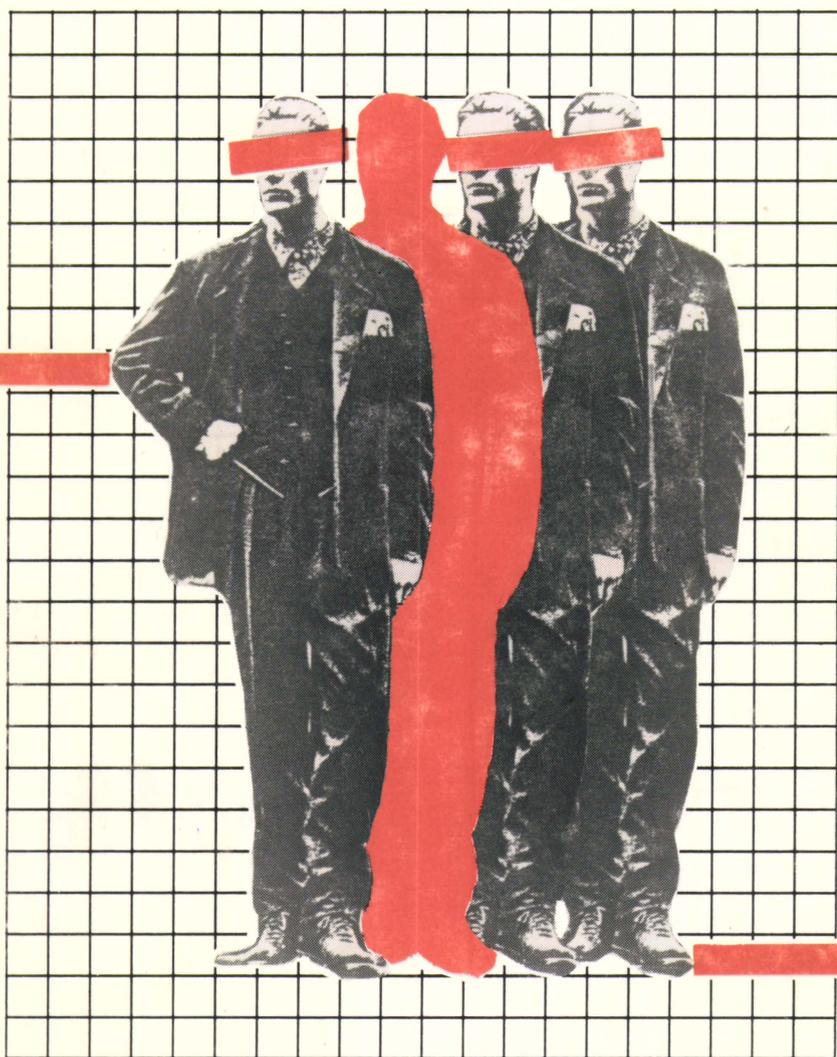


TAULA

quaderns de pensament



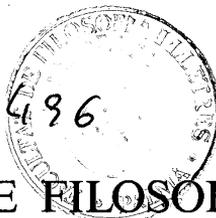
núm. 11 - juny de 1989

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

TAULA

quaderns de pensament

Rv. w 486



11 DEPARTAMENT DE FILOSOFIA

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5101521326

"TAULA". Quaderns de pensament, núm. 11. Juny
Revista del Departament de Filosofia
de la Universitat de les Illes Balears (UIB)

Secretari Consell de Redacció: Gabriel Amengual

Consell de Redacció: Diego Sabiote, Gabriel Amengual, Joan Ll. Llinàs, Lluís Segura, Carme Ventura, Pilar Riera, Susana Sigirán, Marisa Balls, Joan C. Alzamora, Antoni Thomàs, José L. Romero.

Col.laboracions, intercanvi, llibres per recensions (2 exemplars).

Campus UIB. Dept. de Filosofia. Cra. de Valldemossa, km 7.5. 07071 Palma.

Subscripcions: CIDA. C/ Patronat Obrer, 30. Preu: número 650/690.

Copyright: Els autors i Secretariat de Publicacions i Intercanvi Científic de la UIB, 1989

Edició: Departament de Filosofia

Coberta: Jaume Falconer

Es prega als autors que enviïn un abstracte de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, si és possible, també en anglès.

Dipòsit legal: PM 373-1982

Impremta **POLITÈCNICA** -Troncoso, 3- Tel. 71 26 60- 07001 Palma (Balears)

ÍNDIX

TEMA

El problema de la identidad personal en la filosofía de D. Hume

M. J. MONTES FUENTES.

7 - 37

Persona y derecho en Kant y Hegel

L. SIEP.

39 - 68

La paradoja del hombre en Ortega

C.J. CELA CONDE.

69 - 81

El sujeto del pragmatismo: Peirce y Mead

A. GOMILA.

83 - 97

Robert Nozick: sobre la identidad personal

M. BELTRAN.

99 - 105

ESTUDIS

Arte y liberación en Schopenhauer

M. F. MARTIN SANCHEZ.

109 - 125

La llibertat i el compromís en la persona d'Orestes

M. POLO I PUJADES.

127 - 135

TEMA

Taula

(UIB) núm. 11 Juny 1989

**EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD
PERSONAL EN LA FILOSOFIA
DE D. HUME**

M. J. Montes Fuentes

El presente estudio se va a ocupar del problema de la identidad personal en el pensamiento de David Hume. Para ello, se comenzará analizando someramente el problema de la identidad en general, como relación filosófica. Después se desarrollará la cuestión de la identidad personal en lo que se refiere al terreno gnoseológico y moral. Se señalará que el yo (*self*) o persona (*person*) de la que habla Hume, sólo se entiende, si se presta atención a los libros II y III del *Treatise of Human Nature*, tan olvidados por algunos comentaristas. Así pues, se mostrarán al-

gunas ideas, según las cuales, la postura de David Hume sobre la identidad personal, no se presenta como contradictoria sino más bien como insuficiente. Dicha insuficiencia se basará en que la noción de identidad no explica la configuración del ser humano. El hombre es una realidad dual, no simple, sino compleja. El yo que es además persona, no es una radicalidad sustantiva invariable sino que es una realidad mutable, que para constituirse a sí mismo necesita devenir. Por consiguiente, el yo que aparece en la filosofía de David Hume, es un yo compuesto, variable e inidéntico. Se trata de un yo no dado sino en continua configuración. Podría definirse como un yo procesual.

LA IDENTIDAD COMO RELACION FILOSOFICA

Hume comienza el *Treatise*¹ explicando el origen del conocimiento humano. En las primeras páginas distingue entre ideas simples y complejas. A su vez las ideas complejas se dividen en relaciones, modos y sustancias. Posteriormente Hume explica las diferentes relaciones filosóficas: semejanza, identidad, espacio y tiempo, cualidad, cantidad, contrariedad y causa y efecto.

La identidad es una relación filosófica que viene definida de la siguiente manera:

«Entiendo aquí esta relación en su sentido más estricto: en cuanto aplicada a objetos constantes e invariables, sin examinar aquí la naturaleza de la identidad personal, que se tratará más adelante. La relación de identidad es la más universal de todas, ya que es común a todo ser cuya existencia tenga alguna duración». ²

En primer lugar, hay que señalar que Hume habla de un sentido estricto de identidad, y ese sentido no es el que se va a aplicar a las personas. No hay que confundir entre identidad numérica e identidad específica.³ La identidad numérica o perfecta identidad, o identidad en sentido estricto, es aquella que excluye el cambio. La identidad imperfecta o específica, es aquella compatible con la variación. Hume, en el texto anterior, habla de un tipo de identidad aplicado a los objetos en general, e incompatible con el cambio. Cuando Hume analiza el problema de la

identidad personal, señala que se puede ser idéntico de alguna manera y poder cambiar constantemente.

«Un roble, que, de ser una pequeña planta, crece hasta convertirse en un árbol grande, sigue siendo el mismo roble aunque ninguna partícula de materia ni ninguna configuración de sus partes sea la misma. Un niño se hace hombre, y es unas veces grueso, y otras delgado, sin perder por ello su identidad».⁴

Algunos autores han sostenido que Hume confunde la identidad con la invariencia,⁵ pero parece más claro mantener que Hume confunde la identidad con la mismidad. La identidad imperfecta sería compatible con el cambio; «un roble sigue siendo el mismo roble», «un niño se hace hombre sin perder por ello su identidad». A través de la variación se sigue siendo el mismo, pero no se es perfectamente idéntico. Identidad y mismidad no quieren decir exactamente lo mismo. Uno siempre es el mismo, (mismidad) pero no lo mismo (identidad perfecta).⁶ Hume no precisa bien la diferencia entre estos dos conceptos cuando, por ejemplo, afirma que «a la idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo, la llamamos idea de identidad o mismidad»⁷. Varios comentaristas han intentado aclarar las insuficiencias al respecto, explicando los dos tipos de identidad empleados por Hume y que éste debiera haber expuesto con mayor precisión.⁸

En resumen, la identidad que se va a aplicar a las personas no es exactamente la misma identidad que en sentido general.

La identidad, como las demás relaciones está basada en la imaginación. Es la facultad imaginativa la que nos hace atribuir identidad (perfecta) a objetos que son simplemente semejantes y que se encuentran en situación de continuidad. Por eso, Hume distingue tres visiones diferentes de la noción de identidad. La primera corresponde al vulgo. La mayoría de las personas incultas toman como idéntico algo que no lo es. (No distinguirían entre mismidad e identidad). La segunda respondería a una visión filosófica pero falsa. Consistiría en recurrir a las «ficciones metafísicas». Es decir, admitir la existencia de una sustancia perfectamente idéntica, simple, e invariable. La tercera y única visión verdadera, llevaría a afirmar que una identidad perfecta es sólo una ficción imaginativa. La imaginación es quien nos hace confundir la semejanza con



la identidad perfecta. El filósofo sabe que no es posible conocer una sustancia absolutamente simple, invariable ni idéntica.⁹

Todas estas afirmaciones deben aplicarse al tema de la identidad personal, y así Hume señalará que la idea de un yo idéntico totalmente, simple y por tanto, invariable, es una ficción. La realidad es muy diferente, ya que el yo que sentimos «en todo momento» en nuestra conciencia, es un yo real, pero que no posee esas características. Mas bien al contrario, el yo cuya existencia está en todo momento presente de manera íntima, es un yo compuesto, variable e imperfectamente idéntico. Pero este yo lejos de ser algo ficticio es la realidad por excelencia.

Para explicar ese yo personal Hume acude a la idea de «tiempo o duración». Así la identidad personal no será tanto una identidad en el espacio (sustancia) sino una identidad en el tiempo (conciencia). De esta manera Hume enlazaría con los análisis modernos y contemporáneos que plantean el tema de la subjetividad desde las coordenadas temporales.¹⁰

LA IDENTIDAD PERSONAL

Una vez aclarado el concepto de identidad en general, es preciso relacionarlo con el problema de la identidad personal. Para ello, conviene destacar la distinción que hace el propio Hume entre la identidad en el plano gnoseológico, psicológico y moral.

«Al fin de responder a esta pregunta tendremos que distinguir entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos».¹¹

En este texto Hume distingue entre la identidad personal en el ámbito cognoscitivo y el moral. Una cosa es el conocimiento del yo o persona, y otra el papel que desarrolla el sujeto personal en cuanto a la moralidad. Hume, sin embargo, no especifica de una manera directa las diferencias existentes entre las concepciones ontológicas, epistemológicas y psicológicas del tema de la identidad personal. Hume no distingue, claramente, entre el problema del conocimiento del yo, su naturaleza, y las

causas por las cuales creemos en un sujeto idéntico. Esta ambigüedad ha sido la que ha causado abundantes críticas entre los comentaristas de este autor. No obstante, parece que Hume, a pesar de encontrarse insatisfecho debido a esa ambigüedad, no es contradictorio en su análisis de la idea de persona.

a) Concepción ontológica del yo (self)

Hume comienza a exponer el tema de la persona señalando las características que ésta posee de acuerdo a la opinión de diversos autores. Por tanto, se plantea cuál es la naturaleza del yo o sujeto.

«Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que más allá de la evidencia de la demostración, sabemos con certeza su *perfecta identidad y simplicidad*». ¹²

Es necesario leer con detenimiento este texto, puesto que lo que Hume sostiene es que no somos conscientes íntimamente de un yo perfectamente idéntico y simple. Ya se ha señalado anteriormente que Hume no admite la identidad perfecta sino aquella que sea compatible con el cambio. Además Hume rechaza la idea de un yo simple, pero esto no quiere decir que se rechace la idea del yo. Algunos autores han afirmado que Hume rechaza la idea de un determinado yo, a saber, un yo substancial, pero que no rechaza la existencia de un yo con otras determinaciones. ¹³ El propio Hume deja clara su opinión cuando afirma: «No tenemos idea del yo de la manera que aquí se ha explicado» ¹⁴ Pero ¿cuál es exactamente «esa manera»? , precisamente el acudir a la noción de substancia para explicar la identidad personal.

Hume analiza aunque no sistemáticamente diversas concepciones del término substancia. Se pueden clasificar en tres:

- a) Sustancia como inhesión. Propia de la filosofía de Espinosa, donde los atributos de simplicidad y unidad son esenciales.
- b) Sustancia como algo per se. Propia de la concepción cartesiana donde se define a la sustancia como aquello que puede existir por sí misma.

c) Sustancia como primer sujeto, o substrato. Propia de la filosofía Aristotélica tal y como la debió entender Hume, es decir, en la vertiente escolástica y en la interpretación esencialista.

Hume rechaza la filosofía de Espinosa acusándole de conducir al ateísmo, ya que ésta se centra en la idea de una sustancia que posee los siguientes atributos: unidad, inmaterialidad, indivisibilidad y simplicidad. Cada configuración de la materia *inhiera* en una misma sustancia. Hume entiende erróneamente el sentido de inherencia espinosista, ya que la sustancia para Espinosa es más una realidad *a se* que *in se*.

«Un mismo substratum, si así puedo decirlo, sostiene las más diferentes modificaciones sin sufrir diferencia alguna en sí mismo, y las varía sin *variación alguna*. Ni el tiempo, ni el lugar, ni toda la diversidad de la naturaleza consiguen producir composición o cambio alguno en su perfecta simplicidad e identidad»¹²

En este texto aparece de nuevo la principal preocupación de Hume: el problema del devenir. ¿Cómo es posible que varíen las diferentes modificaciones, sin sufrir *diferencia alguna* el substratum?

Otra definición que da Hume del término sustancia es la sostenida por el racionalismo y definida primeramente por Descartes. Para este autor, la sustancia es aquella realidad que pueda existir por sí misma. Se pasa de una concepción *in se* de la sustancia, a una concepción *per se*.¹⁶

Hume no rechaza la afirmación cartesiana simplemente la conduce a su principio atomista. Si sustancia es cualquier realidad que exista por sí misma, entonces todas las percepciones son sustancias. Esto es así ya que nada es necesario para fundamentar la existencia de una percepción. Todas las percepciones son distintas y separables. Todas pueden concebirse como existiendo por separado sin necesidad de que alguna cosa (substratum) las sostenga en la existencia.

En otros textos del *Treatise* Hume expone las ideas de la filosofía antigua y comenta la concepción Aristotélica- escolástica de la noción de sustancia. Hume utiliza los términos de «sustancias, formas sustanciales, accidentes y cualidades ocultas»¹⁷. En un interesante texto Hume llega a equiparar la sustancia con la materia primera u original:

«A fin de conciliar estas contradicciones, la imaginación es

capaz de fingir algo desconocido e invisible, suponiendo que este algo continúa idéntico bajo todas esas variaciones, y llama a este algo inteligible sustancia o materia prima y original». ¹⁸

De nuevo en esos textos aparece el interés básico de Hume. ¿Cómo algo puede continuar siendo idéntico bajo todas las variaciones? Hume además, hace referencia a otro problema, el señalar si la sustancia es forma o mas bien materia primera. Parece que se está refiriendo a Aristóteles, aunque para el estagirita, si bien puede haber un sentido de sustancia como materia original, la sustancia propiamente dicha no es la materia sino el compuesto de materia y forma. El sentido de sustancia como materia primera conlleva múltiples dificultades, entre ellas como señala Hume, la de poder ser conocida. No obstante, parece que Hume no debía conocer en profundidad la doctrina aristotélica, ya que de haber sido así, hubiese captado la principal característica de la sustancia para Aristóteles: su *dinamismo*. Este aspecto es, fundamentalmente, el que hubiese unido de alguna manera a ambos autores.

Como resumen de este apartado, Hume rechaza una concepción substancialista del yo en cuanto que esa concepción no puede dar razón del dinamismo del ser humano. No olvidemos que para Hume, el hombre es un ser primordialmente activo, para ser necesita actuar. Una teoría de la sustancia que afirme la identidad, la simplicidad, la inmutabilidad y la unidad del ser vivo, es rechazada por Hume. Esto no quiere decir, sin embargo, que Hume rechace toda concepción del yo.

b) Concepción Psicológica del yo.

Hume ante las dificultades que presenta discernir la naturaleza de la sustancia, pasa a establecer las causas que inducen al ser humano a suponer esa noción de sustancia como algo inmóvil y perfectamente idéntica a través del cambio.

La principal causa de la pretendida ficción metafísica se debe a la confusión existente entre la noción de identidad y la de objetos meramente relacionados. Es la relación de semejanza, ubicada en la facultad imaginativa, la que nos hace confundir los objetos semejantes como idénticos.

Otra causa que nos induce a mantener la noción de sustancia anteriormente analizada, consiste en atribuir identidad a los objetos en virtud de la idea de fin o propósito común. El fin común de las partes de un objeto permanece invariable a través de todas las modificaciones, y por ello, la imaginación finge la noción de perfecta identidad o invariabilidad.

Otra causa dependiente de la anterior, es analizada también por Hume, para mantener la creencia en una sustancia idéntica. Se trata de la noción de simpatía de las partes respecto al fin común, ya que se supone que estas guardan entre sí una relación de causa y efecto en todas sus acciones y operaciones. Así lo aplica Hume a los animales y vegetales donde las partes tienen referencia a un propósito general, y también guardan entre sí una mutua dependencia e interconexión. Es aquí donde Hume distingue entre identidad numérica y específica, distinción comentada anteriormente y de vital importancia para entender la filosofía humeana.¹⁴

Concepción epistemológica del yo

Este apartado es, sin duda, el de mayor relevancia en la teoría de la identidad personal de D. Hume. Algunos autores²⁰ han señalado que el problema del yo o sujeto, tal y como Hume lo plantea, es de índole epistemológica, y por ello, no se puede hablar de contradicción entre el libro I y el II del *Treatise*. Es decir, que todo el tema de la identidad personal desarrollado en el libro I pertenece del *conocimiento del yo*, o como el propio Hume lo había denominado «identidad personal en lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación»²¹. Hume no niega la existencia real del yo o sujeto, sino que niega que se pueda tener idea del yo.

Hume es consecuente con su tesis ontológica: no conocemos ni podemos saber si hay cuerpos, este es un razonamiento que tenemos que dar por supuesto. Ahora no podemos saber si los cuerpos son idénticos.

«No tenemos idea perfecta de nada que no sea una percepción. Pero una sustancia es algo totalmente distinto a una percepción. Luego no tenemos idea alguna de sustancia».²²

Hume a continuación se plantea ¿cómo vamos a poder determinar

la naturaleza de la sustancia, su posible inhesión, si ni siquiera entendemos el sentido de la pregunta? Aplicándolo al tema personal ¿Cómo es posible determinar las características del yo, si ni siquiera podemos tener una idea de nosotros mismos? Hume no critica la creencia en la identidad personal y además sabe que tenemos una certeza de la propia existencia por medio de la conciencia, pero critica que sea posible un conocimiento objetivo del yo. Sólo la imaginación configura una idea de la identidad basándose en la memoria. Esta facultad conecta las percepciones pasadas con las presentes haciendo posibles la ficción de un sujeto idéntico. ²³

Es interesante observar que a pesar del papel tan importante de la memoria ya que ésta descubre la identidad personal, sin embargo, la memoria no produce dicha identidad. Esto parece ser debido a que nuestro yo sobrepasa continuamente la memoria. Hume no se detiene en este punto, pero como señala F. Montero ²⁴ el hombre es un proyecto y esto conlleva una relación al futuro. El hombre a través de la memoria tiene presente el conjunto de su existencia y desde ésta planea sus posibilidades con vistas al futuro. Montero denomina a esta dimensión la iniciativa.

Hume plantea, por consiguiente, la imposibilidad de un conocimiento del yo, tal y como ha sido expuesto por algunos autores, en concreto por los racionalistas. Hume no duda de la existencia del yo sino que duda de su naturaleza, especialmente si se entiende ésta desde el punto de vista substancial racionalista. Hume como Descartes tiene certeza intuitiva de su existencia, pero no tiene certeza demostrativa de su naturaleza. Lo único que podemos conocer son las percepciones.

