos que adaptan al niño más a sus preferencias infantiles que a su afán y voluntad de superación y a la adquisición de mejores y mayores competencias en todos los ámbitos de su biografía, psicológica y profesional. Lo que no se podrá alcanzar sino mediante una comunicación educativa consciente de que eso supone contrariar, en gran medida, el espíritu y la sensibilidad infantil.

De cuanto llevamos dicho, parece claro que Hegel enfrente al individuo particular en una doble obligación, condición de su identidad. La primera es implicarse en la vida comunitaria como condición de su propio progreso personal, tanto intelectual como psicológico. No se puede esperar la plenitud de la propia personalidad en el aislamiento y la reclusión individualista. El idealismo hegeliano no radica, pues, en apartar de la realidad, sino en señalar que la realidad en la que vivimos, desde la infancia, es perfectible con el trabajo compartido. La segunda es advertir y adelantar el papel de la tarea educativa y pedagógica en la convicción de que el niño debe ser llevado hasta más allá de su infancia en todos los ámbitos de su biografía.

Tales convicciones hegelianas, implican que la identidad de la persona singular no está delimitada ni clausurada por la naturaleza racional, ni siquiera por la responsabilidad moral, como podría concluirse con Kant, sino que implica la tarea de ir remodelando y perfeccionando a ambos mediante la acción en el seno de una comunicación e interacción cada vez más amplias que van de la familia a las comunidades éticas y sociales, para culminar con la integración en la sociedad política por excelencia, que es el Estado. En este sentido, se puede concluir que el itinerario que Hegel fija a la progresión y perfeccionamiento de la identidad individual no culmina sino hasta que la persona singular se integra en la sociedad, en el ámbito de sus instituciones sociales y políticas, participando con actividad real en sus proyectos.

Cuanto acabamos de analizar en relación con las convicciones hegelianas, justifican una última referencia crítica si las relacionamos con las kantianas. Si para Kant la identidad personal queda vinculada al cumplimiento del imperativo racional del respeto, en Hegel se antepone dos condiciones.

²⁶² Ibid., § 175, <<2. Parágrafo que, bien leído, nos parece todavía de notable modernidad en la que la tendencia a una pedagogía lúdica pasa por alto que educar exige ir remodelando hábitos intelectuales, psíquicos y éticos que exigen esfuerzo y empeño personales del alumno.

La primera es la obligación de “reconocer” la dignidad de la persona, como pide Kant, pero no sólo por su propia naturaleza racional, sino como ser natural objetivo, como organismo, para afirmar nuestra propia identidad como factor dependiente de la integración y la comunicación interpersonal. Sin los otros el propio yo no encuentra referencias ontológica para reconocerse a sí mismo como ser racional y libre. No en vano, Ricoeur afirma que la reflexión sobre la identidad personal y la responsabilidad moral, en contra de la cronología, deberá integrar a Kant, pero anteponiendo las exigencias de Hegel sobre el reconocimiento y la moralidad realizada (Sittliskeit). Quiere así señalar que el cumplimiento del imperativo categórico kantiano adquiere su pleno sentido y eficacia tras el reconocimiento del otro dentro de instituciones compartidas. Y así es porque de tales condiciones se deduce que la propia libertad individual no es realizable sin la presencia y el reconocimiento de otros igualmente “libres como yo”, para afirmarme a mí mismo como ser racional y libre. Lo que confirma que la identidad, siendo personal y subjetiva, requiere la interacción y la comunicación para confirmarse como tal.

La segunda condición es la importancia de la educación institucionalizada en la consolidación de la identidad. No cabe duda que en la familia se establecen los primeros vínculos de la interacción, pero en ella tales relaciones se sustentan en la esfera del amor y los afectos, cuyo primer objetivo es la cohesión familiar. Sin embargo, es en la escuela institucionalizada y en las prácticas pedagógicas en donde la persona se va inscribiendo en un contexto que, sin ser ajeno a los afectos, tiene como objetivos la intervención en la articulación de una identidad biografía, la del educando, que deberá integrar condiciones ajenas a los afectivos, como son los conocimientos, competencias y habilidades prácticas mediante los cuales el educando se irá haciendo capaz para desempeñar, con identidad personal, todos los elementos que intervienen en su biografía a lo largo de su vida.

Con tales referencias a Kant y Hegel quedan, según mi interpretación, bien establecidas las grandes exigencias éticas sobre las que se sustenta la identidad personal. Por una parte, la identidad personal no es pensable sin responder a las exigencias de la racionalidad normativa, como solicita Kant. Pero, a su vez, la identidad no es tampoco ajena al permanente compromiso con el ejercicio real de la moralidad, como Hegel subraya con vigor. Esto supone que la persona con identidad propia no podrá prescindir de la razón ni del respeto, pero puestos en ejercicio en el seno de instituciones y comunidades. Ahora bien, tal implicación debe ser real y efectiva mediante el compromiso y el trabajo compartido allí donde debamos convivir.

5.4.- Identidad personal y pluralismo axiológico: el subjetivismo posmoderno.

Las notables tentativas éticas como determinantes de la identidad personal a través del comportamiento ético, van a adquirir una notable mutación en el contexto de los modos de pensar contemporáneos en los que es perceptible la desvalorización o aminoración de las capacidades de la subjetividad para primar la supremacía de lo que, en términos coloquiales y usuales, podemos calificar como “situaciones de hecho”. En buena medida, este nuevo ambiente, por lo que a la identidad afecta, no es sino concreción de lo que había adelantado Husserl, seguido por Heidegger, con la radicalización generalizada por Foucault, en el contexto del pensamiento actual. El concepto husserliano de “mundo de la vida” (Lebenswelt), o substrato de experiencias que preceden a la subjetividad, es una instancia objetiva que llama la atención sobre los condicionamientos de la identidad procedentes de la experiencia.²⁶³ Y el significado más propio de “ex-istente”, con el que Heidegger caracteriza el “ser ahí”, esto es, a la esencia humana, viene a significar que el ser humano está expuesto al mundo del que forma parte. Situación que, si por una parte supone una constante apertura al ser, por otra implica la certeza de que el ser humano está arrojado en el mundo, forma parte de él, con todo lo que implica el peso y las determinaciones de la experiencia puramente mundana, a las que se enfrenta la subjetividad.²⁶⁴ Por su parte, Michel Foucault, radicalizando el poder de las “situaciones de hecho”, diagnosticó con agudeza los nuevos espacios creados frente al subjetivismo, acentuando el valor de las dependencias y conexiones, teóricas, sociales y prácticas, de las que no puede prescindir ningún ser humano.

A partir de tales antecedentes, se ha ido confirmando en el ambiente contemporáneo la tesis según la cual, las propias convicciones personales, en definitiva, el libre albedrío, se encuentra ante un panorama sin referencias seguras y estables, sin una “verdad” fiable, situación que conduce al debilitamiento del pensamiento propio y responsable. Su efecto derivado es la pérdida de autonomía de la propia subjetividad y de la identidad personal hasta tal punto que los atributos subjetivos -razón, libertad, conciencia- considerados soportes de la personalidad por las filosofías clásicas, incluidos Kant y Hegel, debe ser valorados en nuestra actualidad como variables dependientes de las situaciones de hecho en las que cada cual vive y convive. En definitiva, el sujeto se ha convertido en sujetado en nuestra posmodernidad. Tal situación es perceptible desde varios puntos de vista que una investigación, como

²⁶³ Husserl, *La Crisis de las Ciencias europeas y la Filosofía trascendental*, Crítica, Barcelona, 1990, §33-34, pp.127-136.

²⁶⁴ Heidegger, “*Carta sobre el Humanismo*”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 268-269.

nuestra tesis, en la que se implique identidad y comunicación no puede pasar por alto. Tal es el propósito del presente apartado, que articulamos a partir de varios puntos de vista.

5.4.1.- La identidad: el “ser en el mundo” y el poder de los “epistemes”.

Me referiré a dos tentativas contemporáneas bien conocidas, las Heidegger y Foucault, que aquí retomo bajo el problema específico de la identidad personal. Como no parece discutible, ambos se amparan en las sombra de Nietzsche, cuya herencia ha supuesto un punto de inflexión en relación con la concepción de la identidad personal. Y así ha sido en virtud de su concepción antropológica, subyacente a toda su obra, según la cual el hombre, entendido como ser con sustancia personal fija e inmutable tal como la concibe la filosofía tradicional, debe ser ahora interpretado como realidad sometida a su mutación y su propia superación. Pero superación en la que, contradiciendo a la lógica aunque no a la ética, por una parte debe suponer “fidelidad y sentido de la tierra”, y por otra debe adelantarse a su propia actualidad como previsión de “hombre del futuro” y “hombre superior”.²⁶⁵

Con la gran carga de naturalismo y biologismo de Nietzsche, es Heidegger quien alumbra los nuevos horizontes al vincular la esencia humana a su propia condición de “ser en el mundo”. De este modo, la identidad específicamente humana queda asociada a los avatares de tal situación con una primera y fundamental consecuencia para los propósitos de nuestra investigación: todos los entes, entre ellos “el ente que es el hombre” o Dasein, poseen todos la misma condición de mundanos, son partes del mundo, sin que ninguno pueda exhibir títulos de legitimidad privilegiada. Su misma condición mundana les vincula a la misma finitud, con igual destino que es la muerte.²⁶⁶

Sin privilegio ni distinción, el Dasein o “ente que es el hombre”, no puede eximirse de su condición de ente entre los entes, para quien el mundo no ámbito u horizonte, sino que forma parte de él. Hombre y mundo se copertenecen, como la parte y el todo, sin otro horizonte que el de reconocerse como esencialmente implicados. Bien es cierto que con un privilegio del Dasein sobre los demás entes, que es el poder de preguntarse por su propio fundamento. Pero de ese fundamento no podremos decir nunca qué o quién es porque, siendo el fundamento, no puede pertenecer al orden de lo fundado, al

²⁶⁵ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1979. Estas referencias se deducen del Prólogo de Zaratustra, pp. 32-46. Textualmente: “El superhombre es el sentido de la tierra. Diga nuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra... permaneced fieles a la tierra” (p. 34). Poco más adelante: “La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso” (p. 36)

²⁶⁶ Me refiero a las tesis generales de *Ser y Tiempo*, en particular a los capítulos IIº y IIIº de la primera sección. Trad. cast., FCE, México, 1967, pp. 65-126.

mundo que él mismo funda. De ser/fundamento sólo podremos atisbar sus vestigios aproximándonos a su morada, que es el lenguaje poético en el que se oculta al tiempo que va dejando simbólicamente entrever en él sus vestigios. Por la interpretación del simbolismo poético sólo podremos ir interpretando apenas su probable sentido racional. Eso supone que los entes discurren sobre una esencial indefinición porque desconocen el sentido de su propio fundamento.

En tal situación de contingencia, ontológica y racional, la identidad humana queda sometida a la misma condición de realidad transida y vertebrada por la fuerza y las influencias de las experiencias mundanas sobre las que discurre la propia conciencia y la subjetividad personal. En este sentido, lo que calificamos como identidad personal no puede significar más que un horizonte de expectativas, a expensas de las experiencias mundanas en las que cada ser humano vive y en las que se despliega su biografía.

Con un punto de partida menos ontológico y más sociológico o, si se prefiere, explícitamente empírico, toda la obra de Michel Foucault, generaliza a la convicción según la cual la carencia de identidad y personalidad no es un fruto propio y peculiar de nuestro tiempo, sino consecuencia de que el ser humano es entidad sin consistencia sustancial. Su identidad es múltiple o variable, en cuanto que ella es resultante de la serie de “epistemes” que han ido contextualizando el progreso filogenético. Si por “episteme” se entiende el conjunto de saberes y prácticas dominantes en cada época o momento histórico, el ser humano ha ido adquiriendo y mutando su identidad según la secuencia y predominio de alguna o algunas de tales “epistemes” sobre su propia subjetividad. Por tanto, no se hay razones para reconocer la soberanía de la subjetividad personal, la autonomía de la identidad sobre el mundo de las experiencias que a cada cual le toca vivir, porque son las propias experiencias las que configuran y articulan la propia subjetividad. Como ya adelantamos hace unas líneas: más que sujeto, el ser personal es un sujetado.²⁶⁷ Y así es porque la acción subjetiva, intelectual y práctica, se deriva del conjunto de saberes y prácticas (epistemes) en cuya trama se desenvuelven las preocupaciones intelectuales y éticas de las personas.

Esta situación no es exclusiva de nuestra nuestro tiempo, sino que ha regido el desarrollo de la historia, de toda la historia, que no debe ser entendida como secuencia de causas y efectos, sino resultado de la discontinuidad epistémica. En cada época son esas experiencias básicas fundamentales o epistemes las que han impuesto sentido al pensamiento y a las conductas humanas. En consecuencia, las identidades personales caminan al ritmo de los cambios y mutaciones de las estructuras epistémicas

²⁶⁷ Foucault, M., *La arqueología del saber*, Siglo XXI, 1970.

(científicas, teóricas, políticas, usuales, etc.). Eso ha sido siempre así, hasta tal punto que la imagen del hombre ha ido cambiando a su mismo ritmo, con la misma fragilidad con la que se desvanece, bajo el ir y venir de la marea, un rostro formado con arena a la orilla del mar. Del mismo modo se ha ido dibujando y desdibujando la identidad específicamente humana. Tal es la analogía con la que Foucault cierra las últimas líneas de su obra fundamental, *Las palabras y las cosas*.²⁶⁸

5.4.2.- Identidad personal y pluralismo axiológico.

No es una novedad advertir que vivimos en un ambiente en el que han perdido vigencia los grandes núcleos de valor y sentido, como son las referencias ontológicas, sapienciales, éticas, sociales y políticas. Tal situación es perceptible en la vida individual cotidiana a partir de la desaparición o los núcleos de valor y autoridad intelectual y moral tradicionales, así como de autoridades canónicas consideradas tradicionalmente legítimas: maestro, director, sabio, sacerdote, padres, etc. Pasaron hoy a ocupar su lugar el psicoterapeuta, el conversador, el orientador generalista, el futurólogo, la receta de prensa o el fascículo periódico.

Si de la vida cotidiana se pasa al plano institucional, es una evidencia el contraste entre las poderosas instituciones tradicionales y la reivindicación del pluralismo y el subjetivismo anti institucional. Es todo un clima que va de lo moral a la político y social calificado de “postcapitalista”, porque tampoco los logros del capitalismo han sido suficientes para colmar y satisfacer las inquietudes subjetivas de las personas, y sus ideales éticos. A pesar de las bondades capitalistas, como advierte Hábermas, el ser humano rechaza renunciar a su identidad ética y aspira a colmar sus aspiraciones subjetivas, más allá de su inscripción en la sociedad de consumo y de la confianza en las grandes instituciones políticas e incluso religiosas. Este ambiente se generaliza con actitudes que convergen en organismos intermedios éticamente orientados, como agrupaciones ciudadanas, ONGS, movimientos de libertad de conciencia, de religión, de formas de vida y convivencia, etc.

En este novedoso clima “posmoderno”, las identidades personales subjetivas van encontrando vías de concreción ética no objetivas, sino más personalizadas, con un manifiesto pluralismo en las formas de identificación con matices tan diferenciados como la adscripción a movimientos de religiosidad personalizada, preocupación por el feminismo, la homosexualidad, la ecología, el interés por las formas de vida animal, por el pluralismo político no partidista, etc. Son formas de identidad ética que,

²⁶⁸ Tesis fundamental de toda la obra de Foucault, bien sintetizada en *Las palabras y las cosas*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985. La cita: “...podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena” (Ibíd. p. 375)

como adelantamos en los primeros capítulos, adquieren con frecuencia modalidades de confrontación con las formas tradicionales de identidad. Lo sintetiza, a mi juicio con acierto, la obra de Peter L. Berger y Thomas Luchkmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. La orientación del hombre moderno, obra ya citada en el capítulo anterior.

5.4.3.- Identidad personal y responsabilidad individual no institucionalizada.

En continuidad con lo que se acaba de señalar, no parece dudoso que, en nuestros días, la identidad personal ha perdido sus abrigos o protectores clásicos, en los cuales el individuo se sentía asistido por la familia, el grupo, las asociaciones, iglesias e incluso los estados. Hoy, cada cual está llamado fraguar su propia y personal identificación biográfica. Poco significa ya la nacionalidad, la religión, la asociación, el grupo al que se pueda pertenecer. Con su secuela de consecuencias, poca repercusión personal y subjetiva tiene en nuestros días afirmar que se es dominicano, español o estadounidense. Y, con consecuencias análogas, ser católico, luterano, ateo o agnóstico, han perdido todo su peso identificador. Y así es porque cada orden de verdad o valor deberá ser mantenido y manifestado individualmente, con autoridad personal convincente o, por lo menos, persuasiva.

Tal situación tiene reflejo institucional, de tal modo que no es ya aceptable en la actualidad confiar en grupos de fieles convocados por la autoridad de una doctrina tradicional. Cada cual deberá valerse por sí mismo y, si es el caso, concurrir con la competencia para hacerse su propia clientela, revalidar su autoridad o argumentar la veracidad de su vida, teniendo en cuenta que en nuestros días el público no es accesible sino al esfuerzo y a la habilidad argumental de quien se dirija a él.

A lo anterior se añade que la identidad de cada cual debe contar con que nuestra actualidad se caracteriza por un pensar libre, ajeno a órdenes de sentido absoluto. Personalizar responsabilidades, es el sentido de lo que Lyotard (1986) advierte como desconfianza en los “grandes relatos”, esto es, los sistemas clásicos de ideas y creencias, confirmando con ello la mentalidad “postmoderna”. Lo que tiene una contrapartida: asumir responsabilidades personales y hacerlas valer por propia cuenta. Eso mismo podemos deducir de la insistencia de Lipovetski cuando atribuye a nuestra era el “super-individualismo”, con el advenimiento de la diversificación de posibilidades de elección, instalados en una cultura a la carta, individual, subjetivista y narcisista, liberada de toda limitación disciplinaria o tensión revolucionaria (*La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986). La que debe ser entendido como advertencia de que la identidad personal está encomendada, día a día, a cada cual.