«En lo que a mí respecta siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo, tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz, o de sombra, de amor u odio, de dolor o placer». ²⁵

Hume tropieza con las percepciones que configuran la mente del hombre, no su ser, y se percata que la característica fundamental de las mismas es su permanente sucesión. «Percepciones diferentes que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y en perpetuo flujo y movimiento». ²⁶. Por tanto, Hume intuye algo de la naturaleza de ese yo, su constante dinamismo, aunque el yo escape a todo análisis reflexivo.

Como señala Clack ²⁷, incluso cuando nos percibimos a nosotros mismos, siempre hay un yo que percibe distinto del yo que es percibido.

Hume no es el primero que señala la imposibilidad del conocimiento de sí mismo. Los esclásticos decían que el ser se conoce por el actuar. Descartes a pesar de la certeza que poseía sobre el cogito, no podía explicar claramente su naturaleza. Si bien, los racionalistas al equiparar la sustancia con su atributo principal, podían discernir más claramente la naturaleza de la misma; sin embargo, no resulta claro que uno se conozca totalmente conociendo sus atributos. En el caso de Hume, no resulta claro que uno se conozca a sí mismo conociendo sus percepciones. Si ello fuese así, el yo y las percepciones se identificarían. El yo quedaría reducido a un haz de vivencias, tal y como lo ha presentado Husserl. Si, por el contrario, el yo no se agota en una torrente vivencial, entonces no se conoce a sí mismo conociendo sus vivencias, precisamente porque el acto de conocer las vivencias supone otro yo cognoscente.

La percepción del mundo y de las cosas es distinta que la percepción del propio yo. Esta percepción no es tenida sino sída. Se percibe uno, siendo. El yo aparece en el pensar porque pensar es constituir algo como objeto y nunca puede el sujeto ser objeto. ¹⁸

Por eso no hay idea del yo en Hume. Lo único que podemos intuir es que ese yo existente debe ser algo complejo, inidéntico, que está en constante flujo y movimiento. Así, dice Hume, que alguno pueda, quizás, percibir algo simple y continuo a lo que llame su yo, pero él sabe con seguridad que no posee ese principio. ²⁹

Ahora bien, aunque no exista un conocimiento del yo, ¿es correcto mantener que Hume presupone un yo distinto al mero haz de percepciones?

Parece adecuado sostener que Hume da por supuesto la existencia del yo así como ciertas características de su naturaleza, si se toma como decisiva la comparación del yo con una república. De todas maneras, es el procedimiento negativo el que es empleado por Hume. Del sujeto sabemos mejor lo que no es que lo que es. Sabemos que el yo no es una entidad substancial, materia original o substratum de las modificaciones, pero resulta imposible determinar que puede ser ese yo sino se agota en sus apariciones.

Muchos autores como por ejemplo Penelhum, Macnabb, Passmore, Robinson, Pike, Chisholm, Clack etc... ³⁰ han afirmado que Hume suponía una cierta teoría del yo como sujeto unificador de las percepciones.

nes. Hume tropieza con las percepciones y se tropieza consigo mismo percibiendo percepciones. ¿Quién tropieza con las percepciones de frío, calor etc? Hume utiliza la primera persona y no habla en sentido impersonal: se siente frío o calor, sino que dice: «Si no pudiera pensar, sentir, ver, amar...»³¹. Es decir, hay un yo que piensa, ama, odia, siente etc... Chisholm señala, tal y como lo hace Price, que el yo que Hume declaraba encontrar es el que él encuentra cuando se tropieza con las diferentes percepciones. ¿Cómo entonces, se pregunta Chisholm, puede él decir que no se encuentra a sí mismo, si él está seguro de afirmar que se tropieza con percepciones y más precisamente cuando se encuentra a sí mismo tropezando con unas cosas y no tropezando con otras?

La respuesta que Hume daría a esa pregunta podría ser que él nunca ha dicho que no se encuentra a sí mismo. Hume ha dicho, por el contrario, que *siempre* se encuentra a sí mismo: «La idea de nuestra propia persona nos está íntimamente presente en *todo* momento». ³². Lo que Hume sostiene es que no tiene idea objetiva de lo que sea ese yo o persona. Se confunden aquí el plano epistemológico y el ontológico.

Cuando Penelhum afirma que «la conciencia, como todos los actos mentales, es algo que yo tengo o hago, no algo que hace o tiene otra cosa y que yo solamente puede preguntarme si soy la misma persona que fui ayer, si yo lo soy, no si no lo soy»³³, no se contradice con la teoría de Hume. Para el empirista también la conciencia es algo que yo tengo o hago, pero ese yo consciente no es un yo substancial, si se entiende la sustancia ajena al dinamismo, tal y como pensaba Hume, que era la opinión de los filósofos anteriores. Hume piensa que hoy es la misma persona que fue ayer, sino no se entendería su teoría de la responsabilidad moral, pero eso no quiere decir que el yo sea perfectamente idéntico.

No parece, por tanto, adecuada la acusación de Shoemaker señalada por Mouton cuando aquel sostiene que Hume realiza una pseudo-búsqueda del yo, pretendiendo buscarlo cuando sabía de antemano que no había idea posible que configurase tal concepción del yo. ³⁴. Hume con su búsqueda intenta analizar y criticar una determinada teoría sobre el yo (substancial) y puede mantener que no existe idea de ese tipo de yo. De todas maneras, la duda persiste al no poder discernir claramente si el yo se reduce a las vivencias, o si es algo más. Teniendo en cuenta, como ya se ha señalado, la definición del yo como una república: «no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de go-

bierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes»,³⁵ entonces hay que admitir que el yo no se reduce a las vivencias. El yo unifica o dirige los principios de asociación de la facultad imaginativa. Sin embargo, aunque Hume presuponga un yo distinto de las percepciones, de la misma manera que los miembros son distintos que el estado, no hay estado sino hay miembros; no hay yo sino hay percepciones. El estado está constituido por los miembros, de la misma manera que las percepciones constituyen nuestro yo. El estado quizás pueda conocerse en sí mismo, pero no ocurre eso con el yo, puesto que en este caso una misma cosa no puede ser objeto y sujeto a la vez. El yo pensado no piensa.

Otros autores han comentado que si Hume mantiene el papel que desarrollan los principios de asociación, entonces eso supone admitir un yo substancial, simple e invariable, y por tanto, se contradice a sí mismo.³⁶

Compartiendo la opinión de Penelhum a este respecto el pensamiento de Hume no encierra contradicción al sostener la función de los principios de asociación porque no se entiende que al mantenerlos se esté suponiendo un yo o puro ego. Es posible mantener que existe algo unificador de las percepciones que forman mi yo, pero no es posible conocer su naturaleza.

Otra crítica generalizada ha consistido en afirmar que Hume no explicó el principio de individuación. Es decir, que no se puede saber como distinguir las percepciones que forman mi yo, de las percepciones que forman otros yoes. Sin embargo, esta crítica olvida las referencias al cuerpo que hace Hume en el libro II del Treatise.³⁷ Es verdad que Hume omitió el tema en el libro I ya que allí trataba de la mente, de su unidad, no de la persona. Identidad con lo que respecta al pensamiento o a la imaginación, especifica Hume en la sección VI del Tratado I. También es verdad que el análisis realizado por Hume, en ese primer libro, no es lo suficientemente empirista, quizás por la influencia del racionalismo cartesiano, pero todo el libro II y III, y en general la filosofía de Hume conllevan una directa referencia al cuerpo.³⁸

La mente es un conjunto de percepciones, la unidad y organización de las mismas es lo que Hume pretende dilucidar en el libro I, sabiendo que no es posible encontrar una definición racional que nos permita el total conocimiento de sí mismo, ya que el sí mismo no es sólo un conte-

nido mental. La persona, tal y como veremos a continuación, no es un conjunto de percepciones (aunque Hume a veces identifique el término *mind* con *self*) sino que ser persona implica un componente material y mental. Por ello, Hume afirma que el orgullo y la humildad «tienen por causas naturales y más inmediatas las cualidades de nuestra mente y cuerpo, que constituyen nuestro yo...»³⁹

El hombre a través del cuerpo se abre a la exterioridad objetiva. Es además, el cuerpo un primer dato para afirmar la propia persona. Muchos fenomenólogos y existencialistas han señalado que el cuerpo se manifiesta como propio, no como un objeto ante el cual me enfrento, sino desde el cual uno se encara con todo lo que le rodea.⁴⁰ El cuerpo constituye el lugar desde el que se realiza toda objetivación incluso la propia. Por eso, algunos autores han definido al cuerpo como una situación, una manera de aprehender el mundo y desde donde se esbozan los proyectos del futuro.⁴¹

Tras lo expuesto en este apartado del yo epistemológico aparecen algunas dudas. Hume debía haber aclarado mejor no que yo rechaza sino que yo o sujeto afirma. Para ello, hubiese sido obligatorio las referencias al cuerpo. En definitiva, hubiese sido de gran ayuda si Hume hubiese distinguido entre el yo psicológico, epistemológico, ontológico y moral. Por esa razón, S. Rábade ha afirmado que «lo que epistemológicamente no es defendible puede ser moralmente necesario».⁴²

d) Concepción moral del yo o persona (self or person)

En los apartados anteriores se ha estudiado la concepción del yo que Hume rechaza, el problema de la identidad personal en lo que se refiere al pensamiento o imaginación; es decir, la teoría desarrollada en el libro I del *Treatise*. A continuación, se va a analizar el problema del yo en lo que respecta a «las pasiones o al interés que tomamos por nosotros mismos».⁴³ Es el problema de la persona moral el que hay que explicar ahora, analizado por Hume en los libros II y III del *Treatise*. Si bien, aquí se sostiene, que existen una coherencia en cuanto al tema del yo o persona a lo largo de los tres libros de esta obra.

Primeramente es necesario hacer algunas aclaraciones terminológicas. Hume utiliza, a menudo, diferentes palabras para referirse al yo o sujeto personal. A veces equipara las nociones de yo (*self*), mente

(*mind*), alma (*soul*), substancia (*substance*). No obstante, parece claro que Hume no identifica en su teoría global, el yo con el aspecto exclusivamente mental de la persona. Como antes se ha expuesto, el yo es una unión del alma o mente y del cuerpo. Hume emplea, también, otros términos como: ser pensante (*thinking being*) humanidad (*mankind*), sí mismo (*myself*) y persona (*person*). De todas estas acepciones las más correctas parecen ser las empleadas por las palabras *self* o *person*.

Hume identifica los términos yo o persona en *todos* los libros del *Treatise*. Aunque se esté refiriendo al conocimiento del yo, Hume sabe algo de la naturaleza del yo. El yo es personal.

«Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia». ⁴⁴

«Pues existe gran analogía entre esta identidad y la de un yo o persona». ⁴⁵

«Si no tuvieramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constituya de nuestro yo o persona». ⁴⁶

¿Qué importancia puede tener la identificación del yo con la persona incluso en el primer libro del *Treatise*? Precisamente la prueba para sostener que Hume no se plantea sólo la identidad de la mente sino del hombre. Este no es un conjunto de percepciones. Estas hacen referencia a un cuerpo, desde el cual el yo puede ser persona. Ser persona significa ser un ser social. Es a través del la mente y el cuerpo como el hombre se inserta en un medio social. En Hume existe una unión de pensamiento y deseo. Esa unión se percibe en la conexión de los tres libros del *Treatise*, así como en el resto de su obra.

El término persona, según la tradición histórica, proviene del lenguaje moral y jurídico. La noción de persona se vincula al nombre, a la máscara que se adquiere al nacer dentro de una determinada sociedad. Uno es persona cuando se le puede nombrar por otro. Se es persona, por tanto, cuando se establecen vínculos con otras personas. ⁴⁷

Hume ya en el libro I del *Treatise* concibe al hombre, al yo como un ser social por naturaleza. Ese yo personal es el sujeto de la moralidad. Como ha señalado en su interesante artículo Annette Baier, la total socialización y materialización del ser intelectual y solitario del libro I,

transforma el extraño monstruo (tal y como Hume se denomina a sí mismo), en alguien quien unido al entorno social y con la ayuda de los artificios sociales, así como, con el reconocimiento mutuo que ellos proporcionan, puede dar una coherente y valiosa estimación de sí mismo.⁴⁸

La identificación del yo con la persona, por tanto, nos enseña algo de la naturaleza del yo: su carácter social; pero además nos enseña algo quizás más relevante. El término persona hace referencia no al sustrato, *hypokeimenon* (lo que está debajo, aquello que soporta lo demás) sino a lo que está encima, es decir, a las determinaciones. «Así pues, la noción jurídica o social de persona no se corresponde con la de sujeto del juicio (lo determinado) sino más bien con la de predicado (determinación), y por otra parte, no se corresponde con la de lo que está debajo de o como cimiento de la substancia, sino más bien con la de lo que está «arriba» o «fuera», es decir, en la relación con».⁴⁹

Por esta razón Hume utiliza como sinónimos los términos yo o persona. Persona no se refiere a ese yo substancial que Hume rechaza. Persona se refiere no a lo indeterminado, sino a lo determinado, no a lo que está debajo, sino arriba. Ser persona quiere decir para Hume estar en relación con los otros. Esa constante relación con el entorno social se realiza a través de las acciones humanas. El hombre continuamente actúa para ser más hombre. Por ello, el yo que Hume sostiene es fundamental un ser caracterizado por la acción. Así señala que las percepciones que forman la mente del hombre están en continuo flujo y movimiento. El yo no puede ser substancia porque, tal y como Hume entendía este término, la substancia era incompatible con el movimiento. Por la misma razón el yo no puede ser simple, sino que está compuesto de todas sus determinaciones, ni tampoco puede ser totalmente idéntico, puesto que los sucesivos cambios modifican la identidad aunque persista la mismidad. Se sigue siendo el mismo pero no lo mismo. Son las determinaciones las que constituyen nuestro yo. No hay yo sino hay determinaciones, y resulta imposible conocer ese yo, sino es a través de sus determinaciones.

Hume, por consiguiente, mantiene la existencia de un yo personal en el libro I, aunque no sepa definirlo, y es en los demás libros del *Treatise* donde aparecen diferentes pruebas que aseguran la existencia de dicho yo. Se podrían resumir en cuatro: la existencia de la conciencia, la existencia de las pasiones, la noción de simpatía y la noción de libertad y responsabilidad.

La existencia de la conciencia.

Se ha hablado ya de la palabra persona tanto en su sentido histórico, como en el sentido específico en la filosofía de Hume. Se ha puesto de manifiesto su utilización como sinónimo del término «yo» (*self*). Pero, ¿por qué utiliza Hume la palabra yo (*self*), y qué sentido propio tiene dicho término? Hume emplea el término «yo» puesto que su filosofía se sitúa en la época moderna, donde la reflexión, la vuelta al sujeto, constituyen el punto de partida de la especulación filosófica. El concepto de persona va a dar lugar al concepto del yo, «para designar el supuesto individual de naturaleza racional tal como aparece en la intimidad subjetiva, tanto en la conciencia vital como en la conciencia intelectual, y con este sentido es con el que lo utilizaban Hume y Kant». ⁵⁰

El yo para Hume es, a menudo, sinónimo de conciencia. Somos en todo momento conscientes de nosotros mismos; pero de la misma manera que somos un yo, somos también persona. Es decir, que somos conscientes de nosotros mismos y de los demás. El yo nunca está solo. El yo es un yo personalizado, y por tanto, en directa y estrecha relación con el mundo que le rodea. A través del yo, de la conciencia, el hombre se abre al entorno social.

«Cuando todas estas relaciones se aunan llevan la impresión de nuestra propia persona o *autoconciencia* a la idea de los sentimientos o pasiones de los demás hombres, y nos la hacen concebir del modo más vivo e intenso». ⁵¹

La conciencia o autoconciencia, tal y como aparece en este texto, constituye la prueba más contundente para afirmar la existencia de un yo. Hume así lo manifiesta en el libro II del *Treatise*:

«La idea de nosotros mismos nos está íntimamente presente en todo momento, y transmite un grado sensible de vivacidad a la idea de cualquier otro objeto con el que está relacionada». ⁵²

Algunos autores ⁵³ han sostenido que Hume no creía en la conciencia de la propia persona, y que además no existe ninguna idea del yo o que el análisis humano lleva a rechazar la creencia natural en la identidad personal. Parece, no obstante, que esos autores olvidan los libros II

y III del *Treatise* así como otras obras de Hume. El conflicto aparece, entre otros fragmentos, en el primer párrafo del capítulo de la identidad personal del *Treatise*, texto anteriormente citado, pero que conviene recordar:

«Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad». ⁵⁴

¿Cómo hacer compatibles ambos textos? En primer lugar hay que aclarar el segundo. En él no se está diciendo que no tengamos conciencia del yo, sino que no tenemos conciencia de un yo simple o idéntico. El propio Hume lo especifica a continuación: «no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado». Pero eso no quiere decir que no tengamos idea de la existencia de un yo distinto.

«Es evidente que la idea, o más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto». ⁵⁵

La existencia de un yo es sentida. No hay necesidad de una demostración. Aquí Hume sigue a Descartes y a Locke. También Butler había señalado que la evidencia de la existencia de la propia persona es intuitiva. Hay evidencia en cuanto a la existencia del propio yo, pero eso no quiere decir que haya evidencia de su naturaleza. Podemos estar seguros de su existencia, pero no de su esencia. El yo no puede objetivarse.

¿A quienes se refiere Hume cuando dice: «algunos filósofos se figuran»...?. R. Hall y J. Laird ⁵⁶ afirman que Hume alude directamente a Locke. Es verdad que Locke parece reducir la identidad a la conciencia, cuando sostiene que un mismo hombre puede constituir personas diferentes de acuerdo a sus cambios de conciencia. La identidad parece residir no en identidad de una sustancia sino en identidad de conciencia. Butler y Reid critican esa idea de reducir la identidad a la conciencia y así el primero comenta que aunque la conciencia nos da evidencia intuitiva

tiva de la propia persona, la identidad no es identidad de conciencia sino de una substancia consciente o ser pensante. ⁵⁷

En el texto de Hume anteriormente citado se afirma que existe una idea o impresión del yo: «la impresión de nuestra propia persona o autoconciencia» o «la idea, o más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos». ¿Existe una idea de la persona, o como había afirmado antes Hume no existe idea de un yo por no encontrar impresión de donde derive? La confusión se aclara, si se distingue entre el tipo de «yo» que se esté hablando. No hay idea de un yo, substancia, pero si hay una cierta idea de un yo personal, puesto que hay una impresión de donde se derive dicha idea. Hay una cierta idea o impresión de nosotros mismos, de nuestra existencia, pero esa idea no configura un total conocimiento objetivo de la persona. No olvidemos que sobre cuestiones de hecho (*matters of fact*), de existencia, no puede haber un conocimiento cierto.

Nuestra propia existencia se presenta continuamente, en todo momento a la conciencia. Tenemos una impresión constante de la propia persona. ¿Qué tipo de impresión es ésta?, pues, una impresión de reflexión. Las impresiones de reflexión se constituyen por las pasiones, emociones y deseos. Se siente la existencia del propio yo, a través de la conciencia, aunque la razón no pueda discernir con claridad su naturaleza.

La impresión de nosotros mismos es innata, ya que así lo son las impresiones fuertes, y la impresión del yo, cabe decir, es la más fuerte de todas las impresiones, puesto que siempre nos está presente de manera íntima, y además surge inmediatamente de nuestra naturaleza. Así es como define Hume lo innato, refiriéndose a Locke, y precisando la idea de que su filosofía rechace las ideas innatas.

«Sólo puede observarse como una inexactitud de ese famoso filósofo (Locke), el que comprende todas las percepciones bajo el término idea y que, en sentido, es falso admitir que no tenemos ideas innatas. Porque es evidente que nuestras percepciones más fuertes o impresiones son innatas, y que nuestra inclinación natural, el amor a la virtud, el resentimiento y todas las otras pasiones surgen inmediatamente de la naturaleza...» ⁵⁸

La conciencia nos presenta constantemente esa impresión de nosotros mismos. Sin embargo, eso no quiere decir que la identidad quede reducida a la conciencia. Las impresiones de reflexión remiten al cuerpo. Hume no puede afirmar que la identidad remite a la substancia consciente, tal y como lo hace Butler, ya que ha rechazado la noción de substancia. De esta manera Hume se encuentra insatisfecho con una solución intermedia que no acaba de convencerle. La identidad no puede disolverse en la conciencia, pero tampoco puede recaer en una substancia. La identidad consciente revierte a algo, pero ese algo no es substancial. (Este punto se comentará de nuevo en la conclusión de este artículo). Hume no reduce la identidad a la conciencia puesto que no olvida que la conciencia es conciencia de un cuerpo.

«Todo nuestro problema depende de ellas (de las impresiones de sensación y de reflexión), ya que las impresiones sensibles forman únicamente al espíritu, dándole sólo un origen, mientras que las impresiones de reflexión constituyen el sujeto en el espíritu, califican de manera diversa al espíritu como sujeto. Las impresiones de reflexión se definen por una espontaneidad, por una disposición y remiten al cuerpo como a la fuente biológica de esta espontaneidad». ⁵⁹

El testimonio de las pasiones

El análisis de las pasiones desarrollado en el libro II del *Treatise* es clave para entender el concepto de virtud expuesto en el libro II, así como para entender temas epistemológicos del libro I. ⁶⁰ Las pasiones tienen como objeto el yo o persona, y por tanto, resulta obvio que la teoría de las pasiones se basa en la existencia de un sujeto personal creador de la moralidad.

«Y esto resulta tan evidente que la pasión lleva siempre nuestra atención sobre nosotros mismos, haciéndonos pensar en nuestras propias cualidades y circunstancias». ⁶

Hume realiza un estudio de las pasiones sobretudo de las indirectas: orgullo y humildad, amor y odio. Todas ellas tienen como punto de refe-

rencia al yo. «La naturaleza ha proporcionado a los órganos de la mente humana una cierta disposición para producir una peculiar impresión o emoción, que llamamos orgullo, y que la naturaleza ha asignado a esta emoción una cierta idea —la del yo— que en *ningún caso* deja de producir». ⁷¹. Hume afirma en este texto que en ningún caso deja de aparecer la noción o idea de la propia persona. Sentimos de nuevo la propia existencia. Ese sentimiento de sí mismo tiene que ver con las causas de la pasión: el placer y el dolor. Los objetos agradables mediante un proceso de asociación de ideas e impresiones producen el orgullo, y los desagradables producen la humildad. De esta manera, se puede distinguir entre la causa de las pasiones, el placer y dolor y el objeto al que se refieren, es decir, el yo. Por ello, se ha señalado que la idea del yo forma parte de la etiología de las pasiones.⁷²

El orgullo ayuda al propio conocimiento personal. Se presenta como una forma de auto-evaluación. «La verdad es que nada es más útil para conducir nuestra vida que un conveniente grado de orgullo, el cual nos hace conocer nuestro propio valor y nos da confianza y seguridad en todos nuestros proyectos». ⁷³. El orgullo, por tanto, facilita el conocimiento de sí mismo y posibilita la vinculación hacia el futuro. El hombre se traza una ética personal de acuerdo a sus valores y además proyecta su existencia. Hume habla de proyectos, el hombre no sólo es conciencia de sí en todo momento, sino que el hombre es una proyección de su existencia actual a su existencia futura. Por tanto, la existencia de un yo o persona, está siempre patente en la filosofía de Hume.

Existe una relación vinculada estrechamente con el orgullo, y por consiguiente, con el propio yo. Se trata de la propiedad. A través de ésta se llega a la idea de nosotros mismos, ya que las riquezas son causa del placer y orgullo, y la pobreza es causa de disgusto y humildad.

También las nociones de amor y de odio nos llevan a una relación directa con la propia persona puesto que Hume define al hombre en general o naturaleza humana, como el objeto donde recaen dichas pasiones. ⁷⁴

Hume no sólo se refiere al amor de sí mismo, de la propia persona, sino que inseparablemente al yo se encuentran los otros yoes. Uno no puede ser a sí mismo sin relación a los demás. «De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud». ⁷⁵

Así pues, el yo no se manifiesta sólo en la conciencia o autoconciencia; tampoco en las pasiones indirectas, especialmente el orgullo; sino que el yo se manifiesta también en la noción de simpatía, en la relación con otros seres.

La simpatía como prueba de la existencia del yo

La simpatía es una tendencia natural humana inserta en la imaginación que requiere un primer elemento: el yo. No es posible el movimiento simpatizante, como tampoco es posible la moral, sino hay un sujeto que realiza actos morales y que puede abrirse a una relación con los demás seres del universo. Por ello, el sentido moral, sus funciones, y sus características sólo tienen sentido si se entienden desde un presupuesto: la existencia de la propia persona.

«Ahora bien, no tenemos una preocupación tan amplia por la sociedad más que en virtud de la simpatía, y, por consiguiente, es este principio el que nos pone tan fuera de nosotros mismos que hace que el carácter de los demás nos produzca el mismo placer o desagrado que si mostrara una tendencia en favor o en contra de nuestro propio provecho». ⁷⁶

El proceso simpatizante se realiza de acuerdo a los mecanismos de asociación de ideas. Es decir, se requiere una relación de casualidad, contiguidad y semejanza. Estas relaciones pueden transformar una idea en la impresión y así puede suceder «que nos estén íntimamente presentes todos los sentimientos de esas personas» ⁷⁷ tal y como nos está íntimamente presente la idea de nuestro yo o persona.

Hume parte de que nosotros no observamos las emociones de otras personas. Las emociones deben ser inferidas a través del lenguaje. Nunca podremos entrar en el mundo afectivo de otra persona. Solamente llegaremos a un cierto conocimiento de los otros si los comparamos con nosotros mismos ya que existe una gran semejanza entre las criaturas humanas. ⁷⁸

«La costumbre y la relación familiar o amistosa, nos hace participar profundamente de los sentimientos de otras personas, y

sus percepciones. Las percepciones están en continuo flujo y movimiento, pero el yo debe ser hasta cierto punto duradero. Esta tesis no se contradice con la del libro I ya que este yo, sujeto de la responsabilidad no tiene porqué ser simple e idéntico. ⁸⁶

Parece obvio que la responsabilidad moral requiere un sujeto personal. Esta idea la había expuesto ya el filósofo T. Reid. Sin embargo, hay algunos autores que sostienen que la atribución de mérito o castigo exige una mismidad pero no una perfecta identidad. Una persona sería culpable no por lo que ha hecho, sino, que sería culpable hasta que se mantenga en tipo de persona que volvería a hacer lo mismo bajo las mismas circunstancias. Esta idea se relaciona con la creencia de que la aplicación de la justicia disminuye con el tiempo. Dar una recompensa o aplicar un castigo a alguien después de muchos años no parece justo. Esta teoría mantiene que el hombre cambia totalmente en el tiempo, y entonces la aplicación de la justicia sólo puede realizarse de acuerdo a los últimos estados de la persona. No se puede enjuiciar a alguien por algo que cometió hace muchos años puesto que ahora es una persona diferente. ⁸⁷

La responsabilidad moral en Hume requiere un agente. Existe un yo personal, algo duradero, ya que el yo sigue siendo él mismo a través del cambio, aunque no sea lo mismo. Es, por tanto, fundamental distinguir entre mismidad e identidad. No se es idéntico debido al incesante devenir, pero se sigue siendo el mismo. La responsabilidad moral es una prueba de la existencia de un yo o personal, y la base para establecer la justicia.

CONCLUSION

En este estudio se ha tratado el problema de la identidad personal en David Hume. Primeramente se ha visto como la identidad es un tipo de relación filosófica producida por la facultad imaginativa. Así se ha distinguido entre imaginación perfecta e imperfecta. Después se ha analizado la identidad personal, la identidad de un yo que Hume rechaza. Es decir, un yo simple, invariable y perfectamente idéntico. Se ha criticado, así, la noción racionalista de sustancia. Posteriormente se ha expuesto que Hume nunca rechazó la existencia de un yo o persona, aunque rechazase un conocimiento objetivo del mismo. Esta afirmación de

la existencia del yo se encuentra expuesta en todos los libros del *Treatise*, y se han presentado algunos argumentos que demuestran dicha existencia: el testimonio de la conciencia, el papel desarrollado por las pasiones, la noción de simpatía y la existencia de la libertad y responsabilidad moral.

No obstante, aunque no se pueda hablar de contradicción en el pensamiento de Hume, es preciso señalar algunas insuficiencias. Se podrían resumir en dos:

a) Hume no hace referencia explícita al papel que desarrolla el cuerpo en el problema de la identidad en el libro I del *Treatise*. Su tratamiento del tema no es tan empirista como hubiese sido de esperar.

b) Hume manifiesta el rechazo a la idea de un yo substancia pero luego alude a un «algo duradero y constante». Es decir, que el yo no es un mero haz de percepciones. Así pues, Hume se debate entre una concepción substancialista y una concepción historicista. Ninguna de las dos satisfacen a Hume, por ello, no se encuentra satisfecho con su tratamiento de la identidad personal. El problema radica en que el substancialismo ha olvidado el devenir de la substancia, y el historicismo ha olvidado la permanencia del sujeto.

Hume intenta conseguir un lugar intermedio entre ambas posturas, y no lo encuentra porque se empeña en que el yo sea idéntico, teniendo como referencia el monismo substancialista. Todos los problemas se hubiesen resuelto, si Hume se hubiese percatado de que la identidad no explica bien el ser del hombre. El hombre, como Hume sabía, no es una realidad simple sino compleja. Sólo la *dualidad* puede explicar su constitución. Hume podía haber titulado el epígrafe del *Treatise*, el problema no de la identidad, sino de la inidentidad. El ser humano, en la medida en que cambia incesantemente, es *inidéntico*. Hume debería haberse dado cuenta de que no toda concepción de la substancia es incompatible con el devenir, ni con la complejidad. Puede existir ese «algo duradero y constante» que se va constituyendo a través del cambio, pero ese algo puede no ser simple ni idéntico. Es decir, puede existir un yo, pero un yo como *proceso*. Además ese yo es persona, es relación con. En la medida en que el yo se va relacionando con el mundo, consigo mismo, y con los otros, se va constituyendo a sí mismo. El yo es algo, substancia, en la medida en que existe, pero no es idéntico, en la medida en que no es todo lo que puede ser; el yo no acaba de relacionarse, es inagotable, pero el yo es; por tanto, es de alguna manera substancia aunque no sea

idéntica, ni simple.

Hume dentro del escenario de la modernidad, abre las puertas al historicismo, pero parece que esa postura no le hubiese satisfecho plenamente. La superación del substancialismo versus historicismo, hubiese sido la clave para solucionar el problema. Sin embargo, Hume desde su época no podía realizar tan magna empresa. A otros filósofos, a los de hoy, es a quienes toca superar tan difícil oposición.

M^a José Montes Fuentes.

NOTAS

¹ Todas las citas referentes al *Treatise of Human Nature* como las *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principales of Morals*, se basan en la edición Selby-Bigge, utilizando como abreviatura SB, para la editorial y T, EU, EM para las obras de Hume respectivamente.

² HUMED, D., T.I.I.V. SB. 15.

³ Hume desarrolla esta cuestión en el libro I, III, VI. SB. 257.

⁴ HUME, D., T.I.III.VI. SB. 257. (El ejemplo es de JOSEPH BUTLER en su *Dissertation on Personal Identity*, en Butler's ANALOGY OF RELIGION, ed. Glasdstone, London, 1896, pp. 245-54.

⁵ Cfr. T. PENELHUM.. Hume on Personal Identity. *Philosophical Review*, 64, (1955), 571-587, y Hume's Theory of the Self Revisited, *Dialogue*, 14, (1957) 389-409.

⁶ Cfr. R. FRONDIZI, *El yo como estructura Dinámica*, Paidós, Buenos Aires, 1970.

⁷ HUME, D., T.I.III.VI. SB. 253.

⁸ Cfr. ASHLEY L. y STACK M.. Hume's Theory of the Self and its Identity, *Dialogue*, 13, (1974) 239-254.

⁹ Cfr. SWOYER J., Hume on Identity: a Defense, *Philosophical Studies*, 40, 275-283.

¹⁰ La idea de situar la identidad personal en la conciencia estaba ya en Locke. Uno es persona cuando tiene conciencia de sí mismo y de sus actos. Cfr. *An Essay concerning Human Understanding*, Encyclopedía Británica, 1952, book II, ch. XXVII, p. 222.

De esta manera Hume entroncaría con Kant, Husserl y Heidegger, tal y como señala Felix Duque, ya que «la sustancia no será un soporte transcendente de lo dado sino una permanencia empírica». Cfr. *Tratado de la Naturaleza Humana*, David Hume, ed. Nacional, Madrid, 1981, p. 336.

Husserl ensalzaba por ese motivo la figura de Hume ya que el filósofo empirista había creado una ciencia de la conciencia pura. Cfr. R.A. HALL, *Experience and Reason*, The Phenomenology of Husserl and its connection to Hume's Philosophy. Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, p. 25.

Los análisis de E. Bergson también partirían de alguna manera del planteamiento humano, en cuento que ambos autores van a plantear el yo como duración. Cfr. Obras escogidas, *Pensamiento y Movimiento*, trad. J.A. Minguez, Aguilar, México, 1963, p. 1080.

Por último, el historicismo de Dilthey también puede encontrar un precedente en Hume ya que el yo para ambos autores, no debe entenderse según un modelo sustancialista. La identidad del yo consiste en mantener en un haz lo simultáneo y sucesivo de los diversos procesos de la vida. Cfr. *Metafísica del yo y hermenéutica de la vida*, Jorge V. Arregui, (artículo en espera de ser publicado). Dilthey, *Gesammelte Schriften*, de B.C. Teubner y Vandenhoeck y Ruprecht, Stuttgart Göttingen, 19 vol. 1973-1982. v.5, p. 170.

¹¹ HUME, D. T. I.IV.VI. SB. 253.

¹² HUME, T. I.IV.VI. SB. 251.

¹³ J. Noxón señala en su artículo: Senses of Identity in Hume's Treatise, *Dialogue*, 8, 1969-70, pp. 367-384, que cuando Hume sostiene que no existe idea del yo porque no hay una impresión de donde ésta se derive, quiere decir que no hay esa idea del yo pretendida por los metafísicos, es decir, la idea de un yo invariable y simple, «There is not *such* idea as the metaphysicians in question require to support their claims to be constantly aware of an *unchanging simple self*. Hume does not say that there is no idea of self». (subrayado es mío).

¹⁴ HUME, D. T.I.IV.VI. SB. 252.

¹⁵ HUME, D. T. I,III,V, SB. 241.

¹⁶ HUME, D. T. I,III,V, SB. 234.

¹⁷ HUME, D. T. I,III,III, SB. 219.

¹⁸ HUME, D. T. I,III,III, SB. 220.

¹⁹ Además de las referencias anteriores, es interesante consultar la obra de WILBANKS J., *Hume's Theory of the Imagination*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1968, ya que en ella el autor señala las funciones de la imaginación que hacen posible la creencia en la identidad personal. Wilbanks sostiene que aunque la mente se componga sólo de percepciones, éstas forman un todo. Es decir, que existe algún tipo de identidad. (p. 168).

²⁰ ROBINSON sostiene en contra de BUTCHAROV que el problema del yo es de índole epistemológica. No sólo existen las percepciones, sino que lo único que podemos conocer son las percepciones. Cfr. ROBINSON, W.L., Humes Ontological Commitments, *Philosophical Quarterly*, 26, (1976) pp. 39-47, y Cfr. BITCHAROV. P. The Self and Perceptions, *Philosophical Quarterly*, v. 9, n° 35, (1959) pp. 97-115.

²¹ HUME D., T.I.IV.VI. SB. 253.

²² HUME, D. T.I.III,V, SB. 234.

²³ Sobre un estudio del papel de la memoria en la identidad consultar a BIRO J.L. Hume on Self Identity and Memory, *Review Metaphisic*, 30 (1976), pp. 19-38.

En la actualidad este autor prepara una obra monográfica dedicada al tema de la memoria en D. Hume.

²⁴ MONTERO, F. El descubrimiento del yo, *Revista de Filosofía*, CSIC, n^o 76, v. 61, (1958) pp. 336-363.

²⁵ HUME, D. I,IV,VI, SB. 252.

²⁶ HUME, T.I,IV,VI, SB. 252.

²⁷ CLACK J.R. Chisholm and Hume on Observing the Self. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 33, (1972-3) pp. 339-346.

²⁸ Cfr. CHOZA. J., *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, p. 412. En esta obra se afirma que «un análisis más atento pone de relieve, como hizo Hegel, que ese yo es refractario a toda reflexión, que es completamente inobjetivable (cosa que también había advertido Kant) porque es precisamente la condición de posibilidad de toda objetividad, y que, por consiguiente, no es más que la unidad de la generalidad vacía del pensamiento. En esta misma línea se inscriben los análisis de Husserl sobre la intencionalidad radical de la conciencia, según la cual la conciencia es siempre conciencia de algo pero nunca conciencia del yo; los análisis de Wittgenstein según los cuales el sujeto no se percibe nunca, de la misma manera que el ojo no está en el campo visual puesto que lo crea, y los análisis de Sartre de la conciencia según los cuales la conciencia es siempre conciencia de algo pero no conciencia de ella no es algo, sino que es nada, indeterminación».

A esta larga lista se podría añadir también los análisis de Nietzsche quien en su *Gaya Ciencia* afirma: «De los hombres el espíritu conozco, aunque mi propio yo lo desconozco, estoy demasiado cerca de mi ojo, lo que veo no lo recojo, mucho mejor podría guiarme si de él lograra separarme». *Obras completas*, tomo III, (Broma, Astucia y Venganza). poema 25, p. 352.

²⁹ HUME, D. T,I,IV,VI, SB. 252.

³⁰ Cfr. PENELHUM T., Hume's Theory of the Self revisited, *Dialogue*, 15, (1976) pp. 664-672. MACNABB, M.A. *David Hume, His theory of Knowledge and Morality*, Hutchison's University Library, London, 1951. PASSMORE, J. *Hume's Intentions*, Cambridge University Press, London, 1975. ROBINSON W.L. Hume's Ontological Commitments, op: cit. p. 41. PIKE, N. Hume's Bundle Theory of the Self: A limited Defense, *American Philosophical Quarterly*, v. 4, n^o 2 (1967), pp. 159-165. CHISHOLM R.M., *On the Observability of the Self*, *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 30,(1969-70),pp. 7-31. CLACK J.R. Chisholm and Hume on observing the self, op cit. 339-348.

³¹ HUME D., T.I.III.VI. SB. 252.

³² HUME D., II.II.IV. SB. 354.

³³ PENELHUM, T., Hume's Theory of the self revisited, op. cit. pp. 406.

³⁴ MOUTON D., Hume and Descartes on Self-Acquaintance, *Dialogue*, 13, (1974) pp. 255-269. Cfr. Shoemaker S., *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, Nueva York, 1963, p. 74.

³⁵ HUME D., T.I,IV,VI, SB. 261.

³⁶ Cfr. N. BRETT., Substance and Mental Identity in Hume's Treatise, *Philosophical Quarterly*, v. 22, (1972) pp. 110-125.

³⁷ Cfr. DAVIE W., Hume on Perceptions and Persons, *Hume Studies*, v. X, n^o

2, (1984) pp. 125-137. Este autor ha sugerido que tanto Penelhum como A. Flew parecen sostener que Hume olvidó las referencias al cuerpo; así Penelhum señala que: «perhaps Hume's puzzle comes from subtracting the body from the concept of a person and still expecting the mental phenomena that remain to exhibit the same stability that body gives to the psychophysical person». Cfr. PENELHUM T. Hume on Personal Identity, *Philosophical Review*, v. LXIV, (1955) pp. 571-589, y FLEW A, *Hume's Philosophy of Belief* (Routledge Kegan Paul, New York, 1961, p. 46.

³⁸ Cfr. GARRET D., Hume's Self-doubts about personal identity, *Philosophical Review*, v. XC, n° 3, (1981) pp. 337-358.

³⁹ HUME, D. T.II.I,IX, SB. 303.

⁴⁰ Cfr. F. HERNÁNDEZ-BORQUE, *Hume y Merleau-Ponty, filósofos de la experiencia*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, v. XI, (1976) pp. 64-104.

⁴¹ DE BEAUVOIR, S., *El Segundo Sexo*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1982, p. 58. Esta autora señala: «sin embargo, se dirá que en la perspectiva que adopto —la de Heidegger, la de Sartre, la de Merleau Ponty— si el cuerpo no es una cosa, es una situación: es nuestra aprehensión del mundo y el esbozo de nuestros proyectos».

⁴² RÁBADE, S., Fenomenismo y Yo Personal en Hume, *Anales del Seminario de Metafísica*, VIII, (1973) pp. 7-36.

⁴³ HUME, D., T.I.III.VI. SB. 253.

⁴⁴ HUME, D., T.I.III.VI. SB. 251. (subrayado es mío)

⁴⁵ HUME, D., T.I.III.VI. SB. 253. (subrayado es mío)

⁴⁶ HUME, D., T.I.III.VI. SB. 262. (subrayado es mío)

⁴⁷ Para un estudio de la noción de persona en el pensamiento griego y medieval, Cfr. E. FORMENT, *Ser y persona*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1983. Y, Cfr. K. POPPER y J. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980, cap. 5.

⁴⁸ BAIER ANNETTE, Hume on Heaps and Bundles, *American Philosophical Quarterly*, v. 16, n° 4, (october 1979).

⁴⁹ CHOZA J. op. cit. p. 406

⁵⁰ CHOZA, J., op. cit. p. 408

⁵¹ HUME, D., T.II,I,XI, SB. 319.