Tal compromiso tiene su extensión significativa en el ámbito del conocimiento, poniendo en relación identidad y verdad. Con ello quiero señalar que, a la luz de la responsabilidad personal, la verdad no puede ser asentimiento acrítico, sino afrontamiento ilustrado capaz de tomar el pluralismo y sus manifestaciones como objeto y motivo para reivindicar la capacidad de elegir, reforzar la resolución para andar por cuenta propia con la sola tutela de la propia responsabilidad, como pedía Kant. Esto quiere decir que la verdad está encomendada a la propia tutela, para la autonomía y la identidad personal. Esta adscripción subjetiva no supone rechazo de la capacidad para alcanzar conocimientos y verdades objetivas pero sí implica, sobre todo en el ámbito antropológico y específicamente ético, que la identidad personal pasa por convertir su articulación en centro de gravedad de las propias convicciones personales.

5.5.- Identidad personal y ciudadanía.

Con el título que antepongo a este último apartado, me propongo analizar, si bien brevemente, tres perspectivas que, desde distintos ángulos, tienen que ver con el problema de la identidad en sus implicaciones más específicamente ciudadanas y educativas. Son los puntos de vista de Hannah Arendt, Jürgen Habermas y Charles Taylor. Según mi lectura, en las tres se involucran las perspectivas éticas con las más próximas a los que podemos llamar problemas de ciudadanía. Sin perder este vínculo que trenza las tres orientaciones, haré referencia diferenciada a cada una de ellas, lo que contribuirá a una mayor claridad.

5.5.1.- El discurso y el trabajo: valores identificadores según H. Arendt.

Hannah Arendt (1906-1975) es una notable figura de la reflexión humanística cuya forma de pensar afecta a la argumentación de nuestra tesis, tanto por su condición personal de judía, tan significativa en el período en que vivió en Alemania, cuanto por su concepción de la dimensión comunicativa de la identidad personal. En Marburgo, a donde llega en 1924, sigue con pasión intelectual y afectiva a Heidegger, con quien rompe a partir de los sucesos de 1933 y por la filiación nazi del filósofo (M. Heidegger - H. Arendt, Correspondencia, Herder, 2000). En 1941 se refugia en los Estados Unidos, enseña en Berkeley y Chicago, entre otras universidades. En 1951 publica uno de sus libros más famosos, Los orígenes del totalitarismo (1981). En 1958 aparece el libro compendio de sus ideas principales, La condición humana (1993). Sus experiencias fundamentales fueron los totalitarismos nazi y soviético.

Vivió también en proximidad los movimientos de liberación del Black Power. Y la prepotencia norteamericana. Experiencias todas que influirán profundamente en su obra, en las que se constata que la violencia ha sido elemento motor de los acontecimientos durante el siglo veinte.

Tras estas vivencias, es lógico que el motivo de fondo de su obra sea explorar bajo qué condiciones es realizable una vida personal libre en el seno de una organización social y política no regulada por la violencia, a partir del supuesto según el cual la originaria tendencia antropológica se orienta a compartir la experiencia común de la polis. Para Arendt, tomando a Aristóteles en su integridad, el ser humano pertenece a dos órdenes de existencia: el privado/personal y el comunal. Esto supone que la “condición humana” es, por sí misma, movimiento que trasciende el orden biológico y natural, para integrarse familiarmente y realizarse como ser histórico real en forma de “animal político”.

Los atributos fundamentales o valores esenciales humanos son la acción y el discurso. Lo que, en el fondo, retorna al primer capítulo de la Política aristotélica. Acción y discurso son categorías antropológicas substanciales que, en cuanto tales, constituyen las modalidades básicas por las que la persona se dirige al mundo y se hace presente prácticamente en él. Ahora bien, la acción y el discurso no son nunca neutros, en cuanto que en su propia naturaleza va el decir algo a alguien (discurso) o hacer algo que afecta a los demás (acción). En consecuencia, debemos reconocer que la intencionalidad axiológica es previa a la propia intencionalidad interlocutiva o esfera en la que se producen los acuerdos. Esto quiere decir, según mi interpretación, que el hablar humano va siempre cargado de intenciones con sentido ético y finalidades prácticas.

En el substrato antropológico fundamental que es la unidad de discurso y acción se sustenta la vida social y política, forma fundamental de la convivencia. Sobre ella se erige o en ella germina el propio pensamiento, incomprendible desvinculado del discurso y la acción. Esa es, según Arendt, la gran tradición que se origina en Grecia, según la transmisión de Sófocles que, en Antígona, señala como en aquel contexto ético/político, “el pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas, en el

momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande”.²⁶⁹

Esta convicción que reclama la unidad de discurso y acción debe conducir a que la vida política sea el ámbito donde el lenguaje no sea tanto instrumento para replicar o argumentar, cuanto una forma específica de comunicación encaminada a persuadir. Así practicado, el discurso hará que convivir en la polis, esto es, vivir políticamente, sea una forma de asociación regulada más por “palabras y persuasión”, y no por la fuerza y la violencia. Lo que tiene como consecuencia exigir que la autoridad sea entendida como atribución prepolítica o parapolítica, sometida a la afirmación a priori de que el discurso persuasivo sea aplicable también a modalidades asociativas como las del estado, las familiares y todas las demás formas de asociacionismo social.

Retomando convicciones que arrancan de las ideas políticas modernas e ilustradas, de tales supuestos se deduce que el legítimo poder debe ser ejercido, no como atribución individual, sino como facultad radicada en el grupo, pueblo, familia o sociedad, sin más legitimación que la aceptación comunitaria. Eso supone que la autoridad radica en las instituciones, pero no por su condición de representantes, sino sólo en la medida en que continúen siendo aceptadas y respetadas por sí mismas. Exigencia que no se cumple en las democracias modernas en la que los poderes políticos son aceptados como necesarios para su funcionamiento, pero no por la respetabilidad a la que por sí mismos se hagan acreedores. Si tal respetabilidad se pierde, hace su aparición la violencia como forma de interacción, precisamente porque se ha disociado discurso y acción, acarreado la perversión de los vínculos originales entre los ciudadanos. Lo que será inevitable siempre que se pierda la función unificadora del discurso persuasivo. Con tal pérdida, se perpetrará un golpe mortal a las posibilidades de vida y trabajo pacíficamente compartidos, garantía de la pervivencia y del progreso de cualquier sociedad. Estos supuestos llevan a Arendt a proponer que el mundo de las relaciones entre personas siga persiguiendo el ideal de la comunicación sin violencia. Lo que implica volver al ideal kantiano del respeto, entendido como práctica por la que cada ser humano debe ser tratado como fin en sí mismo.

Tras la reflexión de Arendt es perceptible que la vida social no puede olvidar que está constituida por seres con identidad ética individualizada, por personas irrepetibles que no podrán ser legítimamente gobernadas sino por la persuasión y el convencimiento, como exigencias de la vida política. Por tanto, la praxis política no puede olvidar la esencia libre del ser humano. Ahora bien, para alcanzar tal propósito

²⁶⁹ Arendt, H., *La Condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 39-40.

no parece suficiente la persuasión y el convencimiento, puramente discursivos, sino que es necesario reconocer o anteponerle un substrato de valores éticos propios del espíritu, como es la sociabilidad y la honradez natural como núcleo sobre los cuales actúa el individuo con identidad propia. Sólo tales convicciones tienen fuerza superior a la argumentativa, de tal modo que sin ellas no parece que pueda ser realizable la identidad personal legítima en el seno de la sociedad civil.

5.5.2.- Voluntad de entendimiento y disposiciones comunicativas.

Esta última observación a las tesis de Arendt sobre la insuficiencia del discurso argumentativo como garantía de la identidad personal en su contexto social, traza el camino hacia los puntos de vista de Habermas. De forma esquemática, los analizaremos a continuación, si bien restringiendo nuestro interés a aquellos aspectos que conciernen más directamente a la argumentación general de nuestra tesis, orientada a la determinación de los elementos que intervienen en la identidad personal y sus implicaciones comunicativas, en particular las pedagógicas. Desde esta perspectiva, nos parecen especialmente relevantes los siguientes puntos de vista.

a) Identidad y racionalidad práctica.- Bajo este epígrafe me propongo sintetizar una idea básica de la obra de Habermas que consiste en poner de manifiesto que, si bien la sociabilidad es atributo fundamental antropológico, lo que en nuestros días importa es esclarecer aquellos instrumentos objetivos por los que se hace posible la coexistencia y las interacciones entre personas con diversidad de criterios teóricos y orientaciones prácticas. Aceptada la racionalidad como atributo universal indiscutible, sin embargo lo que hoy nos interesa es el ambiente o trasfondo sobre el que vivimos y convivimos en nuestras sociedades en las que, por una parte, no se mantienen ya referencias ontológicas y éticas con valor universal y, por otra, se desarrollan en el movimiento centrífugo de diseminación cultural y universalización de valores, con objetivos orientados por la técnica y el consumo. Es en este ambiente en el que cada persona singular está llamada a fraguar y mantener su identidad.

Una primera constatación de Habermas es el predominio del pragmatismo y del positivismo de nuestras sociedades, en gran medida resultante del progreso de las ciencias y las tecnologías. Ahora bien, las ciencias empíricas no deben ser consideradas como única manifestación ni la más perfecta de la racionalidad. Su funcionalidad en nuestras sociedades es innegable, pero no por eso las ciencias humanas y la reflexión ético-sociológica deben ser desprovistas de legitimidad, puesto que están llamadas a

reivindicar el ámbito de moralidad, de la vida animada por los sentimientos, que las ciencias empíricas y la técnica no ha podido ni podrán colmar.²⁷⁰

En esta situación, debe tenerse en cuenta que la preponderancia de los saberes y ciencias empíricas, no es resultado de un proyecto desviado de la racionalidad, sino que obedece a intereses inmanentes a la propia razón y que motivan su actividad. Los intereses son orientaciones básicas de la racionalidad dirigidas a la solución de los problemas que sistemáticamente encuentran las personas para orientar su propia vida individual y en sus las relaciones de trabajo e interacción. Esto quiere decir que, desde su racionalidad constitutiva, la identidad personal es “interesada”. Dicho de otro modo: la razón humana se orienta por su propia naturaleza hacia fines determinados. Y Hábermas señala tres fundamentales que, a su juicio, motivan y orientan constitutivamente a la propia racionalidad. El interés técnico, encaminado al dominio de la naturaleza con el propósito de sojuzgarla, que se convierte en el objetivo fundamental de las ciencias empíricas. El interés práctico, por el cual la razón se orienta hacia el entendimiento intersubjetivo, que se pone de manifiesto en las ciencias hermenéuticas. El crítico, o autorreflexivo (*Selbstreflexion*), cuya concreción se pone de manifiesto en la autorreflexión crítica y orientaciones éticas encaminadas a la liberación o emancipación de los factores reales que impiden el ejercicio la propia subjetividad. De hecho, este interés recapitula y sintetiza los dos anteriores marcando los límites de la identidad personal, según estas palabras muy explícitas: “En la medida en que el interés de la razón por la emancipación, puesto en el proceso de formación de la especie y que penetra el movimiento de reflexión, se dirige a la realización de esas condiciones de interacción simbólicamente mediada y de la actividad instrumental, asume las formas restringidas que representan el interés cognoscitivo práctico y el interés cognoscitivo técnico...(Ahora bien) el interés emancipatorio depende, por su parte, del interés en la posible orientación intersubjetiva de la acción y del interés en la posible manipulación técnica”.²⁷¹

De tan explícita afirmación se deduce que, si bien la identidad personal no puede eludir las orientaciones de la razón hacia la práctica y la técnica, sin embargo es la orientación por la salvaguarda de la identidad personal lo que mueve el fondo de la personalidad, aunque lo práctico y lo técnico no puedan ser pasados por alto.

²⁷⁰ Hábermas, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.

²⁷¹ Hábermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, po. 212-213.

Hábermas parece dejar claro que, por encima de lo que las personas se propongan hacer (=práctica=conductas) y se empeñen en producir o construir (=técnica=instrumentos), lo que en primer lugar moviliza su acción es buscar su propia realización personal en libertad y sin dependencias (reflexión=emancipación). Ahora bien, tales logros no son automáticos sino que debe cultivarse su búsqueda mediante las que él mismo califica como ciencias morales, aquellas orientadas a que el ser humano se movilece por una mentalidad ilustrada, esto es, que piensen y actúen por cuenta propia. Eso supone una identidad personal especialmente vigilante en nuestra actualidad para que las ideologías, el consumo y su aliada la tecnología, no alcancen a desvirtuar el sentido de la racionalidad con la consiguiente pérdida de la identidad personal. Son estas ciencias las que deben revitalizar la personalidad para evitar la subordinación de todas las manifestaciones antropológicas a la eficacia científico/técnica y organizativa, desprovista de fines estrictamente morales.

De acuerdo a estos supuestos, es hoy necesaria la función crítica para procurar el retorno a los intereses morales, a la personalidad preocupada, en primer lugar, por el desarrollo de la subjetividad libre. Y, de hecho, hoy las comunidades humanas aspiran a una felicidad y vida buena que no queda satisfecha por la simple participación democrática ni por el consumo. El ciudadano con personalidad propia busca satisfacer sus preocupaciones afectivas y éticas, con una vida más moral que puede ser llamada “posindustrial” o “postcapitalista” porque no queda satisfecha con los logros de las sociedades industrializadas capitalistas.²⁷²

b) La voluntad de entendimiento: identidad y comunicación. Una segunda convicción que afecta a nuestro propósito, es la concepción de Hábermas según la cual, si seguimos la trayectoria de la experiencia empírica e histórica, llegamos a la convicción de que la razón humana, siendo única en esencia, se ha manifestado a través de “la pluralidad de sus voces”. Esto es, mediante expresiones diferentes de la misma racionalidad. Sin que esto suponga equiparar y dar el mismo valor a todas las expresiones de la racionalidad, lo cierto es que solicita la obligación de acordar y armonizar tal heterogeneidad,²⁷³ en cuanto que ninguna cubre por entero el ámbito íntegro de la racionalidad humana. Esto tiene dos consecuencias.

La primera es reconocer que la racionalidad no está dada a priori, ni está respaldada por la estructura trascendental de una razón normativa. Más bien, es una tarea que deber ser elaborada mediante

²⁷² Hábermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.

²⁷³ Hábermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 182.

el instrumento comunicativo por excelencia que es el lenguaje. De ahí se deriva la segunda tarea que es rehacer la coexistencia de racionalidades, porque de lo contrario se haría inviable la convivencia. Con el propósito de evitarlo, Hábermas cobija el fundamento de lo ético en la racionalidad del discurso. Ahora bien, el discurso no cualquier lenguaje, sino aquel que un sujeto responsable y consciente de lo que dice dirige intencionalmente a un interlocutor con voluntad de transmitirle algo cuya aceptación espera. Hábermas, pues, recurre al concepto de discurso en la acepción precisa que le otorga la lingüística y la filosofía del lenguaje usual.²⁷⁴

Usar el lenguaje como discurso, supone reconocerle una función pragmática, esto es, la intención de producir efectos reales en el interlocutor y el mundo real. Y así es porque, de por sí, hablar significativamente produce comunicación de modo necesario, quiéranlo o no los hablantes. Esta función puede ser llamada pragmática universal, en cuanto que pertenece al lenguaje mismo, con independencia de la intención del hablante y de los usos subjetivos que de él pueda hacer.²⁷⁵

La eficacia pragmática tiene como fin promover acuerdos entre los hablantes y hacer compatible al locutor con sus interlocutores y con la comunidad lingüística a la que pertenece. Eso supone que, teniendo en cuenta la pragmática lingüística, la identidad personal queda pendiente de buscar y mantener los acuerdos con los demás. Pero ello tampoco es resultado automático, sino que se debe ejercitar la voluntad de llegar a acuerdos. Para que así sea, la discusión, el diálogo, el uso en común de la palabra..., deben ser puestos en práctica por la personalidad con voluntad de identidad socialmente aceptable. Será necesaria la discusión, el diálogo y la interacción comunicativa, en el bien entendido propósito de se quiere llegar a acuerdos comunes, teniendo en cuenta las diversas esferas de valores y la diversidad de cuantos tienen que ver con la discusión.²⁷⁶ Deben intervenir todos, con sus particulares opiniones, pero en la voluntad de atenerse al principio de respetar el mejor argumento, tras la discusión. Si tales condiciones se cumplen: “Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superen la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada

²⁷⁴ Maceiras, M., *Metamorfosis del lenguaje*, Síntesis, Madrid, 2002, pp. 266 y ss.

²⁷⁵ Hábermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, 1987.

²⁷⁶ Hábermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pp. 11 y ss.

se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas”.²⁷⁷

c).- En el contexto de la argumentación de nuestra tesis, los supuestos de Hábermas sugieren algunas observaciones como las siguientes. En primer lugar, toda persona con convicciones propias y valores aceptables por su propia responsabilidad ética, no podrá renunciar a ellos sin razones debidamente argumentadas, con la clara distinción entre lo personal y lo social, porque la experiencia demuestra que lo mejor y más valioso éticamente no siempre es sinónimo de lo más aceptado o compartido. Por eso, más allá de los valores en sí mismos, la personalidad éticamente responsable, con identidad propia, debe argumentar lógicamente y coherentemente por qué se adhiere o considera preferible unos valores determinados. Esto supone la vinculación de identidad y competencia lógica, con el propósito de superar los subjetivismos y las éticas de conveniencia o positivistas que dan por aceptable lo más ventajoso en determinadas circunstancias, sin razones o argumentaciones aceptables lógicamente.