⁵² HUME, D., T.II,II,IV, SB. 354.

⁵³ Cfr. ROBINSON W.L., Hume on Personal Identity, *Mind*, 81, (1974) pp. 586-593. Cfr. POPKIN R.H., David Hume: His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism, *Philosophical Quarterly*, I, (1951).

⁵⁴ HUME, D., T.I.III,VI, SB. 251.

⁵⁵ HUME, D., T.II,I,XI, SB. 318.

⁵⁶ Cfr. HALL R., *Hume's Use of Locke Identity*, *Locke News*, (1974) pp. 56'57. Cfr. LAIRD J., *Hume's Philosophy of Human Nature*, Archon Books, USA 1967, capítulo V.

Parece, no obstante, tal y como afirma C.SWOYER, que Hume en ese texto no se está refiriendo a Locke, ya que aunque éste señale, junto con el propio Hume, que nuestro yo nos está siempre presente a la conciencia, ese yo yo no es simple ni perfectamente idéntico. Cfr. Hume and the three views of the self, *Hume Studies*,

v.VIII, nº1, pp. 43-61. El texto parece referirse a Descartes, a la filosofía racionalista y sustancialista.

⁵⁷ Cfr. BUTLER, J., *Of Personal Identity, Butler's Analogy of Religion*, ed. W. Gladstone (O.U.P.) London, 1896, pp. 345-54.

⁵⁸ HUME, D., Abstract, traducción y notas de Alicia Olabuenaga, *Humanidades*, Barcelona, 1983, p. 102.

⁵⁹ DELEUZE, G., *Empirismo y Subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, Gránica ed. S.A. Barcelona, 1977. p. 106.

⁶⁰ Cfr. ARDAL, P. *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburg, University Press, 1966.

⁷⁰ HUME, D., T., II, I, V, SB.287.

HUME, D., T.II, I, V. SB. 287.

⁷² PENELHUM, T., The Self in Hume's Philosophy, *Southwestern Journal of Philosophy* (1976), 9-23.

⁷³ HUME, D., T, II, III, II, p. 597.

⁷⁴ HUME D., T, II, II, I. SB. 482.

⁷⁵ HUME, D., T.II.II.II. SB.500.

⁷⁶ HUME, D., T.II,III,III, SB.579.

⁷⁷ HUME, D., II,I,XI, SB.320.

⁷⁸ Cfr. CAPALDI, N, *David Hume*, Twayne Publishers, Boston, 1975.

⁷⁹ HUME, D., T.II,II,II,IX, SB.389. (el subrayado es mío).

⁸⁰ HUME D., T.II,II,V, SB.363.

⁸¹ ARCE CARRASCOSO, J.L., Creencia y Simpatía en Hume, *Anales del Seminario de Metafísica*, (1976) v.XI, p. 8-49, p. 18.

⁸² T,II,III,I, y *Enquiry Concerning Human Understanding* cap. VIII.

⁸³ HUME, D., T, II,III,I, SB.403.

No obstante hay que precisar la idea, ya que Hume, piensa que la afirmación del curso general de la naturaleza es una creencia, pero no una tesis razonada. Ahora bien, esa creencia la aplica también al terreno de la moralidad y de la política.

⁸⁴ HUME, D, T.II,III,I SB. 412. (el subrayado es mío).

⁸⁵ Esta afirmación no es compartida por T. Penelhum, ya que este autor señala que Hume es determinista. La postura de Hume implicaría que no hay ningún agente capaz de regular y dominar las inclinaciones propias de su naturaleza. (*The Self in Hume's Philosophy*, op. cit. p.19). Si esta tesis fuese correcta ¿Cómo entender la responsabilidad moral de la que habla Hume?. De esta manera ayer, A.J. en su obra *Hume*, Alianza Ed, Madrid, 1988, p. 127, señala que no es necesario acudir a la libertad de la voluntad para asociarla con la responsabilidad moral. «Pero, ¿por qué se nos ha de hacer responsables de acciones que ocurren por azar mejor que de las que brotan de nuestros motivos y concretar, que quizá se puedan explicar a su vez en términos de nuestra dotación genética y de los estímulos físicos y mentales a que hemos respondido desde nuestra infancia?».

⁸⁶ Ben Mijuskovic en su artículo sobre Hume y Shaftesbury, mantiene la tesis aquí sostenida de que existe una concepción unitaria del yo en los diferentes libros del *Treatise*. Comenta, también, el problema de la libertad y afirma que el orgullo y la humildad sólo pueden imputarse a un yo «duradero y constante». Hume and

Shaftesbury on the Self, *Philosophical Quarterly* (scot) 21, (1971) pp. 324-336.

H. LESSER., Reid's Criticism of Hume's Theory Personal Identity, *Hume's Studies*, v. IV, n° 2, (1978) pp 41-63.

Taula

(UIB) núm. 11 Juny 1989

**PERSONA Y DERECHO
EN KANT Y HEGEL ***

Ludwig Siep

Hay dos razones por las que me parece importante discutir el concepto de persona y su relación con el concepto de derecho en Kant y Hegel: la primera razón es que el concepto de persona es especialmente apropiado para establecer una conexión entre la filosofía primera como filosofía trascendental o lógica especulativa y la filosofía práctica o política¹; la segunda razón es que, en mi opinión, la teoría prevalente de la persona en la filosofía analítica sobre la persona es deficiente a este respecto².



El concepto de persona propuesto por Kant y Hegel (al igual que el de Fichte y Schelling) está basado en una teoría de la autoconciencia. Con algunas excepciones como las de Thomas Nagel o Harry Frankfurt, éste no es el caso en las teorías analíticas de la persona. Su preocupación primaria es el problema de identificar a una persona «externamente», como si lo hiciera un observador. Por lo tanto, buscan criterios para distinguir entre las personas y los otros objetos, y para la identificación de personas individuales. La autoconciencia es reducida generalmente a una especie de acceso privilegiado a estados mentales y, a lo mejor, al origen de una «asimetría» epistémica entre la autoimputación y la imputación hecha por los demás con respecto a tales estados. Dudo que la crítica expresada desde estas posiciones se adecúe a la teoría de la autoconciencia propuesta por Kant y el idealismo alemán.

Las siguientes observaciones pueden servir para caracterizar los principios básicos de esta teoría:

1. En la autoconciencia, toda persona se da en dos sentidos distintos: como determinada y como universal. Esto significa que yo soy esta o aquella determinada persona «para mí mismo», para un sí-mismo (self) que puede abstraerse de cualquier determinación específica, que puede imaginarse a sí misma como siendo otra de la que es y que, dentro de ciertos límites, puede cambiarse activamente a sí misma³. Pero al mismo tiempo cada persona debe ser algo determinado y específico. No puedo ser el sí-mismo para el cual soy esta persona específica sin ser alguna persona específica y sin ser *esta* persona específica.

2. La conciencia universal, para la cual soy esta persona específica, incluye mis características esenciales. La primera de éstas es la espontaneidad, una actividad que no está determinada externamente. En cada «yo pienso», en cada «yo quiero», y en cada «soy consciente de una obligación», el «yo» denota una actividad que se produce por sí misma. Los rasgos básicos, destacados en el concepto más alto de actividad según la tradición filosófica, se aplican a esta actividad: es la *energeia* de la teoría y la praxis al mismo tiempo; es una actividad que no puede ser concebida más que como existente; es la actividad del pensamiento dirigida hacia sí mismo; y es una actividad que se tiene a sí misma como su propia meta.

3. Una característica aún más básica de esta actividad ilustra su relevancia para la filosofía práctica: es la actividad de legislación. La forma en que el sí-mismo prescribe leyes es diferente para las esferas de la na-

turalidad, la ética o la justicia legal. Además, Kant concibe la ley de distinto modo que Hegel. Pero el hecho básico de que el sí-mismo universal prescriba leyes, implica que estas leyes se aplican de la misma forma a todas las personas, que obligan incondicionalmente a todas las personas y que todas las personas son simultáneamente sus legisladores y los sujetos de las mismas y que son «autónomas».

En este ensayo intentaré dilucidar más estos rasgos básicos e indicar las consecuencias que tienen para la filosofía práctica. Prefiero hablar de filosofía práctica en vez de filosofía política, porque, al menos para Kant, esta última sólo se ocupa básicamente de la realización histórica de la filosofía práctica, que comprende la filosofía moral al igual que la filosofía de derecho y del Estado.

I

No hay pasajes muy extensos en la filosofía de Kant que traten el concepto de persona⁴. Esto es sorprendente dada la importancia que tiene este concepto tanto para su filosofía teórica como para su filosofía práctica. Una indicación de cuán importante es para él, puede encontrarse en su *Antropología desde un punto de vista pragmático*: «el hecho de que el hombre pueda tener la idea de ‘yo’ lo eleva infinitamente sobre cualquier otro ser vivo sobre la tierra. Por eso es una *persona*; y, por virtud de su unidad de conciencia a través de todos los cambios que pueda sufrir, es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente diferente en rango y dignidad a las *cosas*, tales como los animales irracionales, de los cuales podemos disponer como nos plazca. Esto se mantiene incluso si no puede todavía decir ‘yo’...» (AA VII, 127)⁵. Aunque éste no es un pasaje central, hay tres cosas que deben señalarse: primera, que la personalidad se basa en la capacidad del yo de ser consciente; segunda, que la persona permanece la misma debido a la unidad de la conciencia a través de todas las fluctuaciones; y tercera, que por eso la persona se distingue a sí misma de las cosas, que son objetos de elección arbitraria y pueden ser meros medios para fines. Y esto significa que las personas no pueden comportarse como les plazca con las otras personas.

La significación de la conciencia de sí-mismo y la identidad —cómo éstas se relacionan mutuamente, queda todavía por aclarar— está más claramente ejemplificada en otra definición de persona tomada de la

«Introducción» de la *Metafísica de la costumbres*:

«Persona es aquel sujeto cuyas acciones pueden serle *imputadas*. La personalidad *moral* no es nada más que la libertad de un ser racional bajo leyes morales (la personalidad psicológica es, al contrario, solamente la capacidad de llegar a ser consciente de la identidad de uno mismo en varios estados de la existencia). La consecuencia es que una persona no está sujeta a más leyes que las que ella se da a sí misma (ya sea ella solo o juntamente con otras)» (AA VI, 223).

Aunque no intento dar aquí una interpretación completa de este pasaje central, me gustaría subrayar lo siguiente: las personas están caracterizadas por la responsabilidad de sus acciones y esto implica la posibilidad de que puedan relacionar sus propias acciones a leyes. La diferencia entre una persona y una cosa está implicada en esta posibilidad de «responsabilidad», ya sea llevada a cabo por el agente mismo o por otros: «una cosa es aquello que no puede ser responsable» (Ibid.). En Kant, el concepto de responsabilidad proporciona un eslabón entre la personalidad psicológica y la personalidad moral. Pero la personalidad psicológica misma se basa en la unidad «lógica» de la autoconciencia. Como Kant afirma en otro pasaje de *Antropología*:

«Dados cambios diversos en la mente de un hombre (de su memoria o de los principios que acepta), si es consciente de estos cambios, ¿puede éste decir que permanece todavía siendo exactamente el mismo (en lo que a su alma concierne)? la pregunta es absurda. En efecto, solamente porque él piensa en sí mismo en esos estados diversos como uno y el mismo *sujeto*, es que puede ser consciente de esos cambios; y el 'yo' del hombre es realmente doble en términos de forma (modo de representación), pero no en términos de materia (contenido) (AA VII, 134)⁶.

Este doble aspecto del yo es explicado en el párrafo que le antecede:

«Aquí parece como si el 'yo' fuese doble (lo que sería contradic-

torio): 1) el 'yo' como sujeto del pensamiento (en lógica), lo que significa pura apercepción (el 'yo' que puramente reflexiona), y sobre el que se puede decir perfectamente que no es más que una simple idea; 2) el 'yo' como *objeto* de percepción y, así, de un sentido interior, que contiene un agregado de determinaciones que hace posible una *experiencia* interior» (Ibid.).

En la base de la teoría Kantiana de la persona hay aparentemente una teoría de la autoconciencia de «doble aspecto»: un sujeto lógico, puro, constituye un «yo-objeto» empírico percibido por el sentido interno. Pero, desgraciadamente, Kant nunca explicó en detalle cómo la identidad lógica del sujeto pensante y la forma temporal del sentido interno «contribuyen» al concepto y conciencia de la identidad personal a lo largo del tiempo. Según el tercer paralogismo de la *Crítica de la Razón Pura*, esta identidad *no* se sigue directamente de la identidad de la pura apercepción. De este modo, los discípulos de Kant llegaron a la conclusión de que o bien Kant deja abierta la cuestión de la identidad personal a lo largo del tiempo, o bien que la declara insoluble, ya que la identidad de una persona requiere un yo noumenal permanente que es inaccesible a nuestro conocimiento⁷. Pero no puede haber duda de que para Kant las personas no pueden pensar en sí mismas más que porque permanecen las mismas a lo largo de todos los cambios temporales de sus estados —aunque no acepta que esta «mismidad» sea la de una sustancia atemporal, un alma inalterable e indestructible. El hecho de que nos tengamos que mirar a nosotros mismos como poseedores de almas inmortales no puede ser demostrado en la filosofía teórica, sino que se sigue solamente de una correcta explicación de nuestra conciencia moral, como demuestra el segundo postulado de la *Crítica de la Razón Práctica*. Estoy convencido de que se puede trazar el bosquejo de una teoría de la identidad personal dentro de los límites de la filosofía teórica mirando la *Crítica de la Razón Pura* como un todo y algunas «Reflexiones» del *Nachlass* de Kant.

Los pasajes citados de la *Antropología* son un indicio claro de que hemos de empezar con la doctrina de la apercepción trascendental - a la que Kant, en una «Reflexión» de los años 1770 (5049) precisamente llama «personalidad lógica, trascendental» (AA XIII, 72). No obstante, en la primera *Crítica* resulta que la «idea completamente simple» del yo, de la que Kant habla en la *Antropología* (AA VII, 134), debe ser bien

distinguida de la conciencia de la identidad del yo en todas sus representaciones, sobre las cuales se basa la identidad de la persona. Así que tenemos que seguir los pasos que llevan del principio al fin.

La simple auto-relación de la actividad cognitiva es, como Kant formula en la *Fundamentación Metafísica de la Ciencia Natural*, un «mero prefacio» o un «correlato general» (AA IV, 542) a la apercepción. En sí mismo no contiene la diferenciación de las representaciones, sino más bien solamente la conciencia de una espontaneidad que no está determinada por nada fuera de sí misma y que puede pensar lo que quiera. Esta espontaneidad no es, por supuesto, arbitraria, ni una mera posibilidad: no puede pensarse sino que es «real» o «existente»⁸. En su análisis de la «unidad originaria sintética de la apercepción» (*Crítica de la razón pura*, B 132ss), Kant pasa de esta pura conciencia de la espontaneidad a la conciencia de la relación de esta actividad general (o posible) con representaciones que no produce por sí sola, sino que «pueden darse anteriormente a todo pensamiento» (B 132). El término general kantiano para las representaciones de esta clase es «intuición». Con respecto a esta relación, soy inevitablemente consciente de que en cada representación de algo debo también poder ser consciente de mi «yo pienso». De otra forma el contenido de estas representaciones sería impensable o al menos «nada en absoluto para mí» (Ibid.).

Esta relación de «toda representación» con uno y el mismo sujeto implica o presupone para Kant todavía otro momento de la apercepción: la conciencia de una actividad sintetizadora. La conciencia de yo como la síntesis espontánea de las representaciones —que qua síntesis y además como modos de síntesis (categorías) no están determinadas por nada externo— es la unidad *sintética* de apercepción. Esta síntesis hace pues posible que yo sea consciente de que soy el *mismo* ser pensante en todas las *diferentes* representaciones que sean unidas por mí en mi conciencia. Esta conciencia es la «identidad de apercepción» o aquella autoconsciencia que Kant llama «unidad *analítica* de apercepción» (B 133). Y es esta conciencia la que «hace, a partir de todos los fenómenos que puedan aparecer reunidos en una experiencia, un conjunto —regulado por leyes— de todas esas representaciones. En efecto, tal unidad de conciencia sería imposible si, al conocer la diversidad, el psiquismo no pudiera adquirir conciencia de la identidad de la función mediante la cual combina sintéticamente esa misma diversidad en un conocimiento» (A 108).

Hasta aquí acerca de la estructura «lógica» de la autoconciencia. Me parece que podemos descubrir en ella todos los rasgos *fundamentales* mencionados antes, a excepción de la doble autorreferencia. El hecho de que falte este aspecto no es sorprendente, porque aquí nos interesamos solamente por el sí-mismo puro, universal y «lógico». No obstante, la estructura general de la relación del sí-mismo con lo dado queda al menos demostrada, y queda claro que la autoconciencia sería «vacía» si no sintetizara y determinara sus representaciones o intuiciones dadas. Además, esta relación con algo que se le da no solamente caracteriza el yo «lógico», sino también el yo que se intuye a sí mismo. La autointuición del yo sólo es posible dado un sentido interno y las condiciones para su posibilidad. Estas son, por una parte, la fluctuación temporal de las intuiciones internas y de nuestros propios estados que se dan en esas intuiciones; y, por otra parte, la imposibilidad de distinguir el yo de sus estados y representaciones (un claro contraste con la apercepción como un acto del entendimiento). En su famosa carta a Marcus Herz del 21 de Febrero de 1772 Kant escribe: «Con respecto al sentido interno, sin embargo, pensar o la existencia del pensamiento son uno y lo mismo que yo mismo» (AA X, 129). Es, no obstante, imposible que yo pueda ser completamente idéntico a la existencia de mi pensamiento precisamente en la autointuición interna, puesto que entonces no sería posible una *autointuición*.

La forma general de la autointuición en el sentido interno debe, pues, ser así: en cuanto un objeto de mi autointuición yo estoy siempre en un determinado estado, que está en curso de extinción; sin embargo, como sujeto, soy la persona a quien es presente este estado y su paso al pasado. Como la «unidad» entre el sujeto y sus estados, puedo comprenderme a mí mismo solamente en la unidad de mis estados presentes y pasados. Y esto se mantiene necesariamente para cada fluctuación de mis estados en el tiempo. La unidad de estos estados intuidos en el pasado y mi intuición de los mismos en el presente no es ciertamente lo mismo que la unidad del sujeto pensante en sus pensamientos. Kant mismo lo señala en otra reflexión de los años 1770: «Si consiguientemente alguien llegase a ser consciente de sí mismo y de todas sus acciones, tal como nosotros las recordamos, entonces sería mi yo. Por lo tanto, la identidad de la persona *no* está basada en una concurrencia en la apercepción, sino más bien en su continuación, incluso si supone representaciones oscuras» (AA XVII, 594, Refl. 4562).

Uno podría llamar a esta continuación de la persona en el tiempo una «esquematación» de la pura identidad de la apercepción del entendimiento en el tiempo - si no fuera una forma de la receptividad interna más bien que una actividad de la imaginación trascendental como el esquematismo trascendental. Pero uno puede decir que la identidad temporal de la persona entendida de esta manera hace posible, para Kant, mantener consistentemente que el sí-mismo debe necesariamente ser determinado y libre de cada determinidad particular: me doy cuenta de mi continuación más allá de cualquier estado intuido de mí mismo. Sin embargo, precisamente esta identidad no es todavía algo público, objetivo y reconocible inconfundiblemente por todo el mundo. Puede llegar a serlo solamente si uno puede señalar alguna duración temporal —por ejemplo desde mi nacimiento hasta ahora— que es determinada en el sentido de un ser mesurable o medido. Para hacer esto, uno debe relacionar las fluctuaciones de los propios estados internos con los objetos móviles que permanecen en el espacio, con respecto a los cuales pueden ser medidos los acontecimientos temporales objetivos. Para un ser autoconsciente que se presenta en sus sentidos externos no sólo *en* un cuerpo sino también *como* un cuerpo, eso no es problema: La «permanencia durante la vida es, por supuesto, evidente *per se*, ya que un ser pensante (como el hombre) es asimismo para sí mismo un objeto de los sentidos externos» (B 415). Pero esto presupone persistencia (*Beharrlichkeit*) como una categoría «esquematación» temporalmente (categoría de substancia), que a su vez presupone la pura autoconciencia de la apercepción.

Lo dicho baste como esbozo de la conexión entre la identidad psicológica y la trascendental de la persona tal como viene descrita en la *Crítica de la Razón Pura*. Pero ¿qué hemos conseguido? ¿No concierne el concepto práctico o moral de la persona a un nivel muy diferente y más alto de la personalidad? ¿No habla Kant de la persona, de la libertad y de la ley en la esfera moral como ideas racionales en el sentido estricto de «*Vernunftideen*»? En su obra sobre la religión, por ejemplo, Kant llama a la persona la «idea de la ley». ¿Qué puede significar la identidad de la autoconciencia en el entendimiento para tales ideas racionales?