En segundo lugar, de tales supuestos se desprende la intención de Hábermas de convertir la acción comunicativa en la mediación, no sólo para acordar formas de acción interpersonales que mantengan la identidad de los intervinientes, sino para fundar una racionalidad social, sin recurrir a su fundamentación en el imperativo trascendental de la razón ética, al estilo kantiano. Mediación que se hace social y políticamente extensiva porque sobre ella puedan fundarse consensos razonables para la acción pública, con dimensión social y política. Para ello debe garantizarse la presencia de todos los interesados en el asunto que se discute y, en no menor medida, su responsabilidad para actuar a partir de lo acordado, prescindiendo de opiniones e intereses subjetivos.²⁷⁸

En tercer lugar, parece claro que tal ideal de comunicación argumentada y de acción compartida, no será nunca posible sin contar con el papel de la educación. La educación se enfrenta, en efecto, a la doble tarea. a) Formar en la competencia para argumentar en contextos interlocutivos. Lo que requiere atender a la comprensión y composición de textos y procesos comunicativos. b) Elevar la responsabilidad a factor que debe responder no sólo de sí mismo, sino de sus consecuencias en relación con los demás. Por tanto, a contar con las consecuencias sociales, no sólo presentes, sino también futuras.

Para evitar confusiones en relación con lo que hemos dicho de Hábermas, parece oportuno hacer aquí referencia a R. Rorty, considerado como representante de una nueva forma de pragmatismo,

²⁷⁷ Hábermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, I^o, p. 27.

²⁷⁸ Apel y otros, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona 1991

atendiendo a su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.²⁷⁹ En ella deja claro que la voluntad de argumentar, en el sentido de Hábermas, debe ser sustituida por la conversación, el diálogo sin afán de hacer predominar un argumento sobre otros, ni siquiera con la voluntad previa de alcanzar acuerdos. Se trata, simplemente, de que cada cual exponga sus puntos de vista, sus formas de entender la vida, sin propósitos de demostrar nada ni de alcanzar convergencias, ni de tender hacia algo más preferible o deseable, sino de mantener en contacto los diversos puntos de vista. Se aparta, pues, de cualquier tendencia a seguir el mejor argumento, si bien en la voluntad de un espíritu de concordia, en la que cada cual mantenga sus propias y personales opciones éticas y vitales, con el único propósito de vivir y convivir en paz.

Como es fácilmente deducible, una visión como la de Rorty deja a la identidad personal sin más referencia que la de la propia subjetividad. Cada sujeto está llamado a valerse por sí mismo y mantener la propia personalidad, con la única condición de que la comunicación con los demás mantenga la vida en paz. Ahora bien, podemos decir por nuestra cuenta, que la convivencia en paz no es objetivo alcanzable sin esfuerzo racional y ético. Sin ellos, por grande que sea la voluntad de paz, cada cual deberá exponer su propia identidad a la confrontación con la de aquellos con los que entra en interacción. Esto quiere decir que cada sujeto se enfrenta a la alternativa de actuar y hacerse responsable por sí mismo de su propia personalidad, o dejarla pendiente de los posibles contactos y conversaciones que vaya estableciendo.

Esta observación, en la intención pedagógica del contexto de nuestra tesis, retrotrae las sugerencias de Rorty a la tradición ética que hemos ido esbozando en este capítulo: la identidad personal implica y reclama la responsabilidad de sí ante sí mismo, en primer lugar, en la bien entendida convicción de que la sociabilidad y la vida en común constituyen elementos esenciales con los que se debe contar para articular y consolidar la propia personalidad.

5.5.3.- La identidad y su implicación en la tradición y la cultura tradicional.

En este último apartado del presente capítulo está plenamente justificado introducir un problema que, al día de hoy, exige precisiones en relación con dimensión ética y social de la identidad. Es el problema suscitado por las migraciones a lo largo y ancho de todo el mundo que, en la República Dominicana, tiene connotaciones muy específicas, derivadas de la inmigración haitiana. En una visión

²⁷⁹ Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989.

no localista del asunto, para nuestro propósito, centraremos el análisis en la obra de Charles Taylor, surgida al amparo de los problemas asociados a la específica configuración tradicional y política del Canadá, con significativas diferencias lingüísticas y culturales. Pero tales problemas se hacen extensivos a los Estados Unidos, y a la apropiada Europa, en donde las migraciones con tradiciones muy heterogéneas son hoy frecuentes. Algunas tan distantes como las de islamistas en áreas culturales cristianas, o africanas con un substrato cultural esencialmente diferente del europeo.

Estas situaciones actuales tienen notables consecuencias, a nuestro juicio, en relación con el problema de la identidad personal. Por una parte, la reflexión sobre la identidad no puede pasar por alto la indivisible copertenencia del individuo a su ámbito comunitario, con las repercusiones culturales que de él se derivan. La subjetividad no puede ser considerada independiente de su marco mundano y objetivo. Por otra parte, el racionalismo moderno fue llevando a la convicción de que el yo y la conciencia personal son realidades “desvinculadas” e independientes su matriz antropológica popular y cultural, acentuando los rasgos subjetivistas de la identidad personal. En la coyuntura, Taylor es explícito: el yo humano, su identidad personal, no es concebible sino en el contexto de un espacio moral que hace impensable el sustento de la subjetividad sin marcos de referencia. Desde la matriz de su cultura francesa, explícitamente manifiesta: “Yo defiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otro forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas discriminaciones cualitativas... Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo y lo que impongo”.²⁸⁰

Como es perceptible, Taylor otorga rango de “espacio moral” a las condiciones y circunstancias en las que la persona nace y se va integrando comunitaria y culturalmente. Él las califica precisamente como “Fuentes del Yo”, en una explícita vinculación de la identidad con su mundo de la vida, con la amplitud de experiencias en las que toda persona nace y despliega la heterogeneidad de su biografía. Eso supone no otorgar sólo peso a la dimensión psicológica y moral del individuo, sino contar con que a la pregunta “¿quién soy yo?” subyace el substrato de experiencias y las “urdimbres de la interlocución” (p. 55), que vinculan todo sujeto a mundo nativo y a los demás. Esta es la situación real sobre la que sustenta

²⁸⁰ Taylor, Ch., *Fuentes del Yo*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 43.

una antropología realista que debe tener en cuenta que la racionalidad es comunitaria, y ella es patrón de referencia sobre el que se sustenta la orientación de la propia vida personal.

Tal convicción, supone que la identidad personal está vinculada a procesos de interacción y comunicación que puede ser calificada de “narrativa” porque la personalidad de cada cual se va fraguando, tejiendo como si de un relato se tratase, entretejida desde la infancia por la incorporación a los demás y a los marcos comunitarios en los que está biográficamente inscrita.

A nuestro juicio, tales supuestos son, además de realistas, de notable actualidad si bien en ellos se percibe la herencia del “contrato”, análogo al de Rousseau, entendido como conjunto de condiciones preexistentes e inconscientes, sobre las que se ha desarrollado progreso histórico de la sociabilidad. En términos más actuales, Taylor no deja de recordar a Ortega quien es reiterativo en no disociar el yo de las “creencias”, entendidas éstas como conjunto de convicciones que heredamos, que nos poseen y previenen nuestros modos de entender las cosas y el mundo. Tan es así que no podemos abstraernos a la certeza de que “yo soy yo y mi circunstancia”.²⁸¹ Y Ortega continúa señalando que “si no la salvo a ella no me salvo yo”, dando así una dimensión práctica comprometida a la identidad personal, porque ésta no es una afirmación subjetiva de sí mismo sino, sino una tarea que solicita empeño con el mundo en que vivimos. Con tales convicciones puede decirse que: “Taylor explícitamente quiere situar su referencialismo en la órbita del ser-en-el-mundo de Heidegger, del Dasein, ontológica y existencialmente prevenido”, esto es, situado y condicionado por el trenzado de remisiones a los demás entes intramundanos. En proximidad a las concreciones de Ricoeur, Taylor viene a confirmar que la vinculación a los marcos referenciales de fondo -culturales, históricos, morales, políticos, etc.- se erige en categoría básica a partir de la cual una vida encuentra orientación y se va realizando como proyecto con sentido y fraguando su identidad que, por eso mismo, se convierte en narrativa”.²⁸²

Estas referencias no pueden ocultar la tesis de fondo de nuestra argumentación en esta tesis: la identidad no puede ser desvinculada de su dimensión personal y práctica, con la asunción de responsabilidades por sí mismo. Ahora bien, tal empeño, siendo personal, no podrá nunca ser un proyecto aislado, independiente, ajeno al mundo por el comienza y transcurre la vida de cada cual. La identidad propia y personal no podrá realizarse sino a partir de..., incluso por la ruptura respecto a..., que lleva al

²⁸¹ Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Alianza, Madrid, 1981, p. 25.

²⁸² Maceiras, M., *La experiencia como argumento*, o.c., p. 237.

convencimiento de que dejarla solamente asociada al racionalismo y al psicologismo subjetivista, “subestima gravemente el lugar que ocupa lo dialógico en la vida humana”.²⁸³

5.6.- Corolarios educativos.

Entendido como vinculación entre todo lo hasta aquí comentado y lo que diremos en el siguiente, del presente capítulo nos parece fundamental, deducir r algunas conclusiones que afectan de ello a la argumentación general de la tesis. Son las siguientes.

1.- El concepto griego de “virtud”, entendida como excelencia en la acción, que hemos comentado ampliamente con Platón y Aristóteles, mantiene en nuestra actualidad toda su vigencia en relación con la identidad personal. Ahora bien, la excelencia en la acción lleva implícita la capacidad y competencia para la práctica, para actuar y obrar, más allá de las convicciones conceptuales. Es pues, el ejercicio pedagógico, la práctica escolar la que está llamada a jugar un papel fundamental en la configuración de la identidad personal.

2.- Si de los griegos pasamos a Kant y Hegel, es notaria la vinculación entre ambos por cuanto a la identidad personal se refiere. Si en Kant el respeto es la exigencia fundamental de la personalidad con identidad propia, su práctica no será posible fuera de las instituciones comunitarias que Hegel precisa: familia, trabajo, asociaciones civiles, estado. Esto quiere decir que la identidad queda asociada a la convivencia, a las prácticas sociales sin las cuales la personalidad individual no alcanzaría una identidad propia y definida. Lo que implica la responsabilidad educativa en la formación social y comunitaria, en la certeza de que ningún sujeto puede definir su identidad sin el reconocimiento de los demás y mediante los demás.

3.- Teniendo en cuenta las realidades sociales y culturales, como proponen Hábermas y Taylor, en menor medida Arendt y Rorty, no parece fuera de lugar señalar que en nuestra actualidad las formas de vida, de actividad y las modalidades de comunicación, tienen un peso muy notable en las identidades personales. Lo que, si por una parte compromete las tareas educativas para fomentar identidades responsables, por otras se amplía el horizonte de la identidad personal hacia formas de pensar, de actuar

²⁸³ Taylor, Ch., o.c., p. 54 y ss.

y vivir que no eran pensables hace varios años. Tanto desde el punto de vista ético, como sociológico o incluso religioso, al día de hoy la identidad personal se enfrenta a una gama de posibilidades que, sin renunciar a lo propio y personal, amplían las atribuciones de la personalidad y ofrecen modalidades de conductas hoy consideradas legítimas, que no merecían igual valor hace unos años. En la coyuntura, será una labor pedagógica acertada la que deberá encauzar el caudal de posibilidades que la actual globalización ética y comunicación favorecen.

CAPITULO VI

IMPLICACIONES PEDAGÓGICAS COMPROMETIDAS CON LA IDENTIDAD: UNA EDUCACIÓN PARA CONVERTIRSE EN PERSONA.

En este capítulo de cierre, queremos hacer síntesis para mantener el hilo conductor iniciado en el capítulo primero, donde planteamos la identidad personal y su manifestación mediante las diferentes interacciones, resaltando la comunicativa, seguimos avanzando hacia el capítulo segundo y los tipos de interacciones que consideramos necesarias resaltar para aportar evidencias de que el ser humano es un ser abierto a sus posibilidades, toda vez que esta apertura está a la base misma de su naturaleza. El ser humano esta esencialmente vinculado a su entorno de vida y convivencia y de igual modo que está ligado a la permanente interacción comunicativa, que le lleva a transmitir mediante el lenguaje y la palabra su mundo simbólico, en una comunicación que va más allá del mero mensaje.

El capítulo tercero destaca la experiencia humana de lo igual y lo diferente, en el contexto de la identidad biológica y la identidad representación. Destacamos en este punto las interacciones simbólicas esbozadas en el segundo capítulo, las cuales son parte del caudal constitutivo de la identidad del ser humano. En el capítulo cuarto nos revela la identidad como inseparable del concepto de persona. Esto implica su perfectibilidad gradual tanto a nivel biológico como ético-biográfico. Este capítulo nos acerca a la concreción de los dos anteriores, a la vez que sirve de fundamento a los capítulos por venir.

En el quinto capítulo abordamos las implicaciones éticas de la identidad personal de la mano de las ya clásicas posturas de Platón y Aristóteles, Kant y Hegel, y la confrontación final entre Hábermas, Hanna Arendt y el nacionalismo que Taylor, citado en el capítulo anterior. En cada una de estas filosofías nos acercaremos buscando, aquello que atañe a nuestro propósito de fondo, la delimitación práctica de la identidad personal.

Nuestro sexto y último capítulo trata las implicaciones pedagógicas, en el sentido de formativo, comprometidas con la identidad, ya que estas tributan directamente en la determinación de la personalidad de nuestros niños, jóvenes y adultos, porque tienen eficacia demostrada en la articulación gradual de la identidad personal. Por eso planteamos en este capítulo además, las teorías e interacciones realizadas por Carl Rogers en su propuesta de, integrar la experiencia personal, en un proceso que permita

convertirnos en persona, tomando en cuenta los elementos fundamentales que hemos esbozado en esta apretada síntesis, pero que han sido ampliamente presentado en cada capítulo.

6.1.- La Identidad personal: Experiencia e Interacción Comunicativa.

El ser humano está capacitado para interiorizar su acontecer, pero no de manera indiferente, sino haciendo eficaz su devenir y el transcurso de los acontecimientos en la totalidad de su existencia. Es así como nos encontramos moldeados y modelados por aquellos acontecimientos que dejamos entrar en nuestras vidas e integramos a nuestra estructura biográfica. Tal y como reconoce Kant, el ser humano posee en sí mismo, la competencia para ir construyendo su propia identidad, partiendo de las interrelaciones de su propia naturaleza y de las maneras en que la va realizando en su mundo de la vida, mediante la ejecución práctica de su racionalidad y libertad.

Estas interacciones son las que constituyen la experiencia de cada individuo particular y singularmente, dándole el carácter distintivo y único, lo que llamamos identidad, como hemos expuesto en el capítulo primero. Identidad y experiencia son, pues, indisociables, forman parte de la constitución antropológica humana y son la materia prima de lo que llamamos “identidad personal”.

La identidad la vemos como una categoría, que es a la vez entitativa y diferencial. Entitativa, porque sus notas características singularizan a quien las posee y diferencial porque hacen al poseedor diferente a otros que exhiben rasgos identitarios particulares.

¿Quiere decir esto que la identidad es una categoría cambiante? Contestamos a esa cuestión presentando la identidad en sus rasgos de permanencia en el tiempo, ya que tiene características de subsistencia a lo largo de la vida, sin perder su rasgo distintivo de apertura a la experiencia, bajo la cual tendrá que sufrir cambios en su estructura biológica, psíquica, social, moral, etc., según las forma de vida que asuma vivir. Aquí vale citar a

Es así como vemos que la identidad, aunque elemento sustancial a la persona, no escapa a las transformaciones que le imponen la experiencia mediante las interrelaciones propias de los ámbitos vividos. Y si bien estas mutaciones no implican el cambio de persona, no afectan al “Ipse”, porque la persona sigue siendo “la misma”, sin embargo se dan dentro del contexto de variabilidad que implica la

mutabilidad del “Idem”: siendo “la misma”, la persona no es “lo mismo”, porque las experiencias, en particular las procedentes de la acción comunicativa y de la educación, con carga psicológica y ética más densas provocan en la persona mutaciones que marcan una notable discontinuidad de la personalidad.

Esta confrontación y aparentes aporías entre el “ipse” y el “idem”, que hemos comentado en capítulo anterior, adquiere en el transcurrir del tiempo²⁸⁴, particulares consecuencias, a partir de la naturaleza social del ser humano: la condición social es el espacio de las interacciones que van fraguando, mediante las experiencias vividas, la identidad de los individuos. Tal como advierte ya Aristóteles en la *Política*²⁸⁵, la naturaleza humana básica es un constante, creciente y dinámico proceso de crecimiento, mediante la convivencia social. Esta convivencia social tiene su vínculo más determinante en la interacción comunicativa.

Tal como lo ha dejado zanjado Hábermas, el concepto de “acción comunicativa” quiere expresar que la palabra no es un instrumento de comunicación neutro o indiferente, sino que tiene efectos sobre los interlocutores. La palabra, en efecto, tiene una dimensión pragmática que no es dissociable de su significación. Eso quiere decir que toda palabra con significación comprendida por los interlocutores lleva emparejados efectos reales, cambia el estado de cosas que ambos compartes. Esto es, tiene efecto pragmático. Para que esta interacción de la palabra, sea comunicación debe: partir del supuesto que la entiende como proceso de relación encaminado a poner algo en común, pasando de lo individual a lo interindividual o colectivo.²⁸⁶ O lo que es lo mismo, que las palabras, en un proceso de interrelación, tienen que plantear experiencias comunes, dentro de un entorno de racionalidad homologable a los procesos de identidad personal y social que viven los hablantes. Sin este ámbito común no se puede plantear que se dé una comunicación válida entre personas que cumplen con la el postulado kantiano del respeto y mucho menos con el reconocimiento como base de la interacción comunicativa.