Es realmente falso decir que el concepto práctico de persona se sigue del concepto teórico. No obstante, el concepto práctico de persona es inconcebible sin la autoconciencia y sus estructuras, como demuestra el concepto de *responsabilidad*. El concepto de persona en la filoso-

fía práctica no hace superflua la teoría de la autoconciencia, sino que más bien la completa. Ya que la razón práctica «ordena» leyes que no se limitan a, o están condicionadas por, intuiciones sensibles o inclinaciones, la persona moral participa en una forma diferente de la legislación. Sin embargo, se podría argumentar que precisamente la pura conciencia de la razón práctica no está separada de la persona determinada: la ley moral es por su parte «formal» y por eso requiere un contenido por parte de la persona humana, el cual resulta de sus máximas de conducta. Esta necesidad de una determinidad contenida en la formalidad de la ley moral es «menos directa» que la contenida en el concepto de autoconciencia dentro de la filosofía teórica; no es simplemente una persona determinada específicamente de modo empírico que se da a mi razón práctica, sino más bien mi libre elección para imaginar una completa variedad de propósitos y mi capacidad para producir motivos para actuar. Y a su vez, mi elección es libre debido a que puede ser determinada por las leyes de razón. La estructura de la personalidad práctica no es esencialmente diferente de la conciencia teórica. La razón pura práctica está en mí y es real para mí. Al igual que el «yo pienso» no es una mera posibilidad, sino que «existe» dentro de mí, la personalidad moral tampoco es mera posibilidad. Es más bien el «hecho» que soy consciente de la ley moral, es decir, que soy consciente de que puedo y debo actuar según roles y razones comprensibles e incondicionalmente vinculantes para toda persona. El análisis y explicación de este hecho irrefutable es en efecto la «prueba» de la razón pura práctica o libertad moral. Que la libertad moral y la conciencia de uno mismo están necesariamente conectadas está muy claramente afirmado en la siguiente reflexión: «La cuestión de si la libertad es o no posible es tal vez idéntica a la cuestión de si el hombre es o no es una verdadera persona y de si el yo es posible en un ser con determinidades externas» (AA XVII, 464s., Refl. 4225).

Ahora debería ser posible definir el sentido «práctico» de responsabilidad con más precisión. Este sentido implica más que el hecho que yo simplemente me adscriba mis estados pasados a mí mismo como la misma persona. Siempre que yo me mantenga a mí mismo como responsable de algo, soy consciente de mí mismo como la «causa libre» de mis acciones. Para que sea así debo presuponer que puedo determinar mi «facultad de desear algo» (*Begehrungsvermögen*) por medio de propósitos arbitrarios, y que puedo adaptar esos propósitos a la estructura de las leyes dadas por la razón. Según Kant, la *Crítica de la Razón Pura*

demuestra que la libertad no es inconcebible y que no puede ser empíricamente refutada; al menos como un concepto cosmológico, la libertad es compatible con la ley de la casualidad que se mantiene para todo objeto de la experiencia.

Finalmente, el último componente de la definición de persona como ser responsable, el hecho que yo como persona relacione mis acciones con las leyes de la razón práctica, significa que yo sé que son ordenadas, prohibidas o permitidas por la ley moral en general y por las leyes específicamente éticas y jurídicas. Generalizando, lo que estas leyes ordenan es una totalidad de personas («*totum personarum*», cfr. AA XIX, 446, Refl. 7524) que, sin dañar su personalidad pueden reconciliar sus propósitos internos y las acciones externas según leyes universales. Estas leyes ordenan que las personas tengan un interés del orden más alto en su propia personalidad moral y para todas las otras personas —o, en el caso de las leyes jurídicas, por lo menos respeto por la personalidad de los otros. En el último caso, esto significa que yo respeto su libertad de decidir y perseguir sus propios objetivos y de prescribir leyes para sí mismos al igual que, contando con todos, para los demás.

II

Para aclarar las consecuencias de este concepto kantiano de persona para su filosofía política, tenemos que dirigirnos a su filosofía del derecho. Esta es el fundamento para toda la filosofía política en tanto que todo político racional, que según una cita de la obra *La Paz Perpetua*, no es más que «el ejercicio de la doctrina del derecho» (AA VIII, 370).

Es obvio que el concepto de persona es central en la filosofía del derecho de Kant. «El concepto de derecho —afirma Kant en el párrafo B de la Introducción a la *Metafísica de las costumbres*— se aplica solamente a las relaciones externas y prácticas de una persona con otras personas, en tanto que sus acciones como hechos pueden influir en el otro (tanto directa como indirectamente)» (AA VI, 2300). «Hechos» o «acciones» (cfr. 227) se refieren aquí a acciones de las cuales una persona es responsable, así como de sus consecuencias. El derecho es la condición de posibilidad de que las personas puedan ser completamente personas

en sus acciones externas dirigidas hacia los objetos. Les hace posible ser libres en su elección de propósitos y medios, y libres en su capacidad de relacionar sus acciones a una ley interesada en la consistencia de la libertad de las acciones externas de varias personas. En su estructura, el principio universal del derecho, (*Das allgemeine Rechtsgesetz*) corresponde a la ley moral, incluso aunque no sea directamente deducible de ésta última. Es un principio que exige la regulación legal de nuestro comportamiento externo: «En tus acciones externas compórtate de tal forma que el libre ejercicio de tu volición pueda coexistir con la libertad de cualquiera, según una ley universal» (AA VI, 231). Es un imperativo categórico que, sin embargo, no debo adoptar como una máxima. Obrar así es una obligación ética, pero no es legalmente vinculante. La obligación legal requiere un cierto tipo de conducta externa, a la cual cualquiera puede ser inducido «por otros incluso quizás por la fuerza» (cfr. *ibid.*).

Al mismo tiempo, el principio universal del derecho es el origen de los derechos que Kant divide en derechos innatos, «los derechos internos míos y tuyos» (AA VI, 237), y derechos que pueden y deben ser adquiridos, derechos externos míos y tuyos⁹. Ya que este «derecho interno que pertenece a todo ser humano debido a su humanidad» (*ibid.*) no es sino uno, a saber, el derecho a no ser molestado y a no ser lesionado en actos y estados que están de acuerdo con las leyes de justicia («independencia respecto de la voluntad impetuosa de otros»), no es un principio que admita la deducción de derechos particulares. Esto es sólo posible observando lo que es externamente mío y tuyo; la libertad de una persona legal puede ser determinada sistemáticamente solamente en vistas a su utilización de los objetos de acción (cosas al igual que acciones y estados de otras personas). Para alcanzar una seguridad legal de los derechos de uno mismo —tanto internos como externos— que no dependan de contingencias empíricas, es necesario tener una jurisdicción y una legislación intersubjetivas y públicas; es necesario tener un Estado. En la filosofía del derecho de Kant mis derechos internos y los de los otros son tratados solamente en los *Prolegómenos* (AA VI, 238). Los derechos externos míos y tuyos, en la medida que pueden ser concebidos y establecidos válidamente sin el concepto de un Estado, es el tema del derecho privado; los principios de un Estado público de justicia son discutidos en el derecho público. A continuación, me gustaría bosquejar el papel que el concepto de persona juega en el derecho privado y

en el derecho público.

Para Kant, el área del derecho privado concierne a la relación racional de las personas con los objetos de su libre elección externa: es el derecho de la persona de tener o adquirir algo como «mío». Al igual que en la imputación y en la responsabilidad, el «tener» legalmente válido de algo es una especie de auto-relación cuya estructura básica corresponde a la de la autoconciencia descrita anteriormente: la persona es consciente de sí misma como alguien que, en armonía con otras personas, prescribe leyes formales para su propia volición, que a su vez deben concretarse en su trato con los objetos. Kant pretende haber aportado una deducción trascendental del derecho de propiedad refiriéndose a esta estructura. En la *Metafísica de las costumbres*, una «deducción trascendental» significa el logro de conceptos del entendimiento que son universales a la vez que independientes de espacio y tiempo, y son obtenidos «ignorando las condiciones empíricas» (AA VI, 253) de la relación entre la volición y las cosas, así como entre la volición y las acciones y estados de otras personas. En un segundo paso se demuestra la capacidad de subsumir estos conceptos bajo la ley de la razón en lo que atañe al derecho. En cuanto a lo que afecta a la relación entre personas y cosas, eso significa que uno debe pasar del acto físico de las personas de asir cosas a una «posesión inteligente», es decir a un derecho legal independiente de las circunstancias fácticas de disposición. Esta posesión debe concordar con el principio universal de derecho. En el párrafo 2 de esta sección sobre el derecho privado, Kant utiliza un *argumentum e contrario* para demostrar que eso es posible; si los objetos externos no fueran generalmente objetos de la libre volición, la realización de propósitos a través de medios externos sería imposible. Si alguien pudiera disponer de objetos solamente mientras los tuviera en su real posesión, la disposición libre externa de éstos sería completamente dependiente de contingencias y de la «volición arbitraria y coercitiva» de los otros, las cuales no pueden ser reguladas por leyes universales de justicia. Los objetos en sí mismos, sin embargo, no pueden vincularse legalmente a mí, ya que una obligación legal se da según su verdadero concepto mutuo. Uno puede obligarse a sí mismo a limitar el uso arbitrario de algo ante la propia conciencia o la ley moral o ante otros, pero no ante un ser que no tiene voluntad y, por lo tanto, no puede a su vez obligarse a sí mismo. Según Kant, la obligación legal es siempre obligación recíproca (Cfr. AA VI, 237).

Esta idea básica, junto con la división de los objetos externos según las categorías de la relación en la filosofía teórica de Kant (substancia = cosa corporal fuera de mi cuerpo en el espacio, causalidad = la volición de otra persona de hacer una cierta acción, comunidad = el estado de otros en relación conmigo) aporta la base para todo el contenido del derecho privado. Es bien sabido que por su aplicación de la categoría de comunidad a la relación entre personas, Kant deduce un derecho para tratar con las personas «de la misma manera que a los objetos» para que las personas puedan llegar a ser temporalmente «poseedoras» y objetos de las leyes asimétricamente coercitivas, por ejemplo, el derecho a recuperar a un sirviente escapado.

Este aspecto del derecho personal kantiano es ciertamente problemático y al final no puede ser reconciliado con su concepto de persona, especialmente desde que esta reducción —aunque temporalmente— de una persona a «inherencia» (AA VI, 314) le excluye del derecho civil fundamental de participar en la legislación. En el derecho privado, la participación de las personas en la legislación —la cual, según la introducción general, es parte de la definición de una persona moral— consiste en el hecho de que solamente pueden ser consideradas obligatorias aquellas leyes que también puedan ser consideradas como un ejemplo de ley universal, establecida cooperativamente. Según Kant, eso requiere «una voluntad mutua que no es contingente, sino más bien *a priori*, por lo tanto unificada necesariamente y, de este modo, legisladora universalmente» (AA VI, 263). Esta voluntad universalmente legisladora deberá ser presupuesta en el derecho privado puramente racional como la base de todas las formas de derecho de propiedad y de adquisición. Debe, sin embargo, también ser constituido como una garantía de la «seguridad de la mutua vinculación» de estos derechos y como «la voluntad colectivamente universal (común) de regulación». La obligación en la esfera legal no sólo transmite validez demostrable, sino también reforzamiento, porque, de lo contrario, una violenta «restricción de la libertad» (Cfr. AA VI, 230s) no podría evitarse por medios legales. Esta voluntad común es una constitución civil». Los derechos demostrables *a priori* y las instituciones de tal constitución son el tema del derecho público de kantiano.

Respecto al derecho público kantiano, me gustaría concentrarme en dos puntos:

- 1) ¿Cuál es el significado del uso kantiano del concepto de persona para las autoridades de un Estado?
- 2) ¿Cómo puede Kant distinguir entre ciudadanía activa y pasiva, dada su definición de personas morales como colegisladoras?

La doctrina kantiana del contrato social, como la de Hobbes y la de Rousseau, trata la idea de la constitución de una «persona» colectiva con una voluntad que no está meramente compuesta de las particulares voluntades de individuos, sino que es una verdadera voluntad «común y pública» (*Sobre el refrán: eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica*, AA VII, 297). Mediante el contrato social se constituye una «voluntad de Estado» subsistente por sí misma, que es independiente de los intereses empíricos de los individuos. Según esta «idea» (AA VI, 313), esta voluntad, como una especie de resolución y decisión general, debe tener la forma de una inferencia racional práctica: debe tener tres autoridades a las que Kant llama «personas» o «personalidades». Si esta terminología debe ser más que una mera metáfora, entonces las autoridades en el Estado deben ser responsables de una forma u otra. Las personas físicas que las «representan» deben actuar por encargo, por decirlo de alguna manera. Sobre todo, cuando partimos de una teoría de la personalidad como la que hemos esbozado, parece entonces que la persona moral de las autoridades puede «hacer abstracción» de la persona individual. Por otra parte, la inviolabilidad de lo «internamente mío y tuyo» del cuerpo de uno, la vida de uno, y su libertad de movimiento es el «derecho humano» de cada persona, un derecho que el Estado debe asegurar y, por supuesto, respetar. El Estado como legislador es el autor «irreprensible» de leyes solamente «por lo que respeta a lo externo mío y tuyo» (AA VI, 316). Los principios de estas leyes se demuestran en la doctrina kantiana del derecho privado. De este modo, las leyes del Estado, que pueden ser justificadas por la idea kantiana de un contrato original, deben apuntar a la protección de la libertad de acción de cada persona. La «personalidad» de los poderes administrativos —el legislativo, el ejecutivo, que se subordina a aquél, y el judicial— implica sólo por lo tanto que la existencia y función de estos poderes es incondicionalmente exigida y que deben ser independientes de los intereses de cualquier individuo o de todos juntos (*omnes et singuli*, AA VI, 315). Aplicando la estructura de la personalidad autoconsciente al poder administrativo —Kant no dice explícitamente si lo hace

o no— no exige dar a esos poderes el derecho de abstraer de los derechos de las personas individuales. Todo esto respecto a la primera pregunta.

¿Pero qué hay sobre el derecho de la persona «de no estar sometida a otras leyes más que a aquellas que se ha dado a sí misma (sea sola o juntamente con los demás)» (AA VI, 223)? ¿Qué pasa en un Estado con este derecho? La idea de un contrato social que constituye un estado justificable incluye un consentimiento unánime. Y con respecto a la introducción de una autoridad mayoritaria compuesta de delegados para legislar, Kant prescribe también un acuerdo unánime sobre este contrato (*Sobre el refrán...*, AA VIII, 296). Con todo, el punto problemático en el derecho gubernamental de Kant es bien conocido. Es el hecho que hace depender el derecho a participar en la legislación de la capacidad de mantenerse a sí mismo —ya sea por la propiedad, arte, artesanía o en el estudio, mientras no sean ejercidos en dependencia personal del «cabeza de familia» (*oikos*) (AA VI, 314s. y *Sobre el refrán...* AA VIII, 295s.). La aparente intención de esta restricción es garantizar la correspondencia entre la voluntad de los legisladores y la voluntad universalmente común del pueblo,— un punto pasado por alto por muchos críticos. La eliminación de la voluntad particular, que en su opinión distorsiona la resolución de la voluntad común —como lo es para Rousseau— no es llevada a cabo por Kant por la prohibición de delegaciones y partidos políticos, sino más bien intentando asegurar la independencia de aquellos que legislan. La exigencia de que cada persona se sostenga a sí misma en el campo naturalmente necesario de la práctica (autoconservación) es, por decirlo así, la manifestación y concreción de la pura espontaneidad en la actividad empírica del hombre. Pero si esta exigencia, que se deriva de la idea del Estado (AA VI, 313), es una condición esencial de la libertad civil en el sentido de un ser obligado sólo por la ley en cuya legislación uno participa —sea directamente o por el derecho de votar en una elección de representantes— entonces la institución del «derecho de la autoridad doméstica» establecido en la ley privada, se hace precisamente más problemática. Puesto que este mismo derecho es el responsable de una exclusión temporal de la libertad civil. Uno podría incluso decir que el derecho de la autoridad doméstica y la norma que pide el propio mantenimiento como condición de la ciudadanía activa, cae en conflicto con cada uno en la medida que el último excluye, al menos, leyes que restringen las posibilidades de lograr el propio mante-

nimiento que la protección del último puede exigir. Me parece que el concepto de persona como esencialmente legislador, establecido en la Introducción de la *Metafísica de las costumbres*, no permite leyes que impidan a cualquier adulto y mentalmente responsable ejercitar el derecho de participar, ya sea directa o indirectamente, en la legislación pública¹⁰.

III

El concepto hegeliano de persona es, como el kantiano, comprensible sólo si se parte de su teoría de la autoconciencia. Para Hegel, sin embargo, la autoconciencia no se refiere solamente a la autoconciencia individual. No se debe entender como mera metáfora, cuando Hegel habla de la autoconciencia de grupos, naciones, épocas y cosas parecidas. La autoconciencia es para Hegel una estructura de autodistinción o de autodeterminación, y, dado que Hegel comparte el punto de vista de Spinoza de que la determinación es negación, esto significa que es autonegación. Pero la autonegación es también la estructura conceptual de la realidad en general, que se revela a sí misma en sus distintos momentos por medio de la autonegación y así se exhibe a sí misma como la totalidad de los momentos de este modo desarrollados. El desarrollo de la autoconciencia difiere de la del concepto en la cual la autoconciencia individual es un componente esencial de la autoconciencia en general, y cada autoconciencia supra-individual debe por tanto ser «realizada» en la autoconciencia de algunos individuos.

Básicamente, esta unidad de la autoconciencia individual y universal es lo que Hegel llama «persona». Sin embargo, hay grados de la personalidad según la generalidad o extensión de esta autoconciencia universal que es representada por la individual. La comprensión de la teoría hegeliana de la persona es más complicada por el hecho de que los grados más altos de la personalidad no están definidos en términos del concepto «persona», sino más bien en términos más complejos y diferenciados (sujeto, espíritu, etc.). Además, el término *persona* es también utilizado en un sentido unilateral, es decir como tema de crítica; es usado como un concepto en el que la unidad del sí-mismo universal e individual son entendidos bajo el predominio del último, en el que la persona es reducida a la autorreflexión del sujeto sobre una universalidad accesible a ella.

Como un momento en el concepto de autoconciencia, el concepto de persona está también caracterizado por la estructura de negatividad autorreferencial. A continuación intentaré explicar qué significa esto, interpretando la importante cita sobre la autoconciencia y la personalidad que se encuentra en la *Ciencia de la Lógica* al principio del capítulo sobre el «Concepto».

«El yo es, en primer lugar, pura unidad que se refiere a sí misma y esto no de manera inmediata sino haciendo abstracción de toda determinidad y contenido y retornando así a la libertad de la igualdad ilimitada consigo mismo. Así es universalidad; unidad, que solamente por medio de aquel comportamiento *negativo*, que aparece como el hacer abstracción, es una unidad consigo misma y de este modo contiene todo ser determinado disuelto en sí mismo. *En segundo lugar, el yo es también de modo inmediato, como negatividad que se refiere a sí misma, singularidad, determinidad absoluta*, que se pone a sí misma en oposición a aquella que es otra que sí misma, y por lo tanto la excluye: personalidad individual» (*Lógica* II, p. 220)¹¹.

Según este pasaje, la doble auto-relación, en la que el yo es consciente de sí mismo como algo al mismo tiempo universal y libre de toda determinación, y, simultáneamente, como algo determinado y singular, es también característica de la teoría hegeliana de la autoconciencia y de la personalidad. No obstante, aquí son obvias dos importantes diferencias con Kant:

1. Para Hegel, la unidad de la autoconciencia no está basada en la pura auto-relación del pensamiento consigo mismo, sino más bien en la identidad de universalidad y completa determinidad individual. El yo es «de manera inmediata» tanto una como la otra. Es —como se establece más tarde— la «completa unificación» de «ambos momentos». Sin embargo, la negación de toda determinidad y la determinidad absoluta se excluyen mutuamente. Si la identidad del yo tiene que ser concebida como la unidad de ambos momentos, debe ser una identidad autocontradictoria. Y la persona no es solamente un momento en esta contradicción —como podría parecer según el pasaje citado— sino más bien toda la contracción. Es, según otro pasaje de la *Lógica*, la «dialéctica absoluta» (ibid., p. 502).

2. La segunda diferencia con Kant consiste en el hecho de que la pura conciencia del yo —que es *un* momento de la autoconciencia— no es una noción inmediata que pueda ser separada de todo contenido presupuesto y cognitivo, sino que es ya el resultado de una «abstracción» y de un «retroceso» del yo hacia sí mismo (Ibid., p.220). La libertad del yo de sus determinaciones debe por lo tanto ser entendida como un proceso de emancipación en el que las determinidades dadas son relativizadas por la conciencia que se tiene de éstas, y finalmente apropiadas. El sí-mismo liberado no sólo es capaz de abstraer de todas las determinidades, sino que puede también contener todas las determinaciones «disueltas dentro de sí». Para Hegel, la universalidad no significa el común denominador que queda después de la abstracción de todas las cosas no comúnmente compartidas, sino que más bien es —como en el concepto rousseauiano de *volonté générale*— una totalidad de diferencias que vienen a coincidir unas con otras, sin ser reducidas. Hasta qué punto la persona individual es capaz de tal universalidad es una cuestión que trataré después.