Pero esa interacción comunicativa que se nutre de las experiencias propias y ajenas, cuya acción narrativa constituye lo que Ricoeur denomina identidad narrativa, es a la vez el elemento substancial con que los seres humanos mantienen su vida anclada en el mar del devenir de los años y las experiencias. Ahora bien, entre todas las experiencias posibles, la experiencia educativa es la que desempeña un papel predominante en la configuración de la identidad personal. Se confirma así la conclusión de que la

²⁸⁴ Entendido como se plantea en el capítulo I y II de esta tesis, es decir como naturaleza/historia.

²⁸⁵ Aristóteles. *La Política*. Op.Cit.11-15

²⁸⁶ Sigo en estas consideraciones a Maceiras, M. *Metamorfosis del Lenguaje*, o.c. pág. 398

identidad humana es esencialmente narrativa, como argumentamos en capítulos anteriores, puesto que la educación marca precisamente el trayecto que va de la infancia a la madurez, intelectual y moral. Lo veremos aludiendo explícitamente a la argumentación de Carl Rogers.

6.2.- Ser Persona, ser sí mismo, convertirse en persona.

Tal como hemos comentado en capítulos anteriores, nuestros supuestos se asientan sobre la convicción según la cual el ser humano, es una realidad inacabada y que toda su vida transcurre en medio del proceso de desarrollar sus potencialidades para convertirse cada día en lo que aspira ser. Este proceso de construirse a sí mismo, está mediado por las interrelaciones que desarrolla con su entorno y sus semejantes, mediada por su elemento característico y distintivo, el lenguaje, la palabra, tal como señalamos en el apartado anterior. Mediante el uso del lenguaje el ser humano comunica sus sentimientos, ideas, sueños, temores y también usando el lenguaje se configura en el protagonista de su propia saga, narrada desde lo más profundo de su condición humana: su ipseidad. Pero cabe preguntarse: pero... ¿de qué saga hablamos? A lo que respondemos: la más vital e importante de todas, la de su propia experiencia. Lo que con acierto advierte Rogers: Aparentemente, el objetivo más deseable para el individuo, la meta que persigue a sabiendas o inconscientemente, es llegar a ser él mismo.²⁸⁷

Si el cada ser humano está orientado a dotarse de una identidad singular y propia, únicamente suya, no tiene otras mediaciones para alcanzar tal fin que no sean las propias interacciones que por las que se van desarrollando su propia biografía. Ahora bien la biografía implica dimensiones que van más allá de las puramente biológicas, porque ella implica la trama de relaciones y experiencias que se van integrando en sus dimensiones e implicaciones puramente corporales. Eso hace indisociable la identidad de la construcción de la propia personalidad entendida como historia en la que concurren experiencias propias con las ajenas, con las de otros y de todo el mundo de relaciones, entre las cuales las pedagógicas son esenciales. En ellas, a la construcción de las dimensiones intelectuales de la personalidad se añade la implicación de la educación entendida como capacidad para el uso responsable de la libertad. Eso

²⁸⁷ Rogers, C. *El proceso de convertirse en persona*. Paidós, Barcelona. 2011. Pag.114.

supone construir a la persona, no como individuo biológico, sino como realidad con una historia compleja que, al ser contada-vivida, le representa frente a los demás y le genera respeto y reconocimiento.

Pero esa historia contada que es la persona se constituye a si misma, en primer lugar, por la dimensión educativa de su propio lenguaje, entendido en la plenitud de sus atribuciones: locutivas, ilocutivas y pragmáticas o perlocutivas. Si las primeras, las ilocutivas, reflejan el potencial expresivo de la personalidad, las perlocutivas apuntan a la condición intencional de persona, porque no hay lenguaje sin intenciones comunicativas. Por último, las perlocutivas o pragmáticas se orientan a producir efectos reales en el mundo, entre ellos, la comunicación entre personas. Por tales virtualidades, el lenguaje es la mediación más explícitamente cargada de dimensiones identitarias. Y así es porque en él se ve implicada la singularidad personal, el tejido de sus hilos biográficos, con su trama de experiencias. Como advierte Rogers:

“Por eso, en un el ser humano en su afán de descubrir su auténtico sí mismo, habitualmente emplea la relación para explorar y examinar los diversos aspectos de su propia experiencia y para reconocer y enfrentar las profundas contradicciones que a menudo descubre. (...) Descubre que gran parte de su vida se orienta por lo que él cree que debería ser no por lo que es en realidad.”

288

Es decir que el ser humano desarrolla procesos de interacción que lo lleven a conocer su propia vida, pero para esto debe hurgar en la experiencia propia y en las exigencias que en ella encuentra como ajenas porque no parecen ser parte de su sí mismo. Es decir, no guardan relación con su identidad personal, sino que son parte de la máscara con que se ha presentado en el mundo.

En este contexto nos sigue pareciendo ilustrativa la alternativa de Rogers, que involucra y da sentido pragmático a todo lo planteado en la tesis. Su punto de vista no es sólo pedagógico, sino que entiende “El proceso de convertirse en persona” a partir de prácticas de naturaleza psicológica, que avalan una Terapia Centrada en la Persona. Lo que puede ser ampliable analógicamente a la intencionalidad educativa centrada en las personas, lo que vale decir también en los alumnos. En este sentido entendemos que Rogers conecta con la tradición filosófica occidental al asumir el término persona en su enfoque terapéutico. Su enfoque recupera el valor del individuo que partiendo de su propia

²⁸⁸ Rogers, C. o.c., p. pag.115

constitución biológica y ambital es capaz de autoconstruirse y alimentar su crecimiento mediante el diálogo y la experiencia vivida, enriquecida por la interacción comunicativa.

La orientación rogeriana de centrarse en la persona significa un salto cualitativo en medio de tantas interpretaciones psicológicas y educativas que plantean recetas e intervenciones que no toman en cuenta que cada individuo tiene en sí mismo una historia que pulsa por salir a flote y manifestarse en libertad. Aquí radica la fuerza de la Terapia Centrada en la Persona y en ella encuentran los que quieren trabajar con la persona completa un espacio de insospechadas oportunidades para construir personas que asuman sus vidas, sus experiencias y sus circunstancias plenamente aceptando y eligiendo el proceso de llegar a ser

Y es que al asumir el término “persona” él acepta la connotación de Boecio, ya mencionada en esta tesis: *Persona est rationalis naturae individua substantia*”. Eso implica la condición de singularidad individualizada, con la subsiguiente derivación del concepto que lo lleva a ver a la persona como un ser autónomo con independencia de los demás seres, y constructor de sus experiencias mediante la interacción con los demás y el medio en el que se desarrolla.

6.4.- Elementos centrales para convertirse en persona.

Ser persona es quizás el bien máspreciado de la cultura occidental. Desde los griegos hasta nuestros días, nuestra cultura ha desarrollado procesos educativos y culturales con el único fin de que los seres humanos nos convirtamos en personas. Todas las interacciones que acompañan el decurso de la vida, están orientadas a que seamos personas humanas dignas de tal condición.

Rogers nos plantea las preguntas fundamentales del proceso de convertirse en persona, a saber. “¿Quién soy yo realmente? ¿Cómo puedo entrar en contacto con este sí mismo real que subyace a mi conducta superficial? ¿Cómo puedo llegar a ser yo mismo?”²⁸⁹

El auténtico sí mismo se descubre naturalmente en las experiencias propias, sin pretender imponerse a ellas, pero también mediante la interacción comunicativa que le permite conocer la

²⁸⁹ Rogers, Op. Cit. Pág. 114

experiencia de los otros a través de la narración de su propia biografía, en la que cada cual se ve muchas veces reflejado en la multitud de acontecimientos similares vividos y sentidos de manera similar.

Este esfuerzo por construir la identidad lleva a cada cual a salir de detrás de la máscara que exhibe cada día. Por eso Rogers reitera:

“No simpatizo con el tan divulgado concepto de que el hombre es básicamente irracional y que sus impulsos, liberados de todo control, lo conduciría a la destrucción de sí mismo y de los demás. La conducta del hombre es absolutamente racional y se mueve con una complejidad sutil y armoniosa hacia los objetivos que alcanzar. La tragedia de la mayoría de nosotros consiste en que las defensas nos impiden advertir este aspecto racional, de manera que conscientemente nos movemos en cierta dirección, en tanto que organísmicamente lo hacemos en otra.”²⁹⁰

A partir de las palabras citadas, se puede apreciar la coincidencia de Rogers con lo planteado por Aristóteles cuando entiende que el ser humano está dotado de capacidades para desarrollar sus potencialidades. O con Kant, cuando señala que el ser humano está orientado al mundo de los fines que quiere alcanzar. Por tal motivo, Rogers insiste en que podemos dar actualidad y ejecución a una interacción que permita que los seres humano den el salto de una mera visión parcial de sí mismos, a la plenitud de la construcción de su identidad personal, que se narra a sí misma, manteniéndose en su mismidad, en el devenir de los cambios experimentados en el decurso de su temporalidad.

Tales supuestos nos conducen a precisar los elementos que, siguiendo la propuesta de Roger, llevan al individuo a convertirse en persona.

6.4.1. Salir de detrás de la Máscara.

Ante todo, la propuesta rogeriana pasa por un proceso en el que el individuo anhela ser sí mismo. Desea alejarse de los patrones preestablecidos que ha asumido sobre cómo debe ser y quiere asumir el control de su vida descubriendo su propia historia y escribiendo su propio guion. Esto es, quiere ser sí mismo construyendo su propia biografía.

“... es posible observar una necesidad compulsiva del individuo de buscarse y llegar a ser el mismo y el modo en que determina su propia realidad: cuando experimenta plenamente los

²⁹⁰ Rogers, Op.Cit. Pág. 193

sentimientos de que *es* en el nivel orgánico, se siente seguro de ser una parte de su sí mismo autentico...”²⁹¹

Esta búsqueda compulsiva del sí mismo, de la identidad propia, guarda relación con la manera en que nos percibimos y que muchas veces nos genera disgusto, porque sentimos que no nos pertenece, que no ha sido construida por cuenta propia, es decir por nuestras propias vivencias, sentimientos y experiencias. Recordemos que una de las características de un ser humano pleno, universalmente aceptadas y reiteradas por los ilustrados, entre ellos Kant, es la de pensar por cuenta propia como ya hemos reiterado en pasajes anteriores de nuestra tesis.

Si no pensamos por cuenta propia, realmente no distamos mucho de los demás seres que conforman la naturaleza. La advertencia no es de nuestro tiempo porque la adelanta con elocuencia el optimismo renacentista de Pico de la Mirándola nos recuerde en su *Oración sobre la dignidad el hombre*, poniendo sus palabras en boca del Artífice del mundo:

“No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué. 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 mortal ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, 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.”²⁹²

En otras palabras: no se hizo un ser humano ya construido y predeterminado, sino abierto a las posibilidades, insatisfecho y sediento de encontrar su lugar en el mundo. Convencido de que su límite no está cercenado, sino abierto, con un horizonte que sólo podrá ir atisbando bajo su propia y personal responsabilidad. Para ello dispone del instrumento de su libertad y sus competencias analíticas intelectuales para seleccionar y optar por fines y objetivos personales.

²⁹¹ Rogers Op.Cit. Pag. 117.

²⁹² *Discurso sobre la dignidad del hombre* (traducción de Pedro J. Quetglas), PPU, Barcelona 2002.

Esta situación de insatisfacción lleva al individuo a quitarse la máscara y a mostrarse ante sí mismo como es. Este es el primer paso para convertirse, en persona, despojarse de la máscara y salir a explorar los aspectos diversos de su existencia, reconociendo sus contradicciones y temores, y aprendiendo a discernir qué sentimientos experimentados son reales y cuáles forman parte de la fachada que utiliza. En esta etapa el individuo está en constante revisión de su biografía, para encontrar los elementos de ella que necesita revisar y rescribir.

El contexto educativo es uno de los fundamentales para ayudar a que este proceso de autenticidad y creación de la identidad personal sea una mediación que configure identidades equilibradas que asuman con responsabilidad y respeto el rol de ser mejores seres humanos, entendiendo por tales, de acuerdo a la visión aristotélica, la capacidad para la práctica de las virtudes o excelencias en la convivencia y la sociabilidad.²⁹³

Ya desde inicios de los años ochenta se ha desarrollado toda una tendencia en la psicología que, bebiendo de las fuentes de la filosofía, utiliza los planteamientos filosóficos en su abordaje terapéutico. Tal es el caso de Rogers, quien ha tenido una influencia decisiva en los enfoques terapéuticos centrados en las personas y la experiencia de sí mismas. A partir de ellos es posible conducirla a asumir su propia identidad, mediante el proceso de conocerse y aceptarse, mientras evoluciona la construcción de su narración personal. Esta tendencia también se ha hecho frecuente en el ámbito pedagógico.

La persona pasa por etapas a lo largo de su desarrollo como tal, pero sólo desprendiéndose racional y voluntariamente de lo que le es extraño, de lo que lo lastra, puede comenzar a construir su verdadera identidad personal. Esta construcción de la identidad personal esta mediada por las interacciones comunicativas que permiten que construya mi experiencia relacionándome con otros seres humanos diferentes a mí, que interpelan mi ser y me obligan a salir de mi zona de seguridad y dar razón de quien soy. Este proceso de presentarme ante el mundo, ante los que son diferentes a mí, se construye mediante lo que ya analizamos en su momento siguiendo a Ricoeur: la trama de mi propia narración y bajo mi responsabilidad, donde me presento como protagonista de mi propia biografía, sin máscaras, libremente apoderado de mis propias acciones y decisiones.

²⁹³ Aquí nos referimos a la Vida Buena. Entendida desde la visión de que “la virtud permite realizar muchas y grandes actividades buenas” (*Ética a Nicómaco* 1147b 5). Pero ser bueno es arduo porque es difícil hallar el medio (el medio aquí es la virtud) (*Ética a Nicómaco* 1109a 23-25)

Desde mi propia acción como persona que se ha apoderado de sí misma, se debe dar un paso de avance para estar en control de los sentimientos.

6.4.2.- Vivir los sentimientos.

En la propuesta de Rogers este punto resulta bastante arduo de definir porque según él expresa “consiste en descubrir los elementos desconocidos del sí mismo.”²⁹⁴

Partir de este supuesto, implica que el individuo que sigue el proceso de convertirse en persona, debe estar preparado para enfrentar los datos de su historia que les son desconocidos, ya sea mediante el proceso educativo, o con la ayuda psicológica. Datos que pueden referirse al pasado, con repercusiones tales que limiten la vivencia de experiencias actuales y la previsión de las futuras. Estos datos se presentan frecuentemente sumergidos en los sentimientos.

Cuando el individuo, aborda esta problemática desde un cambio del relato que sustenta su identidad narrativa, se da cuenta de que “ser sí mismo” es posible y gratificante. La narrativa no sólo comunica dimensiones vitales de la experiencia vivida, sino que elabora a través de la propia experiencia la construcción social de la realidad. En este empeño, los sentimientos adquieren un matiz diferente porque ya no se ven como algo negativo que controla, sino que, a la luz del proceso narrativo, se pueden trabajar y abordar sin temor. Puedo presentarlos como lo que son: reacciones a situaciones que no tienen el control de mi biografía, porque soy yo quien al dejar que mi propia experiencia la escriba, la exorcizo de las brumas del temor a lo no contado y del poder de lo no creado. Al dar a luz la palabra que configura mi historia, asumo control de mi propia vida. Esto es fundamental en el proceso educativo y en el psicológico, porque genera equilibrio mental que da ser dueño de la propia experiencia.

6.4.3.- La apertura a la experiencia.

Abrirse a la propia experiencia es, según Rogers, el paso más significativo de un individuo que se busca a sí mismo. Porque significa que está dejando de lado la máscara con que se ocultaba del mundo. Es una convicción general en psicología, que cuando la percepción sensorial se opone a la imagen que se tiene de uno mismo, se da una distorsión que no permite comprender la realidad, sino solo la parte de ella, la que corresponde a la imagen que tiene el individuo de sí, aunque esta sea distorsionada. Por eso es de capital importancia el proceso de abrirse a la experiencia propia y ajena, a fin de configurar un

²⁹⁴ Rogers, idem

mundo de interacciones comunicativas que nos permita cada día alcanzar mayores cotas de comprensión de nuestra propia condición.

“...el individuo se vuelve más abiertamente consciente de sus propios sentimientos y actitudes, tal como existen en el nivel orgánico. También advierte con mayor facilidad las realidades externas, en lugar de percibir las según categorías preconcebidas. Ve que no todos los árboles son verdes, ni todos los padres severos y descubre que no todas las mujeres lo rechazan ni todas las experiencias fracasadas le demuestran su inutilidad.”²⁹⁵

Por este camino se produce la apertura a la experiencia que genera una especie de recuperación o sanación de los conflictos internos referidos a una identidad deformada, donde la narración se contrae dentro de una trama, en la que el agente de la misma no está totalmente representando su rol, sino ejecutando el papel que le toca a otros y que, por una falta de claridad en su propia identidad, no logra ver de manera precisa. Y esa disfunción autoperceptiva puede producirse porque:

“... la vida cotidiana no se nos presenta pautada ni sometida a causas fijas, pero tenemos experiencias sobradas de que tampoco queda pendiente de la plenitud de nuestra autonomía, mucho más mermada de lo que desearíamos”²⁹⁶.

La experiencia siempre será experiencia de algo, y ese algo, como realización humana siempre trae anejo el dato moral, de ahí que la experiencia siempre está ligada a nuestra condición moral, como ya hemos tratado en el capítulo quinto.

Una educación que no produce un sujeto capaz de vivir y asumir con equilibrio y autonomía su experiencia de vida, narrándose a sí mismo a través del tiempo y de los diversos papeles que le asigna la trama biográfica, no alcanza a formar personas. Igual pasa con los apoyos psicológicos, tan necesarios en nuestra época para ayudar a no perder el rumbo y navegar en el mar de las confusiones de identidades tan en boga en los contextos de pluralidad y diseminación de valores y objetivos en nuestra época.

Rogers nos presenta el horizonte de nuestras experiencias como un espacio de aventuras edificantes, donde los individuos se pueden abrir a la observación de un mundo en el que las interrelaciones ofrecen un panorama de libertad y de acción que nos resulta motivador para seguir construyéndonos. En este empeño cabe la pregunta: ¿cuál es el fin de ser personas? Regresando a

²⁹⁵ Rogers, Op. Cit. Pag.120

²⁹⁶ Maceiras, M. *La experiencia como argumento*. Madrid, Síntesis, Pág. 139.

Aristóteles, ¿no es la vida buena? Ahora bien, ¿se puede alcanzar una vida buena, amarrado a una supresión de la experiencia personal, para vivir desde la representación de la máscara que imponen los estereotipos sociales? Pero, si no es así, ¿puedo confiar en lo que me dice mi intuición individual?

Indudablemente todas estas interrogantes encuentran respuestas en la simple construcción de una identidad que, al narrarse y expresarse en la interacción comunicativa, ayudan a crear confianza en sí mismo, dando sentido de pertenencia y de reconocimiento a los individuos en su entorno social.

6.4.4. Confianza en organísmica (en el propio organismo).

Rogers considera que la confianza en el propio organismo es una señal de que la persona está pasando por una intervención terapéutica, por extensión educativa, exitosa, ya que:

“Al parecer el propio individuo descubre paulatinamente que su propio organismo merece confianza, que es un instrumento adecuado para hallar la conducta más satisfactoria en cada situación inmediata.”²⁹⁷

¿Y qué es la confianza en el propio organismo sino la conciencia de que se está en pleno uso, control y conocimiento de sí mismo? De un sí mismo que está constituido por muchas experiencias compartidas unas, solitaria otras, pero vividas de manera personal siempre. La confianza en sí mismo es la certeza de saberse dueño de sus propios actos, aun de aquellos que no son del todo exitosos. Una persona se convierte en verdadera persona cuando es capaz de confiar en su organismo como fuente de referencia ante situaciones que le presenta una disyuntiva, una interrogante o una duda. Confiar en que mi propio mecanismo orgánico me conducirá a realizar las acciones que debo realizar, es el paso de avance más esperado en quien guía a otros por el camino se asumirse desde la autonomía y la libertad personal.

Las motivaciones que motiva a adquirir confianza “orgánica”, nos llevan de modo espontáneo a procesos de evaluación para reorganizar de manera libre, el rumbo de nuestras decisiones. Según Maddi, podríamos ver la *valoración organísmica* como una característica propia del individuo integral. Es decir del que está abierto a su experiencia, esto le permite:

“... fundamentar su comportamiento en los datos percibidos en una situación. Estos datos: exigencias sensoriales, sus complejas necesidades personales, recuerdos de alguna situación

²⁹⁷ Rogers, Op. Cit. Pág. 122

previa, percepción, entre otros, le permitirán a todo su organismo y a su consciencia participante, evaluar la situación. Luego de esta complicada labor, analizaría y descubriría la conducta que debería tomar, tratando al mismo tiempo, de satisfacer todas sus necesidades. Por lo tanto, el individuo debe incorporar sensaciones, memoria, aprendizaje previo y condiciones viscerales, en el proceso de toma de una decisión con respecto de un curso de acción.”²⁹⁸

Estas palabras remiten a lo que implica pensar por cuenta propia, revisando los datos de la propia biografía y redireccionando su propia narración para adaptarse a lo que se vive cada momento. El propio organismo está marcando cómo se debe actuar consecuentemente con su experiencia personal. Este mecanismo tiene un valor inestimable en la vida de las personas que deciden ser ellas mismas. Es, según Rogers, un aporte fundamental en especial en nuestra época de tintes difusos, en la que la realidad se configura a sí misma de modo incesante. En contrapartida, si atendemos a H. Jonas, es necesario reformular el imperativo kantiano para exigir que obremos de tal modo que la vida futura sea análoga, en valores y sentimientos, a la actual. Se hace así urgente en nuestro tiempo revitalizar la responsabilidad ética para que la humanidad siga manteniendo aquellos valores, sentimientos y perspectivas que reclaman el cumplimiento de un imperativo que remita “a un *futuro* real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad.”²⁹⁹ La motivación fundamental de este mandato está en que el organismo busca su propia realización, explorándose y evaluándose constantemente.

En síntesis vivir la experiencia cumple con un mandato inscrito en el organismo que, al llevarnos a valorar nuestra mismidad, nos permite asumir un horizonte de responsabilidad en nuestra existencia compartida con un mundo marcado por las interacciones comunicativas, sin las cuales nuestra identidad personal no estaría configurada.

6.4.5.- Evaluación interna.

La evaluación interna es una de las características del proceso de convertirse en persona. A partir de ella, se hace posible un mecanismo por el que se establece una relación intrínseca a sí mismo, que permite sentir que el foco de evaluación está en su propia subjetividad. Se reconoce así que en sí mismo reside la facultad de elegir, y que la única pregunta importante es: “¿Estoy viviendo de una manera que me satisface plenamente y que me expresa tal como soy?” Quizás esta sea la pregunta más importante

²⁹⁸ Maddi, S. R. *Teorías de la personalidad: Un análisis comparativo*. El Ateneo Buenos Aires. 1972, Pág. 281.

²⁹⁹ Jonas, H, *El principio responsabilidad*, Crítica, Barcelona, 1976.

que pueda plantear el individuo creativo.³⁰⁰ La respuesta supone que la persona sea capaz de reconocer que ella es la medida de su propia valoración empírica. Que de sí emana la capacidad de valorar sus experiencias, su mundo se enriquece exponencialmente, aun cuando la responsabilidad que esto conlleva lo atemorice.

Vuelve así a ser pertinente recordar la *Oración* de Pico De la Mirándola, ya citada, porque cuando la persona es capaz de evaluar su caudal constitutivo, no puede menos que sorprenderse de estar dotada de tal apertura, que puede construirse como mejor le aconseje su racionalidad y la libertad de autonomía de la que sólo ella está dotada, en la que radica su dignidad.

Esa evaluación adquiere su mejor realización cuando la persona reconfigura su propia identidad desde una revisión profunda de sus ideas y creencias, integrando cambios en la narración de su experiencia e integrando en ella los elementos de una trama donde el valor de la autonomía, el respeto y la interacción comunicativa son parte de su nueva historia de vida.

Al asumir la autoevaluación el individuo ha pasado de la pasividad a la acción, porque inicia un camino de revisión de sus datos experienciales desde una mirada racional, abandonando el decurso de la influencia externa al sí mismo y de parámetros tales como el que dirán, la tradición o la opinión de terceros. Al autoevaluarse se pasa por el reconocimiento de que la propia experiencia presenta con contradicciones que no se logran siempre explicar. Que no es algo homogéneo e infalible, sino muy por el contrario, constructos que se deben ajustar desde la fragmentariedad de las propias interrelaciones comunicativas que transforman y hacen escribir capítulos nuevos de la historia cada vida.

Autoevaluarme lleva autorealizarme desde una perspectiva flexible, que interpela de manera tal que no permite cerrarse a reconocer lo evidente: el cambio y el fluir de experiencias que forman parte esencial de la identidad personal y del sí mismo que cada ser humano pretende fraguar a través de su biografía. Es decir, la autoevaluación nos hace conscientes de que no podemos considerarnos como un compartimento estanco. Y esto porque somos un proceso, un camino de incontables posibilidades de realización y construcción por las que se va configurando la identidad personal y social.

6.4.6.- Deseo de ser un proceso.

³⁰⁰ Rogers, Op. Cit. Pág. 124

Las personas que se plantean ser ellas mismas, son personas que se entienden a sí mismas como un proceso, se perciben como inacabadas y por eso se abren a la experiencia de vivir con autonomía e independencia de criterio. Por eso Rogers dice que estas personas están “satisfechos de convertirse en un proceso más que en un producto”³⁰¹. Esta condición de sentirse y percibirse como mediación, es la que construye al individuo autónomo y libre en realidad siempre abierta al futuro, a las circunstancias con las que indefectiblemente se va encontrando en su vida cotidiana.

En ese convertirse y aceptarse como proceso se va constituyendo una identidad narrativa que se fortalece con los acontecimientos y que reescribe cada día la trama de su propia biografía. Conocedor de que en cualquier momento la narración puede ser enriquecida con las vivencias del momento, el individuo acepta sin tensión la condición de proceso de su vida y la vive sin tensiones. Rogers reitera que cuando la persona se asume como proceso, eso la hace capaz de sentirse

“...en transformación, no como entidad fija y estática; (sino) como un río que fluye, no un bloque de materia sólida; una constelación de posibilidades en permanente cambio, no un conjunto definitivo de rasgos o características.”³⁰²

El ser realidad procesual supone que la persona pasa de la rigidez al fluir, cubriendo etapas sucesivas en la maduración de su identidad. Rogers, recurriendo a su propia experiencia como consejero, escalonó en siete fases o etapas ese proceso. Cada una de las cuales constituye un ir creciendo en el autoconocimiento, en la apropiación y maduración del sí mismo como actor central de la propia experiencia. Cada una de ellas es un escalón en el proceso de llegar a ser personas con identidad propia. En su ordenación se evidencia la necesidad que tiene el individuo de alcanzar una comprensión cabal de su *sí mismo*, de los procesos que constituyen su experiencia vivida con plena capacidad de asumirla como propia y transmitirla responsablemente, no mediado por prejuicios y percepciones del pasado que la desdibujen.

Es importante destacar en este punto que si bien el *sí mismo* es un constructo diacrónico, el individuo lo percibe más como sincrónico, a partir de cómo lo impactan determinadas experiencias. Es aquí donde el percibirse como proceso ayuda a retomar la visión de conjunto que implica el *sí mismo* de Ricoeur y que también es parte fundamental de la propuesta de ser persona que formula Rogers.

³⁰¹ Rogers. Pág. 126.

³⁰² Rogers, Pág. 126

Desde los puntos de vista de estos dos autores, ser persona pasa ineludiblemente por asumirse como proceso, con identidad “narrativa”, por tanto como seres inacabados, en construcción continua y constante. Somos el pasado y el presente construyendo nuestro futuro bajo el influjo de la experiencia mediada por las interrelaciones comunicativas. Por tanto, la identidad personal supone asumir como una unidad propia la diacronía de la propia biografía. Ella es integración de valores, sentimientos, y anhelos de alcanzar la excelencia o por lo menos el ideal de vida buena, planteado por Aristóteles.

6.5.- El proceso y la interacción educativa.

Las sugerencias de Rogers proyectan unidad sobre la diversidad de los capítulos que constituyen el fondo mismo y el propósito de nuestra tesis que puede recapitularse en la convicción según la cual la identidad personal es indisoluble de un proceso narrativo en el que el antes, el ahora y el porvenir se compendian en unidad. Pero tal propósito no es alcanzable sin la interacción educativa, entendida como invitación ilustrada según la cual cada uno debe actuar por cuenta propia. No por referencia u obediencia a la ley sino por fidelidad a su propio proyecto personal. Por tanto, la educación se empeñará en no reducirse a preceptiva puritana que se remite al “haz esto, no hagas lo otro”, sino a convicción dirigida a la inteligencia para que ésta motive a la voluntad en el empeño de cada cual para ser cada vez más dueño de sí y de sus propios destinos biográficos.

En esta visión ilustrada de la interacción educativa, juega un papel fundamental la actitud y ejemplaridad del maestro, de los maestros y educadores. Si volvemos a Aristóteles y su concepto de virtud, la “virtud o excelencia” del maestro es la ejemplaridad. Por ella su acción se convierte en proposición y demostración práctica de valores que irán fraguando la trama biográfica del educando. Esto supone que la identidad queda, en gran medida, pendiente de la ejemplaridad del educador. Lo que viene a coincidir con la que insistencia de Ricoeur, que hemos evocado en otro capítulo anterior, según la cual la identidad personal se manifiesta por la obra y no por la palabra: somos lo que hacemos, y en la medida que lo hacemos, no por lo que decimos o por nuestras intenciones.

En este sentido, la identidad personal queda asociada al respeto, que en un capítulo anterior veíamos con Kant; al reconocimiento de los demás, que evocamos con Hegel. Por ellos discurre la

identidad de las personas como el fermento que vertebra la trama narrativa de sus vidas. Lo que viene a confirmar en este último capítulo la convicción según la cual:

“Poco a poco el sí mismo se convierte simplemente en la conciencia subjetiva y reflexiva de la vivencia. El sí mismo se percibe cada vez menos como un objeto y, en cambio, se lo siente con mayor frecuencia como un proceso que inspira confianza.”³⁰³

Esta nueva forma de asumirse a sí mismo desde la subjetividad, es parte del proceso de autonomía, sobre la que seguirá creciendo la experiencia y el gusto por vivirla con la mayor autenticidad posible, desde la confianza que la misma genera. Ese apoderamiento de su propia identidad con libertad, lleva a un proceso de maduración que necesariamente redundará en beneficio de una mejor interacción comunicativa, como parte del proceso de comunicarles a otros la vivencia de la propia experiencia. Lo que adquiere singular importancia si, como hemos ido exponiendo, la identidad no es dissociable de la biografía entendida narrativamente, esto es, como proceso en el que se integran experiencia y vivencias que pertenecen a nuestro pasado, por las que configuran las preocupaciones del presente y, con no menor peso, por las que nos proponemos como horizonte al que orientamos nuestras preocupaciones en la actualidad.

Lo que acabamos de decir, supone que la identidad personal se construye como narración de una biografía matizada por el tiempo y las interrelaciones personales que nos circundan y que permiten que desarrollemos interacciones comunicativas basadas en valores compartidos. Este caudal axiológico que manifestamos a través de nuestros actos constituye nuestro mundo moral que, si recordamos a Hegel, se va constituyendo desde las instituciones en las que, de la familia al estado, son el suelo nutricio sin el cual no sería factible configurar identidad personal alguna. Lo que traer a primer plano el papel de la interacción educativa.

Cada persona pues, es una historia construida desde especificaciones únicas y con matices irrepetibles, por las diversas experiencias que constituyen la forja de su identidad personal. De ahí que hablar de una identidad homogénea no sería más que un intento de fosilizar a la persona. Por eso la educación debe estar abierta a la construcción de identidades que, alimentándose de las experiencias particulares, confluyan en una interrelación dialógica abierta, basada en posturas y reflexiones

³⁰³ Rogers Op. Cit. Pág. 156

argumentadas, no en dogmas e imposiciones autoritarias y destructoras de la esencia de la persona, que radica en la responsabilidad ante su propia tarea de personalización.

Recurriendo aquí, para finalizar, a convicciones próximas a la fenomenología, todos tenemos evidencias de que la tarea y las experiencias educativas forman parte de la historia personal de cada cual, con influencia en sus rasgos identitarios, no sólo subjetivos y ético/sociales, sino incluso biológicos, con gran repercusión en la que hemos llamado, en un capítulo anterior, “identidad de representación”. La percepción de nuestra propia presencia social, de nuestro modo de comportarnos como seres corpóreos y con exigencias derivadas de nuestra condición de seres con vida y organismo propio, dependen en gran medida de la educación que hemos ido recibiendo, desde la infancia a los primeros años de juventud.

En tal convicción radica la importancia de la preocupación pedagógica por las dimensiones corporales, con frecuencia poco atendidas, como son los gestos, el aseo personal, las modalidades del lenguaje, las formas de tratar a los demás, el cuidado y usos de nuestro propio cuerpo. Es todo un complejo de manifestaciones, en gran medida relacionadas con nuestras propias facultades orgánicas, que la interacción educativa no podrá pasar por alto puesto que guardan estrecha dependencia de los aspectos psicológicos y éticos de la identidad. Lo que, con sagacidad y amplitud de miras, ha sabido traer a primer plano la sagacidad analítica de Merleau Ponty, de modo específico en su *Fenomenología de la percepción*³⁰⁴.

³⁰⁴ Merleau-Ponty, M., *La fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975.

CONCLUSIONES Y PROPUESTAS.

Al iniciar nuestra tesis nos propusimos como objetivo de la misma indagar y aclarar la convicción de que los seres humanos, aun cuando tiene la misma identidad natural e igual dotación de libertad y racionalidad, constituyen de manera particular su identificación personal subjetiva, mediante diversas formas de interacciones que confluyen en su singular diacronía, en la que impacta de manera fundamental la interacción educativa.

Esta convicción planteada como objetivo general nos llevó a adelantar la hipótesis de que la personalidad, en todas sus fases, es un proceso progresivo de apertura y supeditado a las eventualidades de sus experiencias continuas, marcadas principalmente por la acción educativa.

Visto los objetivos y especie de hipótesis planteados, concebimos como objetivos metodológicos el análisis, documentación y argumentación que nos llevara a fundamentar el objetivo antes mencionado, siempre siguiendo el curso de la antropología filosófica, sus teorías y autores más relevantes, haciendo énfasis en las puntualizaciones de Immanuel Kant, en la que encontramos fundamento para nuestra revisión analítica y para la interpretación de nuestros objetivos a la luz de sus postulados, especialmente el de tomar la persona como fin y nunca como medio. Asimismo, mantuvimos nuestra investigación delimitada al ámbito de la interpretación de asuntos y autores cuya producción ha aportado a la configuración de la identidad personal. Aclaremos que somos conocedores de que existen multiplicidad de enfoques y teorías filosóficas, psicologías y demás, desde la cual se podía abordar este problema, pero nos pareció pertinente a nuestro interés filosófico la que aquí seguimos.