Primero, sin embargo, me gustaría examinar el primer punto de diferencia entre Kant y Hegel. ¿No es la tesis de que la identidad de la persona consiste en la unificación contradictoria de universalidad y singularidad otra cosa más que la absurda afirmación de un incorregible dialéctico? ¿Podemos discernir un sentido racional en esta afirmación? ¿Cómo puede la pura universalidad de un yo libre de toda determinidad ser *lo mismo* que la individualidad de la persona, es decir, la relación en la que excluye de sí misma todo lo que no sea sí misma? A continuación sugiero dos intentos de explicación, el primero de los cuales se refiere a los argumentos de la filosofía del espíritu de Hegel, y, el segundo, a las estructuras lógicas en el sentido hegeliano sin intentar discutir la concepción general implicada en su ciencia de «formas ontológicas puras».

Bajo la perspectiva de mi primer intento, la universalidad también vincula la singularidad en la medida en que soy consciente de mí mismo como un sí-mismo individual solamente al hacer abstracción de todas mis determinaciones externas. La tesis, pues, es que la individualidad de uno no está basada sobre criterios públicos de identidad, sino más bien sobre la capacidad de abstraer de todas las determinidades públicas. Soy el sí-mismo determinado que soy porque mi pensamiento puede liberarme de toda determinidad. Uno está tentado de añadir: yo soy así *para mí mismo*.

Ahora bien, Hegel intenta demostrar en la *Filosofía del Derecho* que la pura autoconciencia que me individualiza es capaz de encontrar una expresión intersubjetiva y pública. La inversión de esta primera formulación de identidad debe ser pues que la relación con los otros en la que los excluyo es mi autoconciencia universal. El pensamiento de Hegel sobre la génesis del sí-mismo, expresado en la filosofía del espíritu subjetivo, puede servir como ilustración de esta formulación¹². También ahí, se destaca el hecho de que la autoconciencia es un resultado. Sólo al disolver la unidad emocional y de hábitos con los demás, uno se encuentra a sí mismo. Lo que está originariamente presente no es el yo independiente que es libre en su propio pensamiento, sino más bien un miembro de un «colectivo», sea un colectivo del lenguaje, familia o trabajo. Según Hegel, el primer paso de este «ser externo» (*Aussersichsein*) de vuelta a sí mismo es que uno se encuentre a sí mismo a través de los otros, ya sea siendo amado o en cualquier otra forma de reconocimiento. En resumen, llego a ser un sí-mismo cognitivo, libre de todas estas relaciones en mi conciencia, mediante mi separación de esa unidad con los demás y excluyéndolos de mi «esfera personal».

Teniendo en cuenta ambos aspectos de la tesis de la identidad, se puede resumir mi primera propuesta de explicación de la manera siguiente: sólo mediante mi pura autoconciencia cognitiva me separo de los demás, me individualizo, - y sólo mediante esta separación soy un sí-mismo cognitivo libre. El «*sapere aude*» de Kant como la exigencia de una emancipación cognitiva consciente de la esclavitud, constituye todavía el trasfondo de esta tesis¹³.

Expondría mi segunda propuesta como sigue: según el pasaje sobre el que se basa mi interpretación, la identidad del sí-mismo universal y el singular consiste en el hecho de que ambos son momentos de una «negatividad auto-referencial». Según la filosofía de Hegel, esto implica no solamente una actividad negativa que es consciente de sí misma como tal, sino también una negatividad autorreferencial que se niega a sí misma. ¿Qué significa esto para la abstracción de todas las determinidades? La abstracción aparece para negar la alteridad, pero en el caso de la autoconciencia, las determinidades son representaciones conscientes o pensamientos. Los pensamientos determinados, sin embargo, son ya en sí mismos negaciones: distinciones en indeterminados conjuntos de representaciones o pensamientos no desarrollados. Cada determinación implica un juicio negativo (una declaración de que «no es»). De este

modo, la abstracción o disolución de determinidades en el yo, no es solamente una negación de la alteridad, sino más bien una negación de la propia negatividad. Y a la inversa, debe afirmarse que la autodistinción respecto de los demás en el sentido de individualización es una negación auto-referencial. Esto es verdad no solamente a causa de la unidad del sí-mismo y los otros mencionada antes, sino también en el sentido más formal de negación desde la indeterminidad de uno mismo, desde el no haberse realizado todavía uno mismo. Tanto la autodeterminación como la abstracción de la propia determinidad de uno mismo, son pues negaciones dirigidas hacia su propia negatividad.

No estoy seguro de que mis esfuerzos hayan tenido éxito en aliviar lo abstruso de las tesis de Hegel sobre la «identidad dialéctica» de la persona. Por lo menos, la expresión «identidad auto-referencial» suena todavía extraña. En primer lugar, la identidad obviamente no es aquí una relación entre diversas entidades o entre estados temporalmente distintos o fases de la misma entidad. Para Hegel, al igual que para Kant y para Fichte, esta clase de identidad está basada en la identidad del pensamiento en su relación consigo mismo. Sin embargo, en contraste con Kant y Fichte, Hegel no acepta separar la identidad de la «auto-relacionalidad» (*self-relatedness*) respecto de la relación con la alteridad, con lo dado, con los contenidos del pensamiento y los del no-pensamiento o comoquiera que uno guste de llamarlo. En ese caso, la cognición sería interpretada como una síntesis entre acto y contenido, y el acto del pensamiento en sí mismo permanecería siempre igual; sería imposible comprender el significado del pensamiento como un proceso que junto con sus contenidos está sujeto a cambios, que se desarrolla pero no se agota nunca completamente en ninguno de sus contenidos. Y sería simplemente imposible comprender la identidad de la persona que «persiste» a través de un constante desarrollo de la conciencia, y que significa una sucesión de reflexiones e inversiones en la conciencia. Según Hegel, se necesita otro concepto de identidad para comprender tales procesos «mentales».

Este nuevo concepto debe ser una identidad que se establezca a sí misma mediante una autoalteración radical. No puede ser la unidad de una substancia duradera ni la de un sujeto que se distingue a sí mismo de cualquier otra cosa, ni puede ser la mera actividad de negación o de autoalteración de sí mismo. En cierto sentido, debe ser todo el proceso, no como un agregado de todas las fases, sino más bien la unidad que las

«disuelve». Sin embargo, ya que esta unidad es en sí misma una determinada fase, parece que tenemos, a lo mejor, una sucesión temporal creciente de fases completas que la persona expresa de una forma más «concentrada». En el peor de los casos, parece que no tenemos más que una continua autonegación, una autodisolución. Si la unidad de la persona fuera una especie de composición —incluso si ésta es entendida en el sentido de crecimiento o desarrollo— entonces debe haber una semejanza que persiste invariable a través de la mutua negación de las diversas fases, una semejanza que no está sujeta ni a fluctuaciones temporales ni a cambios arbitrarios en las decisiones e ideas de la persona. También para Hegel, la identidad de la persona debe ser algo estable e insoluble en la sucesión de cambios. Pero tal estabilidad sólo puede derivarse de una totalidad que desarrolla distinciones dentro de sí misma según un criterio atemporal y que meramente las exhibe en el tiempo. La filosofía práctica de Hegel trata de demostrar que la persona individual no puede desarrollar tal totalidad por sí sola.

IV

La teoría hegeliana de la persona activa, práctica, no puede considerarse como una ampliación del concepto teórico de la autoconciencia en el mismo sentido en que puede serlo la de Kant. El hecho de que la estructura lógico-ontológica de la personalidad también sirve como base para la doctrina filosófica del derecho es demostrado en el párrafo 35 de la *Filosofía del Derecho*:

«Radica en la *personalidad* que yo como *éste*: 1) estoy completamente determinado en todos los aspectos (en el arbitrio interno, impulsos y deseos así como en la existencia externa inmediata) y, por tanto, soy finito, y 2) no obstante, soy en absoluto pura relación conmigo, y así en la finitud me sé como lo *infinito*, *universal*, y *libre*».

Por otra parte, el concepto de persona en la *Filosofía del Derecho* es ciertamente una ampliación más allá de la mera estructura de la autoconciencia individual-universal, ya que en la *Filosofía del Derecho* la persona aparece como una forma de voluntad libre. La libre voluntad,

que —según la teoría hegeliana anterior de la voluntad— se quiere a sí misma, es consciente de que «se realiza a sí misma dentro de sí misma» (*Enc.* párrafo 469) y dota a sus determinaciones de «existencia» identificable intersubjetivamente. Su incapacidad para hacerlo como voluntad o persona individual es clara sólo después de una sucesión de fases en la que triunfa y fracasa parcialmente, como si estuviera «en la última fase». En la *Filosofía del Derecho* de Hegel, esas fases preliminares son el «derecho abstracto» y la «moralidad».

En el derecho abstracto tenemos un sistema de formas y normas de conducta que pueden ser vistas efectivamente como consecuencias sistemáticas del concepto de persona. En gran parte, Hegel está sustancialmente de acuerdo con la doctrina kantiana del derecho privado. La primera inadecuación perteneciente a esta concreción sistemática o autodeterminación del concepto de persona —y también a la presentación de Hegel de la conciencia personal— es que se sigue de una relación entre la persona y algo otro que personas, a saber, cosas impersonales. No es una autodistinción y por esta razón el concepto de persona permanece igual en todas las formas del derecho privado. No se desarrolla. El derecho privado se ocupa más bien de una manifestación de los diversos momentos de la personalidad —la adquisición de propiedad como una determinación libre de la «esfera externa de la libertad» (FD pár. 41) y la alienación de propiedad como un signo de la independencia de uno mismo respecto de cualquier cosa determinada. Es una manifestación relacionada con «lo que es algo otro que uno mismo», cosas u otras personas. En el derecho contractual, segunda fase del derecho abstracto, la persona logra ya la «identidad» (FD pár. 74ss.) de una voluntad común con otras personas. Sin embargo, —y esta es la segunda inadecuación del derecho abstracto— la forma, en que la totalidad de los derechos personales y la voluntad universal dirigida hacia aquellos se hacen conscientes en individuos y grupos (personas contractuales), no es una «identidad» duradera. No es independiente del tiempo y de la volición arbitraria. Fuera del ámbito del Estado, la *opinión* de uno sobre el derecho y el derecho *válido* no son distinguibles claramente. Este es el tema de Hegel en la sección sobre injusticia («*Unrecht*»). Lo que aquí surge es menos el problema kantiano sobre la incertidumbre al decidir sobre conflictos entre derechos sin una jurisdicción pública que la posibilidad latente en cada individuo qua persona autoconsciente de que eleve su derecho personal a «verdadero» derecho que está por encima de la ley

comúnmente aceptada, - éste es el aspecto «racional» en el meollo de cada crimen.

Su lado opuesto, el castigo, es la primera experiencia del hecho de que la persona debe encontrar su identidad racional no en una voluntad singular absolutamente independiente, sino más bien como un momento en la totalidad de una voluntad universal. Si esta autonegación tiene lugar por medio del carácter dialéctico de la persona misma, si la persona no va a ser anulada, sino más bien integrada en una especie de identidad más apropiada a su esencia, entonces es decisivo que debe haber una «moralidad». Este capítulo no contiene la ética de Hegel. Tampoco contiene una justificación o una refutación de la conducta moral en general. El resultado aquí es más bien el desarrollo creciente de la personalidad autónoma en una serie de visiones históricas sobre el derecho y la moralidad¹⁴. Gradualmente la persona se ve responsable de sus actos y reconoce su responsabilidad; lleva a cabo acciones con conciencia e interés, desea mejorar su propio bienestar al igual que el de los otros y realizar el bien que considera como incondicionalmente necesario. Hegel no habla de personas morales porque la «singularidad exclusiva» que distingue a una persona de las demás no es el momento dominante en esta forma de la voluntad. La voluntad moral quiere lo que es justificable, lo que es universal y válido para todos. Al mismo tiempo, sin embargo, solicita instrucciones para sus actos particulares. Si fuera posible partir de la subjetividad moral —o en términos kantianos, de la personalidad moral— y por ello desarrollar un sistema de deberes en relación con el cual cada agente pudiera lograr la identidad de un «carácter moral», entonces el concepto y la conciencia de la persona sería en efecto suficiente para la identidad espiritual de los individuos autoconscientes.

Esto, sin embargo, no puede suceder, porque el concepto de lo «incondicionalmente bueno», que nace en la mera conciencia del sujeto individualizado, resulta no contener al final nada más que el carácter «disolvente» de ese sujeto. Ningún bien objetivo puede cumplir los requisitos del sujeto para ser incondicionalmente bueno. Lo incondicionalmente bueno, que según sus pretensiones se supone que es independiente de la voluntad arbitraria y subjetiva del sujeto, sólo puede determinarse y concretarse por las decisiones, objetivos y propósitos autónomos del sujeto. Pero con respecto a la capacidad y la voluntad de distinción y decisión subjetivas desaparece la diferencia entre la autonomía

de la consciencia y el cinismo moral. La negatividad auto-referencial de la persona singular como tal, la cual es puesta como la fuente absoluta de moralidad, no puede mantenerse frente a la exigencia de que se debe desarrollar un sistema de normas válidas incondicionalmente para una comunidad de personas autónomas. Al concepto y conciencia de persona singular como tal, debe concedérsele por tanto un derecho limitado dentro de una extensa totalidad en la que la identidad de uno puede ser asegurada.

Como todos sabemos, Hegel descubre esa totalidad en el Estado. Para ser más precisos, la descubre en aquel Estado que incluye y estabiliza la familia y la sociedad civil, y que tiene una constitución según la cual, los distintos poderes gubernamentales —la monarquía, la administración y la legislación— estén separados pero coordinados unos con otros¹⁵.

Las formas de la eticidad (la familia, etc.) y los diversos poderes gubernamentales del Estado, corresponden a los momentos conceptuales de universalidad, particularidad y singularidad. De este modo, para Hegel pueden demostrarse como las formas conceptualmente necesarias en las que la voluntad universal se particulariza a sí misma y se divide en correspondencia con las voluntades particulares. Hegel no concibe el Estado como un contrato entre personas, ni la legislación como el poder supremo que deba ser ejercido por cualquiera que posea las características de una voluntad personal independiente. ¿Se basan también estas diferencias esenciales con la filosofía del Estado de Kant en el concepto hegeliano de persona?

Así es, efectivamente, en dos aspectos: primero, la totalidad que es diferenciada en un sistema de determinaciones necesarias, la totalidad en que la persona obtiene su identidad cediendo su autarquía espiritual, no puede depender de la negatividad voluntaria de las personas. Un contrato, sin embargo, siempre depende de una armonía contingente de intereses. La razón necesita la institución de contratos sólo con respecto a la mutua alienación de los objetos, porque el objeto particular en un contrato estipulado según derecho depende únicamente de la voluntad arbitraria de las partes del contrato. Pero si la voluntad común tiene un objetivo necesario, entonces su objetivo no puede concebirse como un contrato. La vida en un Estado organizado según principios racionales es absolutamente necesaria incluso para la identidad de cada persona si la persona no tiene que ser sujeto de los caprichos de las fuerzas internas o

externas a ella, incluyendo su propia libertad subjetiva de anular todas las determinidades. Sólo en el Estado participan las personas en una «sustancialidad» que es conceptualmente necesaria y que existe en la realidad social por su propia fuerza —en este sentido es una «causa sui». Tal Estado se establece como un Estado racional a través del proceso en el que el individuo se apropia gradualmente de las costumbres, lazos emocionales, roles sociales, etc. que lo han dominado todo el tiempo y los confronta con los derechos de las personas a una esfera externa de libertad, así como con la autoridad moral interna para someter todos los criterios a crítica. La «idea» del Estado se torna por ello accesible a la conciencia y consigue una nueva forma de realidad. En ese Estado, la libertad personal se tiene en cuenta al igual que los derechos de los individuos a formas de unificación en las que se puede conseguir una mayor estabilidad de la conciencia de la que las personas podrían alcanzar por sí solas.

A lo que Hegel llama «ley» es a la forma en que el «espíritu» de un Estado racional permite la «relación» entre sus ciudadanos y su «conciencia y eticidad» (FD pár. 274). Este concepto de ley está obviamente mucho más cercano a la noción griega de «nomos» que al concepto moderno de ley como una norma estrictamente general ordenada por una voluntad general. Correspondientemente, la relación entre persona y ley no es entendida como una legislación común asumida por personas unificadas, como lo es en Kant. En cambio, se parece a la pura noción del yo: este último no es un origen autónomo en el que los conceptos y reglas estén puestos; la noción del yo se origina más bien en la apropiación de normas que el yo lleva a cabo. Tal como la persona consigue su libre autoconciencia apropiándose y disolviendo las normas que la determinan, así, también, contribuye la persona al establecimiento de normas «convenidas a personas» apropiándose y, al mismo tiempo, renunciando al establecimiento de reglas a través de la razón subjetiva sola. Para Hegel, personas y leyes están interrelacionadas necesariamente. Para decirlo de manera chocante, la mutua «disolución» de personas y leyes establece tanto la identidad de la persona como la del Estado racional.

Sin embargo, Hegel está también familiarizado con el moderno concepto usual de ley como el establecimiento obligatorio y coactivo de normas por la legislación gubernamental. Y parece tomar por seguro que los actos «objetivos» del Estado son leyes o pueden ser reconverti-

dos en leyes (FD pár. 280 Agr.). No obstante, su doctrina de los poderes gubernamentales reduce sustancialmente la importancia del legislativo comparado con las teorías del Estado desde Locke hasta Kant, y esto ocurre en beneficio del poder real. Incluso esta reducción puede ser reconvertida a su teoría de la persona: tal como la autoconciencia universal debe ser necesariamente idéntica a distintas conciencias individuales, así debe también la voluntad universal ser «concentrada» en una voluntad individual personal. En un montón de notas de estudiantes de las lecciones de Hegel sobre la *Filosofía del Derecho* en 1819-20, se afirma: «La subjetividad como tal es inmediata en el sujeto. El sujeto sólo puede ser como *este* sujeto. Esta negatividad, que se relaciona infinitamente a sí misma, no es más que la personalidad. La subjetividad es por tanto unidad exclusiva, una persona exclusiva. En esa soberanía hay un 'este', es el soberano, el monarca»¹⁶. Esto significa que la voluntad universal de Estado, que es objetivada en un sistema de instituciones y se ocupa de los derechos de las personas, debe por otra parte ser «singularizada» en una persona natural.

Esta teoría de la voluntad de un Estado personalizado no implica solamente que los Estados deban ser legalmente representados por personas, sino también que la «decisión final» con respecto a acciones alternativas en un Estado, no puede ser deducida de leyes o de criterios de una racionalidad universal. La decisión debe basarse por supuesto en el «espíritu» de la constitución y la cultura del Estado, pero no puede ser determinada o controlada por la apelación a ellos. Es posible simplemente entender esta tesis como un eco del concepto aristotélico de prudencia y de considerarla como justificado por la experiencia política. Pero uno puede también considerarla como testimonio de un voluntarismo en la filosofía política que ha tenido consecuencias fatales, especialmente en la filosofía alemana del Estado —basta con citar a Carl Schmitt. Al menos sobre este punto, visto desde la perspectiva de la filosofía política y de nuestras experiencias históricas en este campo, la concepción kantiana de la relación entre persona y ley, debe ser reconocida como superior a la de Hegel.

Lo que, por otra parte, es convincente en la concepción de Hegel es su intento de captar la mutua relación entre autocomprensión personal y cultural. Para Hegel, la identidad de una persona no puede ser separada de la estabilidad de un carácter que se constituye a sí mismo apropiándose y ampliando las formas de conducta común y de autocomprensión

común. Para Kant, al menos en sus últimas doctrinas sobre el «carácter de la persona» en la *Antropología* (AA VII, 285ss.), el carácter brota por medio de la apropiación de principios morales que son idénticos para toda la humanidad (AA VII, 293). El carácter es la «propiedad de la voluntad por la que la voluntad se obliga a sí misma a principios prácticos definidos que se ha prescrito a sí misma de manera irrevocable por su propia razón» (AA VII, 252). Kant excluye la imitación de costumbres existentes o una mediación gradual mediante la educación e instrucción como elementos en la constitución de tal carácter¹⁷. El carácter se obtiene por una «explosión» o una «revolución» que concierne a la forma del pensamiento (Cfr. AA VII, 294). Si tal revolución ha ocurrido o no, es algo que incluso el mismo individuo no puede saber con certeza¹⁸. También para Hegel, los cambios «revolucionarios» en la conciencia cumplen una función necesaria en la constitución y desarrollo del carácter de los individuos y de las culturas enteras. Sin embargo, éstos no son meros preliminares para la estabilidad del carácter de uno: más bien, tal estabilidad puede únicamente ser entendida como el desarrollo de un sí-mismo mediante tales cambios. Incluso en una cultura que esté basada en un estado de derechos e instituciones racionales, el carácter de una persona es considerado como algo que se desarrolla. Me parece que la profunda visión que Hegel tiene de la mutua interdependencia entre «estabilidad» cultural y personal es tan importante como su intento de entender la «identidad» en términos de desarrollos con cambios radicales. Pero no estoy convencido de que haya tenido éxito en sus esfuerzos de alcanzar una nueva concepción de las formas lógicas necesarias para esta tarea.