Finalmente elegimos como objetivos operativos de la tesis

1. Investigar la dimensión y aplicación práctica de algunas filosofías a la comprensión del problema de la identidad
2. Deducir conclusiones pedagógicas de que se puedan aplicar a nuestro contexto educativo actual.

En el transcurso de esta tesis y al trasluz de las antropologías filosóficas analizadas hemos podido comprobar que efectivamente los seres humanos son seres dotados de identidad tanto biológica como personal, esta última fraguada mediante las interacciones sociales marcadas por la comunicabilidad, elemento esencial e ineludible de la condición humana. Si bien es cierto que ante la dotación biológica el individuo está casi indefenso y a merced de los aportes genéticos de sus antecesores y el azar, frente a la herencia social se puede situar de manera autónoma y con capacidad de decidir cómo asumirla,

cambiarla y hasta reescribirla desde su propia perspectiva histórica, creando su propia trama de vida y dando narratividad a la misma. Porque como ya hemos dicho, la persona es el conjunto de sus vivencias y experiencia acumuladas a lo largo de la vida, y está condicionada por su propia constitución para buscar y encontrarse con los demás y con el mundo, faena en la que se va manifestando a sí mismo, es decir, entendiendo su identidad. Este ámbito de encuentro determina la interacción educativa, de la cual concluimos que:

- Todo proceso de construcción de identidad o identidades debe tomar en cuenta que los signos identitarios son construcciones fundamentadas en las vivencias y experiencias de cada persona porque son parte de su propio caudal biográfico y por lo tanto constituyen su sustrato máspreciado. Esto nos lleva a valorar la persona en su dimensión de fin en sí mismo y nos encamina a proponer enfoques educativos que respetando las convenciones académicas mínimas, vayan más allá y coadyuven en la construcción de personas autónomas, libres y responsables.

- Es esencial reconocer que cada persona vive en su propio mundo, donde construye su propia historia, la cual tiene sentido y significado para él, porque es quien ha vivido las escenas que han estructurado su propia situación, su sí mismo. Este significado solo es explicable desde lo que plantea la narratividad, ya que es a partir del acto narrativo que podemos rescatar lo que de nuestra identidad hemos perdido dándole dimensión comunicativa y dialógica, a través de interacciones intersubjetivas que armonizan el ser de las personas mediante sus biografías.

- La interacción educativa, como esencialmente comunicativa debe estar destinada a la promoción de valores morales comunes y a la práctica de la convivencia, toda vez que sin esto no es posible privilegiar el lenguaje argumentado y el discurso lógicamente construido, condición primaria para que se aúnen esfuerzos en el logro de objetivos comunes.

- En la medida en que los seres humanos tengamos un proyecto axiológico común, tendremos una convivencia más armónica entre nosotros mismos y con el medio ambiente físico. No es posible convivir en armonía entre los seres humanos sin compartir valores, en especial los que tiene que ver con pervivencia misma del *Ánthropos*.

- Educar en la tolerancia y el respeto a las diferencias, entendiendo que la propia identidad personal está constituida por lo uno y lo múltiple, El Ipse y el Idem de Ricoeur. La singularidad de nuestra

experiencia no debe llevarnos a desconfiar y adversar lo que no me es similar. Algo fundamental está presente en todos los autores vistos es la comprensión del ser humano como unitario en lo diverso.

- La identidad personal está inseparablemente ligada al ejercicio ético, la dimensión política y, interacción comunicativa educativa porque no hay verdadera identidad humana sin educación. Porque en nuestro análisis hemos podido ver que un bien entendido proyecto educativo individual, no es realizable sin su afiliación a los entornos de la vida pública, ciudadana, como planteara Aristóteles y que reivindicamos con fuerza en nuestros tiempos.

- En el enfoque de Rogers para convertirse en persona, con su énfasis en la relación que se da entre facilitador y alumno, entre dos experiencias que al encontrarse se enriquecen y se descubren poseedoras de causas comunes, vivencias compartidas y sentido de la vida confluyente, refuerza nuestra propuesta de la interacción educativa, toda vez que saca a la luz la importancia de esta interacción para construirnos.

- Es así entendemos que el proceso educativo se debe orientar a un aprendizaje significativo, que construya personas con identidad propia. Donde la facilitación esté basada en cualidades, actitudes y relaciones de implicación entre facilitador y alumno.

- También habría que desarrollar la práctica y ejercicio de hábitos personales y escolares encaminados a la educación práctica en el respeto a sí mismo y hacia su propia intencionalidad biográfica. La primera responsabilidad no es ante la norma o la ley sino ante la obligación de cual encaminada a forjar su propia identidad.

No queremos dejar de resaltar nuestra conclusión, a saber: que identidad personal y el respeto, tributan no solo a la persona individual que la vive, sino también todos los seres humanos ya que cada acto que se realiza compromete a la humanidad completa. Y quizás la expresión más palpable de este compromiso y su acción directa en la humanidad está en el proceso de interacción educativa, donde el trato a cada ser humano produce efectos que afirmación o negación de la identidad personal y de la dignidad propia de cada persona y que no admite negociación, porque es única, singular y no intercambiable. Es en el proceso educativo donde se sientan las bases de la socialización de los valores fundamentales de la vida social, pero más aún, es en ese mecanismo de interrelación donde los individuos aprenden a ser personas, a convivir con las diferencias y a apostar a la comunicación como fin de la interrelación personal, mientras desarrollan su identidad personal insustituible.

Mediante la interacción educativa los individuos aprenden el arte de negociar el significado de sus acciones e incorporan a su conducta la visión ética que los llevará a construir sus propios referentes identitarios, convirtiéndose en personas que se responsabilizan de sí mismas y de sus propias acciones.

Al terminar estas conclusiones queremos dejar abierta varias líneas de investigación y en especial la que constituye los anexos de esta tesis, la de conocer lo que piensan los actores del proceso educativo formal de República Dominicana sobre la Identidad Personal, visto que sin ese conocimiento, no podemos hablar de programas, proyectos y enseñanza que tribute a la formación de personas que piensen por cuenta propia, valorando su experiencia, para construir una identidad narrativa que pueda ser transmitida mediante una interacción comunicativa que promueva los valores del respeto, el reconocimiento y la responsabilidad, en un mundo cada vez más complejo.

BIBLIOGRAFÍA.

Alarcos, E. *Gramática estructural*, Gredos, Madrid, 1972.

Apel y otros. *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.

Arendt, H. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Editorial Gredos, Madrid, 1985.

Aristóteles, *Metafísica*. Gredos, Madrid, 1970.

Aristóteles, *Política*. Gredos, Madrid, 1988.

Atlan, H. *Entre el cristal y el humo*, Debate, Madrid. 1990.

Atlan, H. *La science est-elle inhumaine? Essai sur la libre nécessité*, Bayard, Paris, 2002.

Benveniste. *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, 1971.

Berger, P. y Luckmann, Th. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 1989 (9ª reimp.).

Bergson. *La memoria, la Historia, el Olvido*, Trotta, Madrid, 2002

Bettelheim, B. *El corazón bien informado. La autonomía en la sociedad de masas*. FCE, México, 1973.

Bittner, R. *Mandato moral o autonomía*. Alfa, Barcelona, 1989.

Bloch, E. *Entre mundos de la historia de la filosofía*. Taurus, Madrid, 1984.

Brunner, J. *La educación puerta de la cultura*. Visor, Madrid, 1997.

Brunner, J. *Realidad mental y mundos posibles*. Gedisa, Barcelona, 1988.

Campbell, J. *The Masks of God*. Souvenir Press, New York, 1974.

Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., México, 1979. 3 vols.

Chomsky, N. *El lenguaje y el entendimiento*, Seix Barral, Barcelona 1971.

Chomsky, N. *La lingüística cartesiana*, Gredos, Madrid 1972.

Cole y Scriber. *Culture and conjuntion*, Wcley, N.Y., 1974.

Cooley. *Human Nature and the social order*. Scribner's, New York, 1902.

Crusafont, M., Meléndez y Aguirre, E., *La Evolución*. BAC, Madrid, 1976.

Damasio, A. *El error de Descartes*. Crítica, Barcelona, 2001.

Damasio, A. *En busca de Espinoza*. Crítica, Barcelona, 2005.

Descartes, R. *Oeuvres et Lettres*. Gallimard, Paris, 1953.

Descartes, R. *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 2003 (Ed. J. Manuel Navarro).

Durkheim, E. *Educación como socialización*, Sígueme, Salamanca, 1976.

Dutt, C. *En conversaciones con Hans George Gadamer*. Tecnos, Madrid, 1993.

E. Mounier, *Obras Completas, vols. I y III*, Sígueme, Salamanca, 1992 y 1990.

Erikson, E.H. *Ética y Psicoanálisis*. Hormém, Buenos Aires 1967.

Erikson, E.H. *Identidad juventud, y crisis*. Paidós, Buenos Aires, 1977.

Erikson, E.H. *Sociedad y adolescencia*. Siglo XXI, México, 1972.

Erikson, E.H., *Infancia y Sociedad*. Hormé, Buenos Aires, 1973.

Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.

Foucault, M. *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 1970.

Foucault, M. *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1978.

Fromm, E. *El miedo a la libertad*. Paidós, Buenos Aires, 1964.

Gadner, H. *Estructuras de la mente*. FCE, México, 1992.

Gadner, H. *La nueva ciencia de la mente*. Paidós, Barcelona, 1988.

Giddens, A. *Hábermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.

Gilson, E. *El Tomismo*. Eunsa, Pamplona, 1978.

Gutiérrez Castañeda, G. *Sujetos democráticos e imaginarios sociales*. En R. Lanz et al (coord.) ¿Fin del sujeto?: Universidad de los Andes, Universidad Central de Venezuela, Mérida, 1996.

Hábermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.

Hábermas, J. *Conocimiento e interés*, Taurús, Madrid, 1982.

Hábermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurús, Madrid, 1981.

Hábermas, J. *Pensamiento postmetafísico*, Taurús, Madrid, 1990.

Hábermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.

Hábermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Taurús, Madrid, 1987.

Hamann, J.G. *Schriften zur Sprache*. Suhrkamp, Frankfurt, 1967.

Hegel. *Ciencia de la lógica*. Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968.

Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid, 1997.

Hegel. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

Hegel. *Sobre las diferentes maneras de tratar el Derecho Natural*. Aguilar, Madrid, 1979.

Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. FCE, México, 1967.

Heidegger, M. “*Carta sobre el Humanismo*”. En *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1998.

Herder, J. *Ensayo sobre el origen del lenguaje*. En *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982.

Hjelmslev, L.T. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Gredos, Madrid 1971.

Humboldt. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*. Ánthropos, Barcelona, 1990.

Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica, Barcelona, 1990.

Husserl, E. *La Crisis de las Ciencias europeas y la Filosofía trascendental*. Crítica, Barcelona, 1990.

Jacob, F. *La logique du vivant*. Gallimar, Paris, 1970.

- Jaeger, Werner. *Aristóteles, bases para el desarrollo de su desarrollo intelectual*, FCE, México/Madrid, 1983.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE, México, 1971.
- Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Alianza, Madrid, 1991.
- Kant, Immanuel. *Antropología*. Alianza, Madrid, 2004.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón práctica*. Sígueme, Salamanca, 1999
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón pura*. Sígueme, Salamanca, 1994.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa, Madrid, 1980.
- Kant, Immanuel. *Sobre el saber filosófico*. Adán, Madrid, 1943.
- Kelly, G. A. *The Psychology of personal constructs*. W.W. Norton, New York, 1955.
- Laín Entralgo, P. *Cuerpo y Alma*. Madrid 1991.
- Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*. Plon, Paris 1958.
- Lévi-Strauss. *La pensée sauvage*. Plon, Paris 1962.
- Lévi-Strauss. *Les Structures elementaires , la parenté*. Mouton, Paris, 1971 (2ª).
- Lévinas, E. “*Moi et totalité*”. En *Revue de Métaphysique et de morale*, 50, 1954.
- Lévinas, E. *Humanismo del otro hombre*. Caparrós, Madrid, 1998.
- Lévinas, E. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, Madrid, 1996.
- Lévinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 1977.
- Lorenz, K. *La ciencia natural del hombre*. Tusquets, Barcelona, 1993.
- Lorenz, K., *La ciencia natural del Hombre. "Manuscrito de Rusia"*. Tusquest, Barcelona, 1993.
- Liotard, F. *La condición postmoderna*. Edit. Crítica, Barcelona, 1990.
- Maceiras, M. *La experiencia como argumento*. Síntesis, Madrid, 2006.
- Maceiras, M. *Metamorfosis del Lenguaje*. Síntesis, Madrid, 2002.

- Maceiras, M. *"La identidad, proyecto abierto"* En *Identidad y Proyecto de Nación*, Fundación Global Democracia y Desarrollo, Santo Domingo, 2004, pp. 103-148.
- Maceiras, M. *Identidad y Responsabilidad*. Universidad Complutense de Madrid, 1994.
- Maceiras, M. *Notas del curso sobre Lenguaje e Identidad*. Ponce, curso 2001-2002.
- Maceiras, M. *Para comprender la filosofía como reflexión*. EVD, 1994.
- Maddi, S. R. *Teorías de la personalidad: Un análisis comparativo*. El Ateneo, Buenos Aires, 1972.
- Madison, G.B. *The hermeneutics of postmodernity*. Indiana University Press, 1990.
- Maturana, H. *El sentido de lo humano*. Dolmen Ed., Santiago de Chile, 1996 (8ª). 1ª ed. 1991.
- Maturana, H. y F. Varela, G. *El árbol del conocimiento*, Ed. Universitarias, Santiago de Chile, 1984
- Mead, G. Espiritu, *Persona y Sociedad*. Paidós, Barcelona, 1982.
- Mead, G. *Mind, self and society*. University of Chicago Press, 1934.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona, 1995.
- Minsky, M. *¿Serán los robots quienes hereden la Tierra?* En *Investigación y Ciencia*, Diciembre 1994.
- Monod, J. *El Azar y la Necesidad, ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barral Editores, Barcelona, 1972.
- Morín, E. *El Método*. Ed. Cátedra, Madrid, 1983.
- Morin, E. *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973.
- Mounier, E. *Obras Completas*. Sígueme, Salamanca, 1990-1992. 4 vols
- Navarro Cordón, J.M. y Rodríguez, R. *Heidegger o el final de la Filosofía*. Universidad Complutense, 1993.
- Neimeyer, R. A. & Stewart. *Trauma healing and the narrative emplotment of loss. Families in Society*. En the *Journal of Contemporary Human Services*. 77, 360-375, 1996.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Alianza, Madrid, 1979.
- Ortega y Gasset, J. *Meditaciones del Quijote*. Alianza, Madrid, 1981.

- Ortega y Gasset, J. *Obras Completas*. (Versión electrónica). Madrid, Alianza, Editorial, Revista de Occidente.
- Parfait, D. *Reason and Persons*. Oxford University Press, 1986.
- Piaget, J. *Biologie et connaissance*. Gallimard, Paris 1967.
- Piaget, J. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Crítica, Madrid, 1985.
- Piaget, J. *Epistémología génétique*. PUF, Paris, 1970.
- Piaget, J. *Introduction à l'épistémologie génétique*. P.U.F., Paris. 3 vols. 1950.
- Piaget, J. *La psychologie de l'intelligence*. Colin, Paris 1974.
- Pinillos, J.L. *Principios de Psicología*. Alianza, Madrid, 1975.
- Pinker, C. *El instinto del lenguaje. Cómo crea el lenguaje la mente*. Alianza, Madrid, 1995.
- Platón. *Apología de Sócrates*. Gredos, Madrid, 1981.
- Platón. *Protágoras*. Gredos, Madrid, 1981.
- Platón. *República*. Gredos, Madrid, 1988.
- Plessner, H. *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Trotta, Madrid, 2003.
- Prigogine, I. y Stengers, I. *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*. Gallimard, Paris, 1979.
- Raichle, M. *Representación visual de las operaciones mentales*. En *Investigación y Ciencia*, pp. 22-28, Junio 1994.
- Ricoeur, P. *Histoire et vérité*. Seuil, Paris, 1955.
- Ricoeur, P. *De l'interprétation*. Du Seuil, Paris, 1965.
- Ricoeur, P. *Historia y Verdad*. Ed. Encuentro, Madrid, 1990.
- Ricoeur, P. *La metáfora viva*. Cristiandad, Madrid, 1980.
- Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, México, 1996.
- Ricoeur, P. *Tiempo y Narración*. Siglo XXI, México, 1996.

- Rogers, C. *El Proceso de Convertirse en Persona*. Paidós, Barcelona, 1981.
- Rodríguez, R. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Cincel, Madrid, 1987.
- Rood, L. *Identity dissonance in trauma and loss*. En Paper presented at the XII International Congress on Personal Construct Psychology, Seattle, Julio 1997.
- Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1989.
- San Agustín. *Confesiones*. Ap. de la Prensa, Madrid, 1951.
- Sartre, J. P. *L'etic et le néant*. Gallimard, París, 1943.
- Scheler, M. *Ética*. Ed. Caparrós, Madrid, 2001.
- Schelling. *Sistema del Idealismo trascendental*. Anthropos, Barcelona, 1988.
- Seigel, D. J. *Memory, trauma and psychotherapy: A cognitive view*. En Journal of Psychotherapy Practice and Research, 4, pags. 93-122, 1995.
- Séneca. *Cartas a Lucilio*. En Obras, Aguilar, Madrid, 1966.
- Sewell, K. *Constructional risk factors for a post-traumatic stress response following a mass murder*. En Journal Construct Psychology, 134, pags. 1-112, 1996.
- Skinner, B.F. *Verbal behavior*. Appleton, New York, 1957.
- Stemberg, R.J. *La Inteligencia humana*. 4 vols., Paidós, Barcelona, 2007.
- Taylor, C. *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.
- Taylor, C. *Fuentes del Yo*. Paidós, Barcelona, 1989.
- Tourain, A. *Crítica de la modernidad*. Temas de Hoy, Madrid, 1993.
- Troubetzkoy y Jakobson. *Principes de Phonologie*. Ed. C. Klincksieck, Paris 1949.
- Uexküll, J. *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945.
- Unamuno, M. *Cómo se hace una novela*. Alianza, Madrid, 1988.
- Unamuno, M. *El sentimiento trágico de la vida*. Espasa, Madrid, 1980.
- Watson, J.B. *El Conductismo*. Paidós, Buenos Aires, 1947.

Weber, Max. *Economía y Sociedad*. F.C.E., México, 1983.

Wertsche, S. W. *Vygotsky y la formación social de la mente*. Paidós, Barcelona, 1988.

Whorf, B. *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barral Ed., Barcelona, 1971.

William, R. *Hegel's Ethics of Recognition*. Univ. California Press, 1997.

Zubiri, X. *El hombre y Dios*. (4ª) Alianza, Madrid 1988.

Zubiri, X. *Sobre el Hombre*. Alianza, Madrid, 1986.

ANEXO

Fruto de la presente tesis doctoral he iniciado un proceso de investigación en base al tema de Identidad Personal y su relación con la Interacción Educativa con diversos actores del Sistema de Educación de la República Dominicana. Este estudio, que se puede considerar con propiedad un sondeo, está en sus etapas iniciales pero he logrado aplicar un instrumento a un número significativo de actores del Sistema de Educación (Técnicos nacionales y regionales, directores de centros educativos y estudiantes universitarios de la carrera de educación, las encuestas aplicadas a maestros no han sido procesadas al momento de presentar la tesis) Buscamos entrevistar a 300 actores ponderando sus diversas funciones. Hasta ahora hemos computado 231 encuestas, la mayor parte de ellas de Directores de Centros Escolares (Ver Cuadro #1).

De los datos arrojados hasta el momento, entendiendo que este estudio está en su etapa inicial y que los datos sistematizados no representan siquiera el 50% de la totalidad, y que los docentes todavía no han sido integrados, se destaca la perspectiva casi absoluta en términos mayoritarios de que la identidad personal es la “capacidad para decidir y actuar por cuenta propia”, representando mayorías del orden del 78.1%, 94.4%, 80.5%, 65.1% y 90.9% (Ver Tabla #1), siendo los estudiantes de educación el total menor, comprensible por su situación personal de dependencia en cuanto jóvenes becados, dependientes de sus familias, en cambio los Técnicos nacionales y regionales registran los totales superiores debido a su alta posición de poder en la estructura educacional dominicana. Omito cualquier comentario sobre los docentes porque sólo se integraron 3 entrevistas al cálculo.

Existen mayorías, más precarias que la anterior, sobre la cuestión de que la identidad es adquirida y no una cuestión innata. (Ver Tabla #2) y al relacionarla con factores externos, en función de que se considera adquirida, las mayorías desaparecen y hay una dispersión fuerte de escogencia de varios factores. Las experiencias recibidas en el ambiente familiar, las enseñanzas que se van adquiriendo, el empeño y el esfuerzo personal, las experiencias en el medio y el ambiente escolar, el trato de maestros y profesores, y las amistades personales y de grupo, son las opciones que distribuyen de manera dispersa la selección de los entrevistados, llamando la atención que el trato de maestros y profesores lo consideran insignificante. (Ver tabla #3).

Sobre las cuestiones relacionadas con imponer las propias opiniones o aceptar las de los otros, prevalecen las primeras en cuanto señal de identidad, por lo que escogen mayoritariamente las opciones: Mantener siempre las propias actitudes y preferencias, y Argumentar las razones de por qué cambiamos

de opinión o criterios; en lugar de: Aceptar las opiniones de otros cuando nos favorecen y Prescindir de las propias opiniones por intereses personales. Las dos últimas tienen sesgos muy fuertes de intereses personales que los entrevistados desvalorizaron, (Ver tabla #4) siendo el porcentaje más alto de los estudiantes de educación y no llega al 12%. Igual ocurre cuando explícitamente se les pregunta por “el mayor valor ético de tu conducta depende de:”, (Ver tabla #5) las respuestas mayoritarias se distribuyen entre: El cumplimiento de lo que está mandado o legislado, y Lo que no perjudique a los demás, aunque me perjudique a mí. En cambio se les asigna un bajo porcentaje a respuestas como: Lo que me dicta mi conciencia, aunque perjudique a los demás, y Lo que en cada momento favorezca mis intereses.

Entre las tablas #6 hasta la #18, se recogen los valores de un proceso de ordenamiento de lo que los encuestados consideran como lo más valioso, entre un conjunto de 13 opciones. Salvo los afectos familiares que un 53% del total lo puso en primer lugar, ningún otro valor alcanza la mitad en ninguno de los puestos.

El propósito de incluir estas tablas y cuadros de este sondeo es para brindar una idea del proyecto en que me encuentro embarcada y que es el resultado de mi tesis doctoral, aplicada a la realidad del Sistema Educativo Dominicano.

Tabla #1.

Según tu opinión, qué significa "tener identidad personal"

Respuestas	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano				
	Total	Técnico Regional	Director	Maestro	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	228	18	133	3	63	11
Capacidad para decidir y actuar por cuenta propia	78.1%	94.4%	80.5%	100.0%	65.1%	90.9%
significado según tu opinión, expresada en la extensión de	11.8%		13.5%		12.7%	9.1%
Destacar intelectualmente en el ambiente académico	7.0%	5.6%	3.0%		17.5%	
Tener influencia social y política	1.3%		1.5%		1.6%	
Sin respuesta	0.9%		0.8%		1.6%	
Disponer de amplios medios económicos	0.4%				1.6%	
La expresión "identidad personal" no tiene sentido	0.4%		0.8%			

Tabla #2.

Consideras que la identidad personal

Respuestas	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano				
	Total	Técnico Regional	Director	Maestro	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	228	18	134	3	63	10
Es una competencia personal adquirida	61.0%	77.8%	57.5%	33.3%	66.7%	50.0%
En cualquiera de los dos casos, puede ser modificada?	25.0%	11.1%	28.4%	33.3%	19.0%	40.0%
Es dotación personal heredada	12.7%		14.2%	33.3%	14.3%	
No sabe/No responde	1.3%	11.1%				10.0%

Tabla #3.**La identidad personal guarda alguna relación con:**

Respuestas	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano				
		Técnico Regional	Director	Maestro	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	230	18	135	3	63	11
Las experiencias recibidas en el ambiente familiar	37.0%	33.3%	40.0%	33.3%	33.3%	27.3%
Las enseñanzas que se van adquiriendo	34.3%	27.8%	37.8%	66.7%	25.4%	45.5%
El empeño y el esfuerzo personal	19.1%	22.2%	14.8%		30.2%	9.1%
Las experiencias en el medio y el ambiente escolar	7.4%	16.7%	5.2%		9.5%	9.1%
No sabe/No responde	1.3%		1.5%			9.1%
El trato de maestros y profesores	0.4%				1.6%	
Las amistades personales y de grupo	0.4%		0.7%			

Tabla #4.**La identidad personal implica o requiere**

Respuestas	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano				
		Técnico Regional	Director	Maestro	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	228	18	133	3	63	11
Mantener siempre las propias actitudes y preferencias	47.4%	33.3%	47.4%	66.7%	54.0%	27.3%
Argumentar las razones de por qué cambiamos de opinión o criterios	40.8%	61.1%	42.9%		28.6%	63.6%
Aceptar las opiniones de otros cuando nos favorecen	6.6%	5.6%	4.5%	33.3%	11.1%	
Prescindir de las propias opiniones por intereses personales	4.4%		4.5%		4.8%	9.1%
Otro	0.4%		0.8%			
No sabe/No responde	0.4%				1.6%	

Tabla #5.

Según tu criterio, el mayor valor ético de tu conducta depende de

Respuestas	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano				
		Técnico Regional	Director	Maestro	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	228	18	133	3	63	11
El cumplimiento de lo que está mandado o legislado	42.5%	44.4%	44.4%		39.7%	45.5%
Lo que no perjudique a los demás, aunque me perjudique a mí	23.7%	22.2%	25.6%	33.3%	20.6%	18.2%
Hacer aquello que, según mi criterio, debieran hacer todos l	16.7%	16.7%	15.0%		20.6%	18.2%
Lo que me dicta mi conciencia, aunque perjudique a los demás	9.2%	5.6%	9.8%	33.3%	7.9%	9.1%
Lo que en cada momento favorezca mis intereses	5.3%		4.5%		9.5%	
Lo que me perjudique a mí y favorezca a los demás	2.2%	5.6%	0.8%	33.3%	1.6%	9.1%
99	0.4%	5.6%				

Tabla #6.

El éxito en los estudios

	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano			
		Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Tecnico Nacional
N	197	17	120	52	8
1	14.7%	5.9%	15.0%	19.2%	
2	13.7%	11.8%	13.3%	17.3%	
3	15.7%	29.4%	12.5%	19.2%	12.5%
4	10.7%	17.6%	9.2%	13.5%	
5	6.6%	5.9%	8.3%	3.8%	
6	8.1%	5.9%	7.5%	5.8%	37.5%
7	8.1%		8.3%	7.7%	25.0%
8	6.1%	11.8%	8.3%		
9	8.6%	11.8%	9.2%	5.8%	12.5%
10	5.1%		5.0%	5.8%	12.5%
11	1.5%		2.5%		
12	0.5%		0.8%		
13	0.5%			1.9%	

Tabla #7.

El éxito económico: tener y ganar dinero

		Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano			
			Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N		183	16	110	49	8
0		0.5%		0.9%		
1		1.1%		1.8%		
2		3.3%		5.5%		
3		2.2%		0.9%	6.1%	
4		5.5%	6.3%	5.5%	6.1%	
5		7.1%	18.8%	7.3%	4.1%	
6		7.1%		10.0%	2.0%	12.5%
7		7.7%	12.5%	8.2%	6.1%	
8		10.4%		12.7%	8.2%	12.5%
9		8.2%		10.9%	4.1%	12.5%
10		9.3%	6.3%	12.7%	2.0%	12.5%
11		12.6%	25.0%	9.1%	16.3%	12.5%
12		12.0%	6.3%	8.2%	22.4%	12.5%
13		13.1%	25.0%	6.4%	22.4%	25.0%

Tabla #8.

La importancia de los afectos familiares

		Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano			
			Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N		200	17	123	52	8
1		53.0%	70.6%	57.7%	32.7%	75.0%
2		24.0%	23.5%	21.1%	32.7%	12.5%
3		7.5%	5.9%	6.5%	9.6%	12.5%
4		5.5%		4.9%	9.6%	
5		2.5%		4.1%		
6		2.0%		3.3%		
7		1.5%		0.8%	3.8%	
8		1.5%			5.8%	
9		0.5%			1.9%	
10		0.5%			1.9%	
11		1.0%		0.8%	1.9%	
12		0.5%		0.8%		

Tabla #9.

La fidelidad a La palabra dada: cumplir lo prometido

	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano			
		Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	191	17	114	52	8
1	11.0%	5.9%	13.2%	9.6%	
2	22.5%	23.5%	27.2%	9.6%	37.5%
3	14.1%	23.5%	16.7%	5.8%	12.5%
4	16.8%	11.8%	16.7%	15.4%	37.5%
5	10.5%	5.9%	10.5%	13.5%	
6	7.3%	11.8%	3.5%	15.4%	
7	5.2%	5.9%	3.5%	9.6%	
8	4.7%		2.6%	9.6%	12.5%
9	3.7%	5.9%	1.8%	7.7%	
10	2.1%	5.9%	2.6%		
11	1.6%		0.9%	3.8%	
12	0.5%		0.9%		

Tabla #10.

Cumplir con las obligaciones profesionales en cada etapa de la vida

	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano			
		Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	195	17	119	51	8
1	3.6%		5.9%		
2	8.7%	5.9%	9.2%	9.8%	
3	12.3%	11.8%	17.6%	2.0%	
4	21.0%	41.2%	22.7%	9.8%	25.0%
5	14.9%	11.8%	13.4%	17.6%	25.0%
6	13.3%	11.8%	10.1%	21.6%	12.5%
7	10.8%		10.9%	13.7%	12.5%
8	4.1%	11.8%	1.7%	7.8%	
9	3.6%		3.4%	2.0%	25.0%
10	4.1%		1.7%	11.8%	
11	2.6%	5.9%	1.7%	3.9%	
12	1.0%		1.7%		

Tabla #11.

Ayudar a otros más pobres y necesitados

	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano			
		Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	195	17	118	52	8
1	4.1%		5.1%	3.8%	
2	7.7%		6.8%	9.6%	25.0%
3	12.3%	5.9%	8.5%	21.2%	25.0%
4	9.7%	11.8%	8.5%	13.5%	
5	17.4%	29.4%	14.4%	21.2%	12.5%
6	13.3%	5.9%	16.9%	9.6%	
7	10.8%	23.5%	11.9%	3.8%	12.5%
8	10.3%	5.9%	10.2%	11.5%	12.5%
9	9.7%	11.8%	11.9%	3.8%	12.5%
10	2.6%	5.9%	3.4%		
11	1.0%		1.7%		
12	1.0%		0.8%	1.9%	

Tabla #12.

Acompañar psicológica y afectivamente a otros.

	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano			
		Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	189	17	114	50	8
1	3.2%		3.5%	4.0%	
2	2.1%		3.5%		
3	4.2%		5.3%	2.0%	12.5%
4	7.4%		7.9%	6.0%	25.0%
5	6.9%	5.9%	7.0%	8.0%	
6	11.6%	35.3%	9.6%	8.0%	12.5%
7	12.2%	5.9%	14.0%	12.0%	
8	14.8%	5.9%	14.0%	18.0%	25.0%
9	15.3%	29.4%	13.2%	18.0%	
10	8.5%	11.8%	8.8%	6.0%	12.5%
11	5.8%	5.9%	7.9%	2.0%	
12	4.8%		3.5%	8.0%	12.5%
13	3.2%		1.8%	8.0%	

Tabla #13.

La amistad con personas de la misma edad y entorno

	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano			
		Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	187	17	110	52	8
1	1.6%		2.7%		
2	2.7%	5.9%	3.6%		
3	6.4%	5.9%	4.5%	11.5%	
4	5.3%		7.3%	3.8%	
5	8.0%	11.8%	7.3%	9.6%	
6	5.9%		7.3%	5.8%	
7	10.7%	29.4%	7.3%	5.8%	50.0%
8	11.2%	5.9%	11.8%	13.5%	
9	15.0%	5.9%	15.5%	17.3%	12.5%
10	18.2%	23.5%	15.5%	23.1%	12.5%
11	8.6%	5.9%	8.2%	7.7%	25.0%
12	2.7%	5.9%	2.7%	1.9%	
13	3.7%		6.4%		

Tabla #14.

La fidelidad en el amor a otra persona

	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano			
		Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	196	17	119	52	8
1	11.2%	5.9%	12.6%	9.6%	12.5%
2	9.2%	17.6%	9.2%	3.8%	25.0%
3	11.2%	5.9%	12.6%	9.6%	12.5%
4	9.7%	11.8%	6.7%	15.4%	12.5%
5	11.2%	11.8%	13.4%	3.8%	25.0%
6	14.8%	11.8%	17.6%	11.5%	
7	12.8%	17.6%	11.8%	15.4%	
8	8.7%	11.8%	9.2%	7.7%	
9	4.6%	5.9%	5.0%	3.8%	
10	2.0%			5.8%	12.5%
11	2.6%		1.7%	5.8%	
12	1.0%			3.8%	
13	1.0%			3.8%	

Tabla #15.

Las prácticas religiosas

	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano			
		Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	190	17	113	52	8
1	14.2%	11.8%	12.4%	21.2%	
2	11.6%	5.9%	12.4%	13.5%	
3	9.5%	5.9%	8.0%	13.5%	12.5%
4	2.6%	5.9%	1.8%	3.8%	
5	8.4%		9.7%	7.7%	12.5%
6	6.8%	5.9%	7.1%	7.7%	
7	6.8%		8.8%	5.8%	
8	12.6%	29.4%	11.5%	9.6%	12.5%
9	3.2%		2.7%	5.8%	
10	10.5%	23.5%	12.4%	3.8%	
11	8.9%	11.8%	8.0%	3.8%	50.0%
12	3.7%		3.5%	3.8%	12.5%
13	1.1%		1.8%		

Tabla #16.

Cumplir los deberes ciudadanos: leyes civiles como el pago de impuestos.

	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano			
		Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	194	17	118	51	8
1	3.6%		5.1%		12.5%
2	4.1%	5.9%	5.9%		
3	8.8%	11.8%	10.2%	5.9%	
4	8.2%		10.2%	5.9%	12.5%
5	6.7%		4.2%	11.8%	25.0%
6	7.2%	5.9%	5.9%	7.8%	25.0%
7	11.3%	5.9%	10.2%	17.6%	
8	12.9%	17.6%	12.7%	11.8%	12.5%
9	14.4%	23.5%	11.9%	17.6%	12.5%
10	13.4%	11.8%	14.4%	13.7%	
11	5.7%	11.8%	5.1%	5.9%	
12	1.5%		1.7%	2.0%	
13	1.5%	5.9%	1.7%		
14	0.5%		0.8%		

Tabla #17.