NOTAS

* Este estudio, con el título «Person and Law in Kant and Hegel», fue publicado por primera vez en *Graduate Faculty Philosophy Journal* vol. 10, núm. 1 (1984) 63-88, con algunas levisimas correcciones —que se han tenido en cuenta en esta traducción por habérnoslas avanzado el autor— ha sido posteriormente incluido en el libro *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, ed. by R. Schürmann, State University of New York Press 1989, pp. 82-104. Agradecemos al Prof. Ludwig Siep su amable autorización para la publicación de esta versión castellana, que han realizado Arturo Muñoz y Gabriel Amengual. (*Nota de Redacción*).

¹ A diferencia de Hannah Arendt, no busco en la teoría kantiana del juicio los fundamentos de una filosofía política. Cfr. HANNAH ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. por, y con un ensayo interpretativo de, Ronald Beiner (Chicago 1982). En cambio, considero que la filosofía kantiana del derecho es el fundamento propiamente dicho. Según Kant, la política trata de realizar la justicia racional en y entre los Estados. Coincido con la opinión de Hannah Arendt que en la filosofía práctica de Kant «el hombre es entendido como ser legislador» (Ibid., p. 8). No debería subestimarse el valor que una rigurosa demostración de esta concepción tendría para fundamentar los derechos humanos y la democracia.

² John Rawls es por supuesto una excepción, pero distingue explícitamente entre el concepto de persona de la filosofía teórica y el de la filosofía moral, y su teoría de la moral se basa en el análisis del concepto de persona implícito en las normas de una cultura particular. Cfr. J. RAWLS, «Kantian Constructivism in Moral Theory», in: *The Journal of Philosophy* LXXVII (Sept. 1980) pp. 571, 517s.

³ En mi opinión, hay algo más que una vaga analogía entre esta concepción de un sí-mismo universal y el «Objective Self» de Thomas Nagel (ver NAGEL, *The View from Nowhere*, New York: Oxford Univ. Press, 1986).

⁴ Hay algunas investigaciones que intentan reconstruir la doctrina kantiana de la persona a partir de las dispersas afirmaciones sobre el tema. Cfr. por ejemplo, H. HEIMSOETH, «Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie», in: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I, Kant-Studien*, Erg. Heft 71 (Bonn 1971; 1ª ed. 1924); J. SCHWARTLÄNDER, *Der Mensch ist Person*, Stuttgart 1968; K. AMERIKS, *Kant's Theory of Mind*, Oxford 1982, especialmente cap. IV. Aspectos particulares son discutidos en P. KITCHER, «Kant on Self-Identity», in: *Philosophical Review*, vol. CI, núm. 1 (enero 1982) pp. 41-72; W. SELLARS, «Metaphysics and the Concept of a Person», in: R. LAMBERT (ed.), *The Logical Way of Doing Things*, New York: Yale Univ. Press 1969; A. HAARDT, «Die Stellung des Personalitätsprinzip in der 'Grundlegung der Metaphysik der Sitten' und in der 'Kritik der praktischen Vernunft'», in: *Kant-Studien* 73 (1982) 157-168; G. MOHR, «Personalité et liberté dans la Critique de la raison pratique», in: *Revue Internationale de Philosophie* (próximamente).

⁵ La *Crítica de la razón pura* de Kant se la cita según la primera (A) y segunda (B) edición. Todas las demás obras se citan según la Akademische Ausgabe (AA). (Para la trad. castellana de los textos kantianos se ha tomado el texto original alemán y tenido también en cuenta la trad. inglesa que el autor daba en este estudio, cotejándolo también a veces con la trad. castellana, si la hay. *Nota del traductor*).

⁶ Para una interpretación de este pasaje, ver también W.H. WALSH, «Self-Knowledge», in: *Kant on Pure Reason*, ed. R.C.S. Walter, Oxford 1982, pp. 153ss.

⁷ Karl AMERIK, *Kant's Theory of Mind*, resume su interpretación de la «visión kantiana» de la identidad personal de la manera siguiente: «Tal identidad no es *a priori* o meramente cognoscible interiormente, sino que, hablando un lenguaje corriente, es en un sentido empíricamente determinable (incluso por una persona por sí misma), aunque hablando últimamente no es tan obviamente cognoscible y es esta identidad desconocida (o no-identidad) lo que más importa» (p. 149). A

diferencia de la opinión de Amerik, me parece que la cuestión de la identidad diacrónica de la persona es resoluble en el marco de la filosofía teórica kantiana sin recurrir a identidad supratemporal de un yo noumenal. No debemos pensar en nosotros solamente como sujetos lógicos idénticos sino también como personas continuas a lo largo de las fluctuaciones de nuestros estados psíquicos - no a causa de los contenidos del sentido interno, sino más bien debido a su forma. Qué estados particulares son, en efecto, míos es, sin embargo, una cuestión que no puede ser decidida por la forma del sentido interno; ello requiere percepción externa y una objetiva ubicación de los sucesos en el tiempo. Al considerar la cuestión de «qué es lo más importante», uno podría naturalmente decir como Kant que al final todo depende de la certeza de nuestras almas inmortales como una identidad noumenal supratemporal del yo; pero uno no puede emplear esta identidad, que solamente es demostrable en filosofía moral, para fundamentar la identidad interno-temporal de nuestra personalidad «psicológica» sin recaer en el mismo paralogismo que Kant critica.

⁸ Cfr. H. HEIMSOETH. «Persönlichkeitsbewusstsein...». pp. 244s.

⁹ Para establecer lo «mío y tuyo» *externo* como derecho racional se requiere, no obstante, más que el solo principio del derecho, es decir «el postulado legal de la razón práctica» que le permite a uno «considerar y tratar cualquier objeto de mi volición como posible «mío y tuyo» objetivamente» (AA VI, 246). En cuanto a la relación entre lo «mío y lo tuyo» externo y lo interno cfr. Mary GREGOR, *The Laws of Freedom*, Oxford 1963, p. 50. En sus estudios preparatorios a la *Metafísica de las costumbres* Kant compara la relación entre la percepción interna y externa según la «Refutación del Idealismo» en la *Crítica de la razón pura* (Cfr. M.J. GREGOR, *ibid.* y AA XXIII, 309s., 426).

¹⁰ No veo mucho apoyo en los textos de Kant para la interpretación de que Kant usa el principio del auto-sostenimiento para delegar en el Estado la tarea de asegurar la independencia económica de todos sus ciudadanos adultos. Tales consideraciones tienen un lugar sistemático solamente en las filosofías de Fichte y Hegel.

¹¹ Cito la *Ciencia de la Lógica* de Hegel según la edición de Lasson (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, Hamburgo 1963). La *Filosofía del Derecho* y la *Enciclopedia* se citan con el número del párrafo (abreviadas con FD y Enc. respectivamente). (Sobre la trad. cast. que aquí ofrecemos vale lo dicho en la *Nota del traductor* en la nota 5).

¹² Cfr. mi tratamiento más extenso de este punto en *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo/Munich 1979.

¹³ De todos modos Kant no fue el primer representante de la Ilustración Alemana en adoptar el «*sapere aude*» de Horacio. Con respecto a sus predecesores ver el ensayo de H. Wuttke sobre Christian Wolff en *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, ed. H. Wuttke, Leipzig 1841.

¹⁴ Trato este punto más extensamente en «Was heisst: 'Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit' en Hegels Rechtsphilosophie», in: *Hegel-Studien* 17 (1982) 75-

96. (Vers. inglesa en: L.S. STEPELEVICH y D. LAMB (ed.), *Hegel's Philosophy of Action*, Brighton 1984, pp. 137-155, y vers. cast. en : G. AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, de próxima aparición).

¹⁵ En su doctrina de la división de poderes, Hegel está más preocupado por las formas de participación e interacción mutua que por una estricta separación y mutuo control de los poderes. Ver mi estudio «Hegels Theorie der Gewaltenteilung», in: H.C.LUCAS y O. PÖGGELER (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1986, pp. 387-420.

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift*, ed. por D. Henrich, Francfort 1983, pp. 240s.

¹⁷ Es bien sabido que además del «carácter tomado absolutamente» Kant trata también de otras propiedades características del hombre tales como las expresadas en su fisionomía o sus hábitos. En este nivel, una interacción mutua con el «carácter de la nación de uno» es también posible aparentemente. De todos modos, todo esto es irrelevante con respecto al carácter, la «unidad absoluta del generalmente principio interno de nuestra conducta» (AA VII, 295). Además, Kant entiende el carácter de las naciones primariamente como natural, propiedades innatas que puede remontarse a un pueblo original y son «insustituibles» para naciones relativamente «no mezcladas» tales como la inglesa y la francesa (cfr. AA VII, 312s.).

¹⁸ Cfr. AA VII, 295: «La única prueba que la conciencia de un hombre puede proporcionarle de que tiene carácter es convertir su máxima suprema en verídica, tanto en el reconocimiento de sí mismo como en su conducta hacia cualquier otro hombre».

Taula

(UIB) núm. 11 Juny 1989

**LA PARADOJA DEL HOMBRE
EN ORTEGA ***

C. J. Cela Conde

La oportunidad que me brinda el club liberal de Palma para poder hablarles a ustedes de Ortega en ocasión del centenario de su nacimiento es, para mí, motivo de orgullo y de inquietud. El por qué del orgullo imagino que no necesita mayores explicaciones, pero quizá fuese oportuno precisar algo más cuál es el origen de unas preocupaciones que, por mi parte, me atrevería a calificar de «generacionales». Ortega, con ser de lejos el pensador más importante que hemos tenido en España durante este siglo, es también en gran medida un extraño para no pocos de

los integrantes de mi generación. No me atrevo a pensar que eso sea justo ni deseable, pero tampoco resulta un hecho gratuito. Intentaré explicar por qué.

El artículo inédito de Ortega que aparece en la *Revista de Occidente* al conmemorarse hace tres años el vigésimo quinto aniversario de la muerte del filósofo, y que se titula «Medio siglo de filosofía», pretende realizar un balance lo que fue el pensamiento especulativo en los primeros cincuenta años de nuestro siglo. Allí se cita a Heidegger, a los griegos, a Fichte y Hegel, a Kant —se cita, sobre todo, a Kant y los neokantianos—, a Bergson, a Husserl y Scheler, a Dilthey y, un tanto de rebote, a Sartre y a nuestros escolásticos. Es ésa la filosofía de la primera mitad del siglo XX para Ortega, quien llega a decir que «pocos objetos se parecen menos a la filosofía que los libros de Stuart Mill» y un poco más adelante asegura textualmente que «Inglaterra no ha tenido nunca filosofía, como no ha tenido música». Ortega entiende que fuera de Alemania ha habido cosas como el pragmatismo americano o la lógica matemática, pero ninguna de ellas fue filosóficamente operante, para él, hasta integrarse en el cuadro del pensamiento alemán.

Mi generación se hizo en una idea muy diferente de la filosofía. Si se dejaban de lado los folklorismos cavernarios, aparecía una alternativa entre la filosofía analítica interesada por cuestiones como el lenguaje, la ciencia o la lógica formal, y los coletazos del marxismo escindido entre la escuela de Frankfurt y el estructuralismo. Los filósofos analíticos no tenían ya casi nada de germánicos, una vez trasladado el centro de gravedad de la escuela desde Viena a Inglaterra; los estructuralistas giraban en torno a la figura de los franceses, y, por lo que se refiere a los frankfortianos, cada vez se encontraban más metidos en el mundo anglosajón, aun cuando sólo fuera por la necesidad de atender a las críticas que les llovían desde las trincheras del neopositivismo. Supongo que me dejo fuera del tintero no pocas inquietudes y afanes pero, al menos en lo que a mí respecta, el mundo de la filosofía quedaba muy lejos no sólo de Alemania sino, cosa más importante, del idealismo y la fenomenología.

De ahí que Ortega fuera, para los que así pensábamos, un autor raro y ambiguo. Todos sabíamos, claro es, que el pensamiento español no había conseguido zafarse del tufo provinciano hasta que Ortega metió de lleno los nuevos modos europeos en la universidad de Madrid. Pero los que en mis tiempos de estudiante pretendían pasar por orteguianos eran, salvo las honrosas y un tanto escasas excepciones que

están en la mente de todos, unos románticos empeñados en la tarea imposible de mantener congelado el tiempo en el exilio, o unos turbios manipuladores dispuestos a realizar una más de las síntesis eclécticas con las que todo pensador mediocre cree estar haciendo justicia a Aristóteles. Lo uno resulta insistir en un lenguaje que, para nosotros, era anticuado e incomprensible. Lo otro se trataba de una tergiversación más al amparo de unos curiosos personajes que pregonaban a grandes voces el final de las ideologías justamente cuando en la universidad volcábamos autobuses y corríamos ante los caballos y las porras invocando el nombre de las ideas.

Así que hablar de Ortega supone para mí un compromiso que, no por gozoso, consigue perder nada de su virulencia. Imagino que en estas circunstancias se me perdonará si dejo de lado el recurso fácil de hacer una exégesis más o menos laudatoria. En su lugar voy a permitirme el releer a Ortega y su pensamiento en aquello que se relaciona con uno de los problemas más grandes que ocupan a la filosofía de ahora mismo, si es que alguna vez ha dejado de hacerlo: el de la paradoja del ser humano, atrapado dentro del individualismo que psicológicamente asoma por medio de la intuición de su propia conciencia como libre y, de forma simultánea, como amarrado socialmente a la necesidad de una vida gregaria sin la que ningún hombre puede llegar a serlo y que le presta casi todas sus señas de identidad. En la jerga de los filósofos ese asunto suele circunscribirse al ámbito de la llamada antropología.

Los atentos anotadores de la obra de Ortega han ido exhumando hasta los más mínimos detalles de su quehacer intelectual, y, por supuesto, no han dejado a rastrear con aplicación y cuidado el tema siempre espinoso de cuáles pudieron ser las influencias que pudo haber sufrido el filósofo. Si hemos de hacerles caso, la antropología de Ortega pasaría por unas pautas en las que es identificable la huella de Simmel y Spengler, la de psicólogos neokantianos como Paul Natorp y la de fenomenólogos al estilo de Pfänder, Geiger o Schnapp. No voy a discutir que sea eso así, ni a pretender incidir una vez más en la taxonomía de las etapas del pensamiento filosófico de Ortega. Pero creo que los tiros, si no errados, cuentan con ciertas lagunas en su trayectoria. Voy, pues, a ceñirme en exclusiva al texto que Ortega nos propone, y a buscar, dentro de él, la unidad de una idea de hombre que, según creo, resulta moldeada firmemente desde una época temprana y que es la que va prestando el armazón necesario para el desarrollo posterior de la ontología de

la sociedad que aparece en las obras más divulgadas.

Ortega sitúa su antropología de acuerdo con las únicas bases que un filósofo formado en el rigor intelectual del neokantismo podía aceptar: las que le proporciona la ciencia biológica de su tiempo. Y no hace falta acudir a las técnicas complejas de la hermenéutica para comprender de dónde proceden las ideas sobre el hombre como organismo que está utilizando. El mismo nos lo dice. En *la vida en torno*, dentro del 2º volumen de *El Espectador*, es decir, en 1917, Ortega presenta de forma explícita una tesis que venía ya anticipada por las *Meditaciones del Quijote* de tres años antes: la de la vida como diálogo entre un individuo y su paisaje. «Lo circunstante» tiene aquí un valor biológico, ecológico diríamos ahora, y se apoya en las tesis de científicos como Jacobo von Uexküll a quien se cita en esa y otras ocasiones. Tales ideas biológicas sostienen que la unidad orgánica no es la del cuerpo aislado frente a un medio homogéneo e idéntico para todos los seres que en él se encuentran, sino, por el contrario, la de un todo funcional, un conjunto constituido por cada cuerpo y el medio específico con el que está relacionado. Al margen de que Ortega se equivoque cuando cree combatir así una visión «ortodoxa» del darwinismo que, a decir verdad, hace muy poca justicia para con Darwin, lo importante es la aparición de una perspectiva biológica desde la que va a entenderse la idea bien central en la filosofía de Ortega de las relaciones diferenciales entre el individuo y su paisaje, entre el ser y la circunstancia. Que yo sepa es ese un aspecto de la herencia intelectual de Ortega que no ha sido excesivamente puesto en evidencia, si excluimos la interpretación hecha por Ferrater Mora del perspectivismo orteguiano como desarrollo del concepto biológico de individuo.

Voy a intentar, si ustedes me lo permiten, seguir la línea maestra que toma Ortega de la biología de su época a través de dos teorías que van a inscribirse en el terreno de las relaciones entre el hombre y su paisaje y suponen, de hecho, unos ciertos hitos en el intento de solución de la paradoja del ser del hombre que nos propone la antropología orteguiana. Estas son la teoría del ideal y la teoría vitalista de la civilización. Aun cuando no voy a seguir un orden cronológico estricto, porque me parece innecesario, ambas se expresan entre 1917 y 1924. Quede claro, en todo caso, que su alcance supera ampliamente esos límites dentro de la obra del filósofo.

En 1924 escribe Ortega el epílogo al libro de Victoria Ocampo *De*

Francesca a Beatrice. En él aparece una frase que puede tomarse en un sentido poético: «la vida es imposible sin un ideal». Pero lo que Ortega nos está diciendo se encuentra muy lejos de la retórica en la que suele apoyarse cualquier sentencia de ese tipo. Mantiene Ortega que la vida consiste en un sistema de funciones corporales y psíquicas, de operaciones que se dirigen al mundo que la rodea. El papel de ese mundo no es pasivo, sino sumamente activo: se ocupa de excitar la actividad funcional del organismo. Y esa presión del entorno resulta ser un componente tan básico en el fenómeno de la existencia que vivir, en realidad, no consiste en otra cosa que en ser excitado por el mundo. De esa forma nuestro medio se convierte en una especie de almacén de estímulos que contiene todo aquello necesario para proporcionar su esencia a la vida: estímulos físicos que son capaces de provocar las funciones corporales, y estímulos psíquicos que hacen posible la funcionalidad de las acciones psíquicas. Los estímulos psíquicos que contiene el almacén del mundo son, para Ortega, los ideales. «Cese la vaga, untuosa, pseudomística plática de los ideales» nos advierte. Los ideales en la obra del filósofo no son más que resortes biológicos sin los que la vida, sencillamente, no funciona. Y si algunas veces se nos presentan con una dimensión gigantesca, moviendo la existencia psíquica de pueblos y naciones, otras, las más, no pasarán de atraer, o irritar, o encantar a un simple ciudadano. Es poca esa diferencia para permitirnos hablar de «ideales elevados». Ortega coloca una estocada mortal a la trascendentalización semántica de los ideales a la que son tan aficionados por lo común los moralistas. Para que algo sea un ideal, nos dice, no basta que parezca serlo por razones de ética, gusto o conveniencia. El ideal, grande o pequeño, elevado o rastrero, lo será en tanto que sea capaz de atraer nuestros nervios y excitar nuestra sensibilidad.

Pero nos encontramos así con una seria dificultad. Cuando Ortega comienza a hablar del paisaje vital, allá por 1914, acusa a Darwin de caer en una trampa determinista. Si nuestras acciones, desde el esquema a que conduce el planteamiento de la teoría de la evolución, no pasan de ser reacciones frente a un entorno que nos determina, desaparece toda posibilidad de convertir al hombre en un ser libre y capaz de llevar a cabo actos originales. «Darwin —nos dice Ortega— barre los héroes de sobre la faz de la tierra». ¿No estamos acaso volviendo, diez años más tarde, por idénticos senderos de quiebra de la libertad del individuo?.

La teoría del ideal como estímulo que nos lanza el medio puede tener, ciertamente, una lectura de ese tipo. Pero sería parcial y mixtificada. Para entender con plenitud el alcance del protagonismo del mundo, en lo que se refiere a los actos del ser humano individual, hace falta ir un poco más lejos y entender cómo se relacionan en sus aspectos históricos todos los personajes del drama. Eso es algo que tiene su mejor expresión, según creo, en la segunda de las teorías a las que antes hacía referencia, la teoría vitalista de la civilización y la cultura.