Los éxitos deportivos

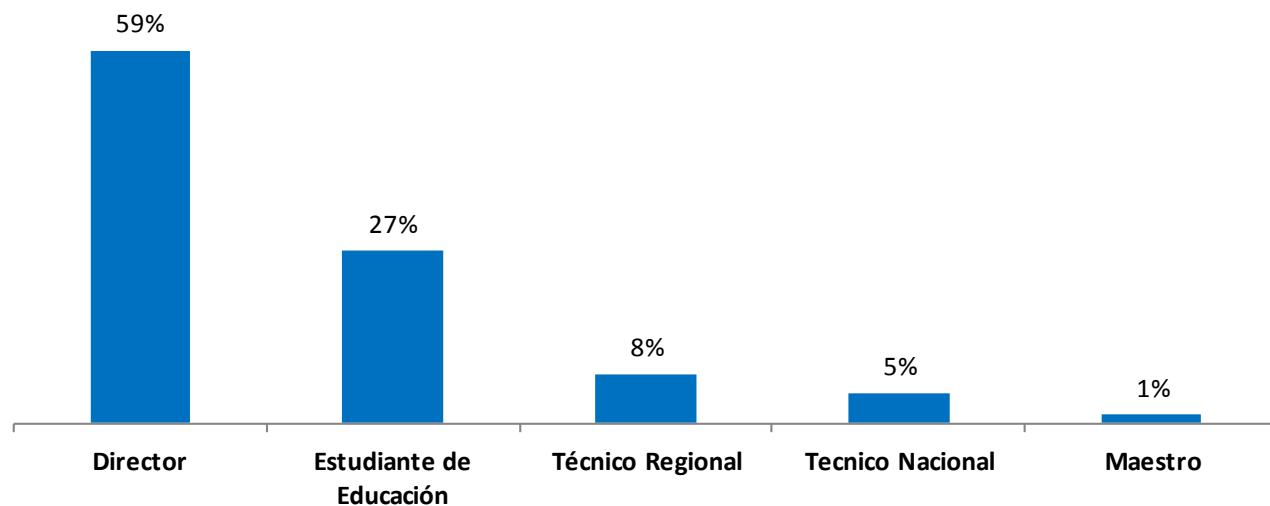
	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano			
		Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	188	17	111	52	8
1	1.1%		0.9%	1.9%	
2	1.6%		1.8%	1.9%	
4	0.5%		0.9%		
5	1.1%		0.9%	1.9%	
6	1.1%		0.9%	1.9%	
8	4.3%		5.4%	3.8%	
9	6.9%	5.9%	4.5%	11.5%	12.5%
10	13.3%	5.9%	16.2%	9.6%	12.5%
11	23.4%	29.4%	24.3%	23.1%	
12	35.1%	41.2%	34.2%	34.6%	37.5%
13	10.6%	17.6%	8.1%	9.6%	37.5%
15	0.5%		0.9%		
16	0.5%		0.9%		

Tabla #18.

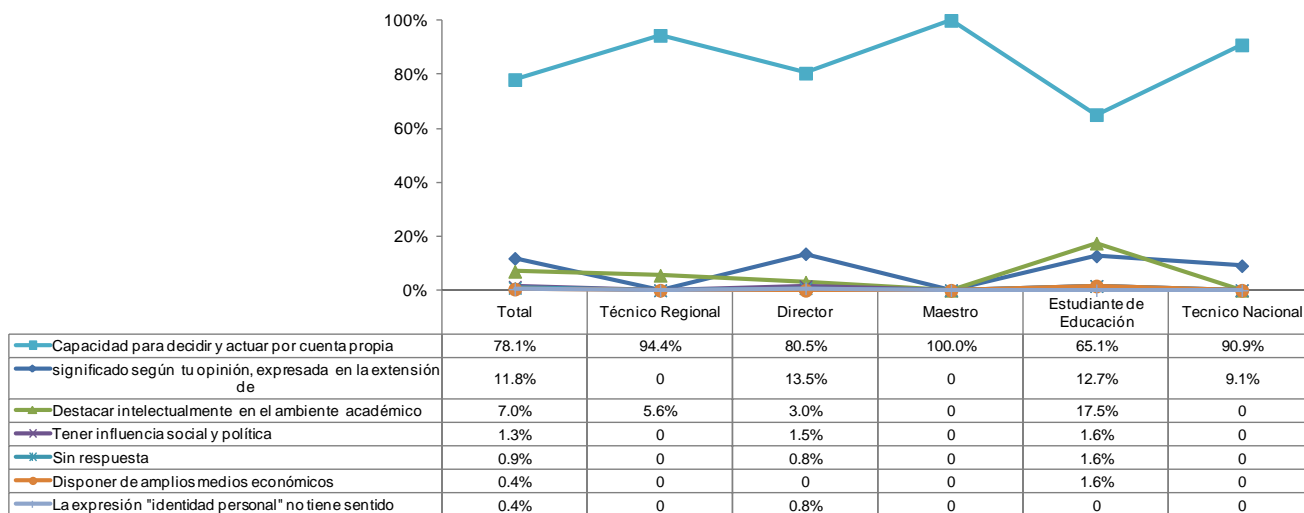
Los éxitos artísticos: música, teatro, pintura, etc.

	Total	Función que desempeña en el Sistema Educativo Dominicano			
		Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Técnico Nacional
N	183	16	107	52	8
2	0.5%			1.9%	
3	0.5%		0.9%		
4	0.5%		0.9%		
5	1.1%		1.9%		
6	1.6%			5.8%	
7	1.1%		0.9%	1.9%	
8	1.1%			1.9%	12.5%
9	5.5%		8.4%	1.9%	
10	9.8%		7.5%	15.4%	25.0%
11	18.0%	6.3%	18.7%	21.2%	12.5%
12	25.1%	43.8%	25.2%	19.2%	25.0%
13	33.3%	50.0%	32.7%	30.8%	25.0%
15	1.1%		1.9%		
16	0.5%		0.9%		

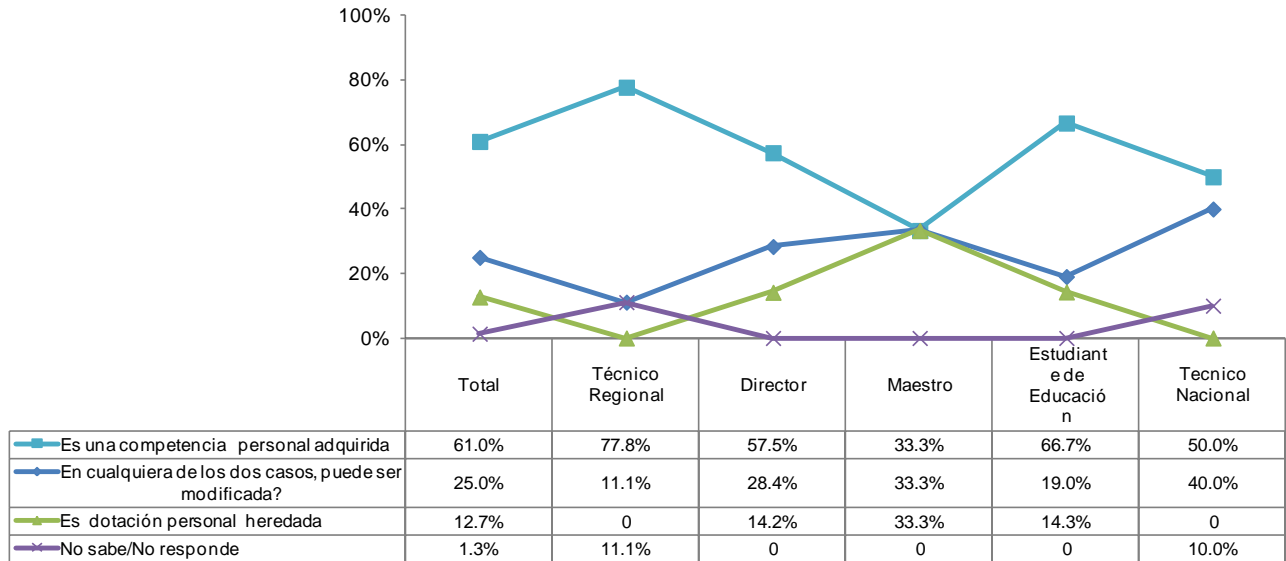
Cuadro #1. Muestra: base de 231 total entrevistados.



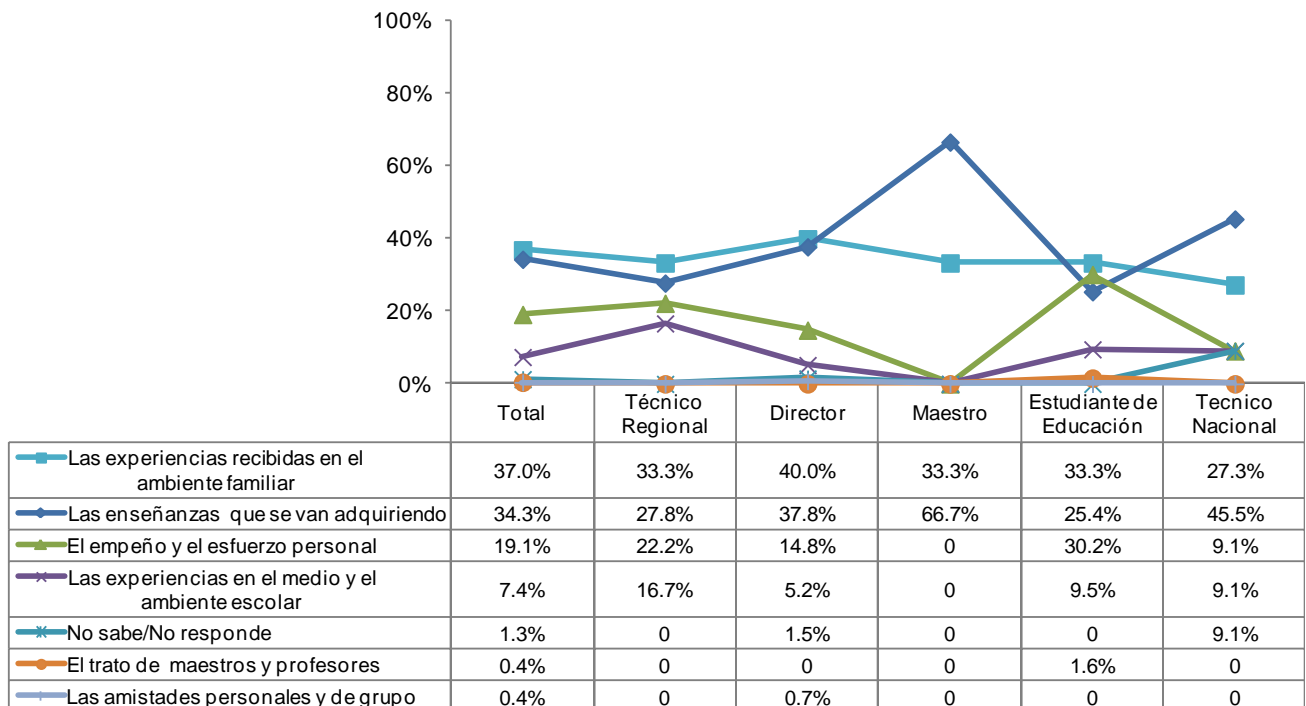
Cuadro #2. Identidad Personal.



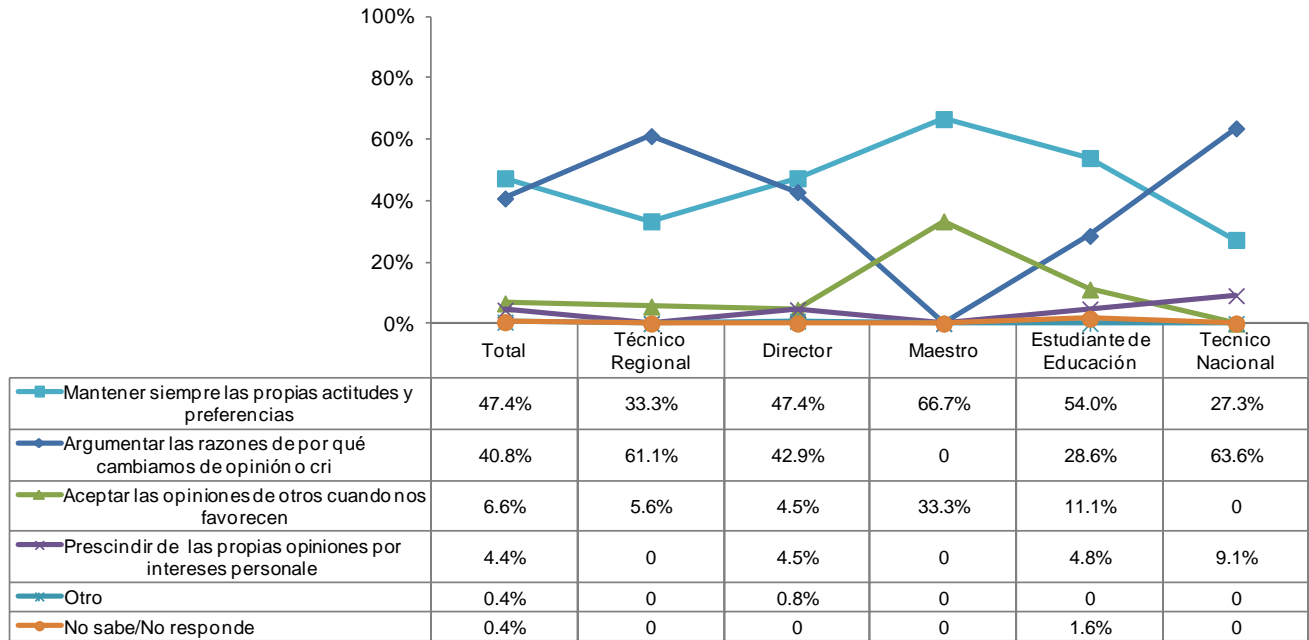
Cuadro #3. Consideras que la identidad personal es:



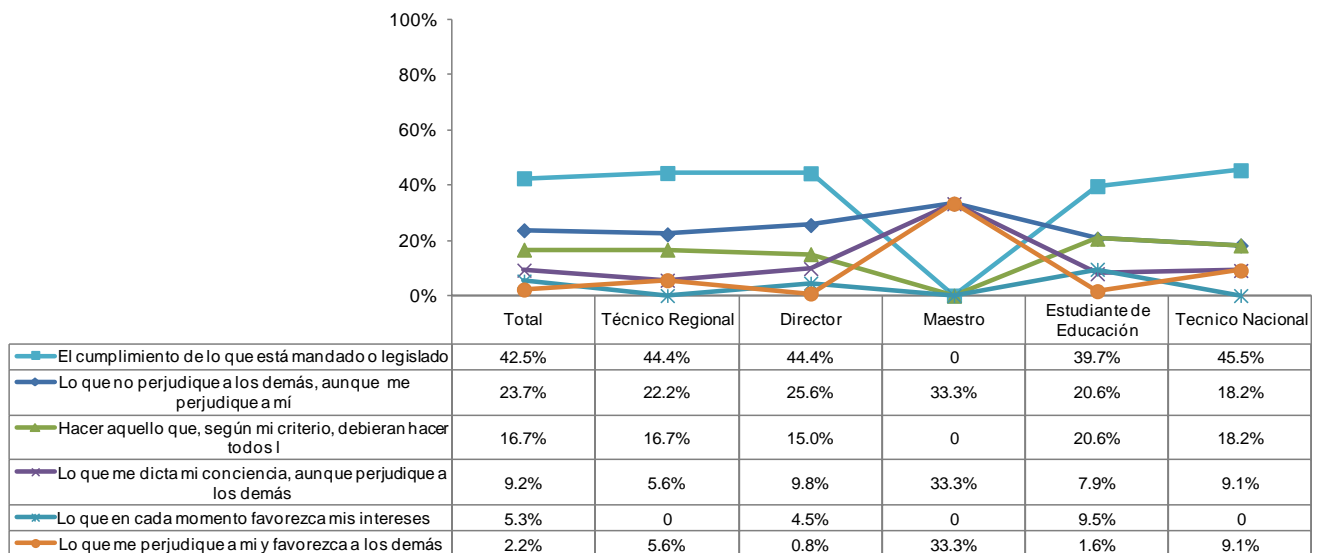
Cuadro #4. La identidad personal guarda alguna relación con:



Cuadro #5. La identidad personal implica o requiere:



Cuadro #6. El mayor valor ético de tu conducta depende de:



Cuadro #7. Nivel de importancia.

Atributos	Total	Técnico Regional	Director	Estudiante de Educación	Tecnico Nacional
La importancia de los afectos familiares	2.16	1.38	1.96	2.96	1.38
La fidelidad a La palabra dada: cumplir lo prometido	4.27	4.25	3.96	4.98	3.63
El éxito en los estudios	4.8	4.63	4.92	4.31	6.75
cumplir con las obligaciones profesionales en cada etapa de La vida	5.33	5.13	4.88	6.11	6.13
La fidelidad en El amor a otra persona	5.35	4.94	5.18	6.04	4
Ayudar a otros más pobres y necesitados	5.63	6.38	6.06	4.71	4.88
las prácticas religiosas	6.37	6.94	6.68	5.13	9
cumplir los deberes ciudadanos: leyes civiles como El pago de impuestos	7.27	7.94	7.1	7.67	5.5
Acompañar psicológica y afectivamente a otros	7.61	7.94	7.4	8.02	6.88
La amistad con personas de La misma edad y entorno	8.06	8	8.19	7.73	8.63
El éxito económico: tener y ganar dinero	8.75	9.44	7.9	9.82	10.25
los éxitos artísticos deportivos	11.07	11.69	11.08	10.71	11.75
los éxitos artísticos: música, teatro, pintura, etc.	11.55	12.44	11.69	11.04	11.13