También corre al año 1924 cuando Ortega incluye en *Las Atlántidas* unas reflexiones acerca del pluralismo rastreable en la historia de la humanidad. En sus páginas aparece una vez más expresada la idea de la vida como diálogo con el entorno, como una convivencia en la que el individuo se enlaza con el medio que le rodea de forma estrecha y recíproca, hasta el punto en que se funden ser y paisaje. «Cada ser posee su paisaje propio, en relación con el cual se comporta» nos dice allí Ortega. Y esa idea, cuya trascendencia contamina no sólo la ontología, sino la teoría de la historia, la ética y, por supuesto, la política, la sociología y la antropología del filósofo, ha sido a mi modo de ver poco aprovechada hasta fructificar, de manera tangencial y un poco a salto de mata, dentro de la fundamentación ética que Javier Muguerza, hace ya unos años, intentó oponer bajo el nombre de neoperspectivismo a la omnipresente razón analítica.

Insisto en la importancia del concepto de paisaje en Ortega. Y sencillamente porque si la biología de su época le anima a proclamar el que cada especie goza de su propio paisaje, de inmediato surge la pregunta inevitable sobre cuál es en realidad el paisaje del hombre. Dado que el paisaje de toda especie es una reducción dentro de los paisajes infinitos que ofrece el cosmos, la respuesta tiene que intentar seguir las claves de esa reducción humana. Y eso exige un tratamiento doble. Por un lado, el paisaje del ser humano es trascendente: ningún hombre, nos dice Ortega, ha vivido íntegro el paisaje de la especie. Eso también es cierto, desde luego, para cualquier animal, pero en un sentido muy diferente. El hombre realiza una primera reducción de forma que cada pueblo y cada época limitan el abanico de las posibilidades ideales que suponen el pertenecer a la especie humana. En esa forma cobra su dimensión más auténtica la trascendencia del paisaje humano: ningún hombre, jamás podrá vivir todos los paisajes que los distintos pueblos y las diferentes épocas han ido acuñando y seguirán haciéndolo hasta el fin de la huma-

nidad.

Pero, por otra parte, esa idea de paisaje humano cobra un segundo sentido, esta vez inmanente, para cada hombre en particular. El individuo, cada uno de nosotros, realiza dentro de su época y de su pueblo una última y definitiva reducción, a menos que renuncie a ese privilegio y esa servidumbre. La manera de Ortega entiende la posibilidad de esa renuncia doble ha dado lugar a no pocas críticas dirigidas hacia su sociología y su teoría política. Pero es esa cuestión que quisiera dejar de lado para centrarme en lo que supone de esencial para la paradoja antropológica la existencia de todas esas sucesivas reducciones. El resultado último es el de la desaparición de lo que, desde perspectivas idealistas, pudiera entenderse como «paisaje natural del hombre». No existe nada semejante dentro de los esquemas que estamos manejando. «El hombre —acabará sentenciando Ortega— no tiene naturaleza; tiene historia».

La conclusión parece, a primera vista, sorprendente. Desde el punto inicial de un biologismo a ultranza hemos acabado desembocando en un postulado de talante historicista que niega, de hecho, cualquier tipo de naturalismo. Pero resulta peligroso hacer afirmaciones tan rotundas cuando se habla de estos asuntos, sobre todo si hay dudas acerca del alcance que pueden llegar a tomar. Estamos sosteniendo que el paisaje del ser humano queda enmarcado en las coordenadas de una época y un pueblo; según sean éstas aparecerán unas líneas moldeadoras que, a ciencia cierta, no serán las mismas para el hombre del paleolítico y el ciudadano de la Europa industrial. La última reducción posible, la del individuo enfrentado finalmente a su propio y personal paisaje siempre quedará vinculada, por necesidad, a los resultados previos de aquella intersección entre pueblo y época. Del mismo modo que el pertenecer a la especie humana limita el paisaje del hombre impidiéndole respirar el oxígeno diluido en el agua, la vida necesaria en comunidad es la que impone esa circunstancia histórica a la que está sujeto el individuo. El hombre entendido como comunidad histórica, como pueblo, es sin duda capaz de superar el determinismo biológico en el sentido en que interpreta éste Ortega cuando ataca la tesis darwinistas. Pero ¿qué sucede con el hombre entendido como individuo?

La antropología de Ortega obliga a sostener tres perspectivas distintas del hombre, según haya que entenderlo como especie (que está sujeta a limitaciones biológicas), como pueblo (que cuenta con limitaciones históricas) o como individuo. El hecho de que sean los individuos que-

nes forman los pueblos y construyen su propia historia no contribuye, por cierto, a aclarar el panorama. ¿De qué manera podemos interpretar que sea precisamente el hombre en su sentido más determinado, el que queda sujeto a la biología y a la historia, el sujeto que tenemos que calificar al final de libre? Ortega nos propone la siguiente tesis para contestar a esa pregunta: no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan hacer un día materialmente imposible, pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición.

Pero, ¿verdaderamente hemos avanzado algo por esa vía? ¿Y si ese «sentirnos libres» no fuese nada más que un trágico error de perspectiva? La sociología fenomenológica que aparece a partir de los años 60 en los Estados Unidos con toda la fuerza que le proporciona la crisis del estructural-funcionalismo no dejaría de insistir en las virtudes terapéuticas de una construcción de la realidad que nos permite ir interpretando el mundo social por medio de fabulaciones de ese tipo. Y al fin y al cabo es también el propio Ortega quien nos dice que cosas como la razón y la libertad no forman sino una tenue película bajo la que se encuentra un interior nuestro que no resulta ser ni racional ni libre en modo alguno.

El sentido de la libertad en Ortega es el de la posible transformación de las limitaciones naturales (limitaciones entre las que sitúa, por cierto, la coacción de la colectividad sobre el individuo, es decir, el Estado), hasta darles la forma deseada. Ese sería, casi, el ideal estoico. Pero la única vía de expresión de esa libertad se instala en el nivel segundo de aquellos sentidos que cobraba el concepto de ser humano, es decir, en términos de colectividad y no de individuo. Mediante este recurso cabe hablar de pueblos libres, que serían aquellos capaces, entre otras cosas, de proporcionarse la coacción estatal deseada, en el buen supuesto de que el Estado sea inevitable de forma natural. Pero difícilmente cabe hablar aquí de la libertad del individuo.

Que yo sepa no existe en la obra de Ortega un intento explícito de resolver la cuestión de la libertad humana, es decir, la paradoja del hombre moldeado por un paisaje histórico que, a la vez, está él construyendo de continuo. Pero sí que puede encontrarse en sus libros una teoría de la civilización y la cultura como expresiones del psiquismo humano, y en ella hay que enmarcar necesariamente todo tipo de solución que quiera darse el problema de la libertad. Imagino que, a estas alturas, nadie se extrañará si el asunto de la cultura y la civilización queda

vinculado a la naturaleza biológica del hombre.

En los *Ensayos filosóficos* de 1921 (3er. tomo de *El Espectador*) se habla de la función esencial de la vida asignándole diferentes rangos. Según esa división, el organismo puede hacer frente a las exigencias del medio a través de una vitalidad primigenia, nada especializada, que contiene lo profundo del vivir, o bien, alternativamente, gracias a la formación de estructuras biológicas especializadas, de las que los órganos de locomoción de los vertebrados serían un ejemplo oportuno. Cuanto más rígido y especializado sea un órgano, mejor hará frente a las circunstancias del ambiente bajo el que ha aparecido y para el que cumple una función específica, pero en esa adaptación funcional existen ciertos costes. La especialización se paga con una pérdida de la versatilidad de que goza todo órgano general, no específico.

Esta disquisición biológica, largamente ilustrada mediante las comparaciones entre un organismo nada especializado como la ameba y otro que ha seguido el camino contrario como el hombre, no es sino la excusa para establecer una similar gradación en el terreno de lo psíquico, distinguiendo también tres niveles diferenciales: uno, general y omnipresente, que contiene los ímpetus originales de la especie humana, como la curiosidad, el amor, el odio, y el afán de gozo y de triunfo; un segundo nivel, más específico, en el que aparecen los cauces normativos del pensamiento y la creación científica, junto con las pautas de la moralidad, y que constituiría el estadio de «la cultura»; por último, un tercer nivel en el que las técnicas concretas de lo industrial y lo político señalan el grado de civilización. Pero esos tres niveles no suponen que se haya establecido una periodización histórica al estilo de las interpretaciones al uso en los autores del siglo XIX relativas a la marcha de la humanidad. Aunque Ortega está utilizando los términos de Morgan, y habla del salvajismo y la civilización, sus conceptos no son evolutivos en ningún modo. Se trata de reducciones específicas que realiza la psique humana en el terreno de las emociones, y resulta muy sencillo ofrecer un ejemplo de cómo operarían aun cuando Ortega no encuentre necesario ofrecer ninguno y, por tanto, no se le pueda culpar a él de esta aplicación concreta. Una emoción universal, como el ansia de poder, que procede del nivel originario y salvaje del ser humano, tomará cuerpo a través de las pautas culturales de la época y el grupo, orientándose hacia una meta que puede ser, por ejemplo, la conquista de tierras de infieles, o la búsqueda de los votos de los ciudadanos. Pero será el grado último de civilización

el que proporcione los medios en los que puede basarse la estrategia a seguir, si es que no llega a influir también en el poder concreto deseable. Y esa simultaneidad de los tres niveles del mundo psíquico es de suma importancia para la historia de la humanidad. Ortega admite que la vida marcha en el sentido de la progresiva especialización, pero la presencia constante y simultánea del vitalismo primitivo, las pautas culturales y la tecnificación, le permite sustentar una idea un tanto cíclica del cambio cultural y social que proporciona al menos algo de autonomía al individuo maniatado por las determinaciones históricas. Para Ortega la cultura y la civilización de una época no son sino los productos, las creaciones del hombre salvaje movido por los ímpetus originarios que proceden del nivel más genérico del ser humano. Son los estallidos del salvajismo que subyace y fundamenta la conducta psíquica de todo hombre los que anticipan y son capaces de moldear en cierto modo las pautas generales de toda gran renovación cultural. No es raro que Ortega recuerde aquí a Nietzsche: «El salvaje no es sino el *antiguo* moderno». Pero nos previene también nuestro filósofo contra cualquier tentación de primitivismo ingenuo, a la manera de Rousseau. El valor del ímpetu salvaje no es sino el de asegurar y enriquecer una nueva cultura y una más alta civilización. De ahí que Ortega, en nombre de esa cultura que ha de venir más adelante, entienda que es una torpeza el llevar al Quijote o a Hamlet a la escuela primaria. A su juicio es necesario preservar la frescura en el niño de la vida espontánea, cosa que evitaría el castrar en su espíritu esa lozanía salvaje que puede llegar a ser el sustento de la nueva cultura y la novísima civilización acechantes en toda época tormentosa e incierta.

Mediante la teoría vitalista de la civilización y la cultura resulta quizás más transparente la operación global de la metafísica de Ortega, encaminada a resolver uno de los problemas principales de los que ha dejado en herencia el racionalismo kantiano. No podemos acabar este repaso apresurado sin hacer una referencia, aun mínima, al concepto orteguiano de «razón vital».

«Razón vital» parecer encerrar un contrasentido dentro del contexto filosófico en el que nos movemos. La estrategia de distinguir entre «naturaleza», por un lado, y «razón», o «racionalidad», por el otro, cuenta con una larga tradición en la historia del pensamiento de Occidente. Se inaugura, como es sabido, merced al intento de los sofistas griegos de construir una alternativa de la ética reflejada en los poemas

de Homero, pero su sentido epistemológico pleno no aparece hasta que Kant realiza su célebre y tajante diferenciación entre el terreno de la causalidad, vinculado a la naturaleza, y el de la racionalidad, que proporciona al hombre la vía de escape hacia su libertad y su autonomía. Desde entonces la especulación filosófica queda marcada por la alternativa inexorable que resulta de negar la dualidad kantiana, y sostener, con Schopenhauer por ejemplo, la continuidad entre razón y vida, o, por el contrario, aceptar a Kant y pechar con las consecuencias de una discontinuidad que se ha mostrado hasta el momento incapaz, que yo sepa, de escapar a un formalismo paradójicamente irracionalista como el que acaba enseñando, sin ir más lejos, la ética analítica anglosajona.

Ortega pretende terminar con esa alternativa. De hecho *El tema de nuestro tiempo* (1924) no tiene sino ese propósito: el de someter la razón a la vitalidad. Podría pensarse que eso no es más que aceptar de lleno las tesis de Nietzsche, sobre todo cuando leemos en la obra de Ortega que «es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista». Pero no tarda el filósofo en publicar un artículo (sobre cuya poca difusión se quejaría, por cierto, muchos años después), titulado «Ni racionalismo ni vitalismo», en el que pretende dejar las cosas claras y, según me parece, lo consigue sobradamente. Frente a la teoría vitalista «fuerte» que Ortega identifica con Bergson y que supondría una epistemología irracionalista de corte intuitivo, se insiste en otro tipo de vitalismo, el que subyacería de hecho a las obras como *El tema de nuestro tiempo*, y que no pretendería por su parte sino aclarar las relaciones que existen entre razón y vida y, en consecuencia, entender dónde se encuentran las auténticas fronteras que el racionalismo, según Ortega, ha mistificado.

Por supuesto que nuestro filósofo no se contenta con indicar cual es el nudo del problema. En realidad el tema de la razón vital es uno de esos asuntos recurrentes dentro de la obra de Ortega, y lo importante para nosotros ahora es que alcanza su dimensión a través del puente que une el sustrato primitivo, el ímpetu originario de la psique humana, con las realizaciones más elevadas de la conducta racional que se expresan en los logros de la cultura y la civilización. Los discípulos del filósofo, con la mejor voluntad, han entendido de forma conmovedoramente ingenua que eso es más que una teoría: es una constatación. A nosotros nos bastaría acudir a Popper para ponerlo en duda. Pero creo que resultaría injusto para la memoria de Ortega atribuirle las virtudes mágicas necesarias para que pudiera superar las limitaciones que le imponía su

propio paisaje vital. Cuando, al hablar de Dilthey, nos asegura que «nunca llegó a plasmar y dominar su propia intuición», Ortega nos está proporcionando las mejores palabras para definir su propio caso. La intuición de Ortega, genial según creo, acerca de la necesidad de superar una contraposición estéril entre naturaleza vital y raciocinio, difícilmente podía llegar a ser plasmada y dominada siquiera por medio de una teoría plausible. Le faltaban medios.

Ortega vive un momento histórico en el que la biología se encuentra en los umbrales de su gran salto adelante. Cuando el filósofo muere, en 1955, han transcurrido tan solo dos años desde el momento en que Watson y Crick descubren la estructura en doble hélice del ácido desoxirribonucleico, acontecimiento que va a precipitar lo que se conoce como la «edad de oro de la genética». Y la teoría del paisaje epigenético de Waddington se enuncia cuando Ortega ya ha muerto, en 1956. Pero no podemos exculpar del todo a nuestro filósofo, ni conformarnos con esa única clave. Al menos desde una década antes el neodarwinismo ya está sentando las bases de la gran revolución genética. *Genetics and the Origin of Species* de Dobzhansky aparece en 1937; *An Introduction to Modern Genetics* de Waddington es de 1940, y *Evolution* de Julian Huxley ve la luz dos años más tarde. ¿Cómo es posible que un lector tan atento como Ortega continúe en esos años escribiendo sobre la evolución humana de espaldas a esa corriente? Una posible explicación estaría en las palabras con las que he comenzado esta conferencia, en el distanciamiento de Ortega del panorama intelectual anglosajón. Sus convicciones acerca del sentido y trascendencia del darwinismo, al que, a la vez, confunde y desprecia, sitúan a Ortega en una línea tangencial respecto al bloque en el que están de hecho fraguándose las bases de la moderna biología. Y aun cuando existe una evidente coincidencia en la voluntad de interpretación de los fenómenos que ligan al hombre con su entorno, la vanguardia de ese movimiento está de hecho fuera del ambiente en el que Ortega se ha formado y se encuentra a gusto. La embrionaria escuela antropológica que va a encauzar el análisis de las relaciones entre cultura y personalidad aparece en los Estados Unidos, es decir, en tierras paganas y al margen del ambiente germánico. Para más ironía, el propio frente fenomenológico se ha trasladado también al territorio yanqui de la mano de un alemán: Alfred Schultz. Ortega, así, resulta encontrarse dentro de un cuerpo de pensamiento desplazado y que, tras él, va a perder aun más la conexión con la ciencia del momento. Creo que el mejor

homenaje que puede hacerse a su memoria es el de rescatar entre las lecturas que se nos proponen de su obra aquella capaz de reconocer las servidumbres a las que estaba sometido. Y descubrirse ante las facultades intelectuales de un hombre que, pese a todo, fue capaz de proponernos de continuo tantos atisbos de intuición genial. Muchas gracias.

Camilo J. Cela Conde

* Conferencia pronunciada en el Club Liberal de Palma de Mallorca en octubre de 1983.

Taula

(UIB) núm. **11** Juny **1989**

**EL SUJETO DEL PRAGMATISMO:
PEIRCE Y MEAD**

Antoni Gomila Benejam

«La concepción occidental de la persona como un universo motivacional y cognitivo más o menos integrado, único, limitado; como un centro de conciencia, emoción, juicio y acción dinámico, organizado en un todo distintivo y situado en contraposición tanto a otros todos similares como a su transfondo social y cultural, es, a pesar de lo incorregible que pueda parecernos, una idea más bien peculiar dentro del contexto de las culturas del mundo.»

Clifford Geertz¹

A pesar del cierto relativismo que la Antropología suele conllevar, parece que la concepción del sujeto que Geertz tan acertadamente describe es uno de los filosofemas más arraigados. Tanto para los que lo consideran importante como para los que no, el ámbito propio de la identidad personal es la consciencia subjetiva individual. Es en la consciencia que el «yo» se aparece a sí mismo, que surge la idea de identidad. Y ese «yo» se presenta como algo inmediato, directo, originario, exclusivo.

No es extraño, por ello, que algunos pensadores hayan creído hallar en esta autoconsciencia inmediata el fundamento para mayores empresas. Pero no es éste el momento de reconstruir el origen y la historia de tal creencia, ni de analizar su apogeo romántico e idealista. Tampoco nos interesan aquí sus aporías, sea en la versión de Hume, o en la de Husserl, por ejemplo, o la posibilidad de interpretar el «giro lingüístico» en la filosofía de este siglo como la búsqueda de una alternativa a una filosofía centrada en tal concepción del sujeto. Baste dejar constancia de su fracaso como instancia metafísica fundamental.

Ahora bien, ¿en qué ha parado el dominio de la subjetividad? Entendido todavía mayormente en los términos de Geertz, su destino no ha sido demasiado halagüeño. Desterrado del ámbito científico —tanto el conductismo como la psicología cognitiva han tendido a restar todo interés a la consciencia—, el arte y el sentimiento parecen haberse convertido en su refugio: puro emotivismo. Frente a esta reducción, las tendencias «objetivistas» o bien lo niegan (Wittgenstein²) o bien lo reducen a pura anécdota (Foucault³).

Por ello, quizá fuera necesaria una concepción diferente de la consciencia y la autoconsciencia. Mi propósito aquí, en este sentido, es el de presentar las propuestas que, dentro de la corriente pragmatista, Peirce y Mead avanzaron, en el sentido de que la individualidad y la subjetividad son resultados y no principios, resultados de la mediación social especialmente a través de la actividad comunicativa.

Recientemente —a partir de los años sesenta—, estos autores han sido sometidos a examen en busca de elementos que contribuyeran a una concepción comunicativa transcendental. Ya sea Habermas y su «comunidad ideal de diálogo»⁴, ya sea Apel y su «a priori comunicativa»⁵, han buscado su inspiración en este momento. Sin embargo, a mi modo de ver, al estar interesados sobre todo en las cuestiones de fundamentación y legitimación —que han trasladado a tales situaciones teóricas—, han obviado hasta cierto punto las posibilidades que tales pragma-

tistas ofrecen para clarificar las relaciones de los individuos concretos con su sociedad y, más allá con tal comunidad ideal.

Sin entrar en polémicas que exceden mis capacidades, por tanto, voy a intentar presentar aquellos conceptos que me parecen realmente válidos para entender desde una perspectiva diferente la dimensión subjetiva humana. Aunque el núcleo fundamental correponderá a Mead, creo que Peirce servirá como prolegómeno para enmarcar sus aspectos principales.

I

Aunque suele hablarse del Pragmatismo como de una sola corriente filosófica⁶, la realidad es, sin duda, más plural. Es cierto que los pragmatistas más famosos e influyentes, James y Dewey, reconocieron en Peirce al padre del movimiento, pero este último rechazó al final de su vida las «desviaciones» de sus discípulos e incluso llegó a rechazar que su pensamiento se englobara bajo tal etiqueta, proponiendo el lema «pragmaticismo» como alternativa⁷.

Aunque es conocido sobre todo por su «Semiótica» y su clasificación de los signos, el impulso original del pensamiento de Peirce radica en superar las aporías kantianas para la fundamentación del conocimiento. Para Peirce hace falta superar las limitaciones del modelo de la consciencia kantiana trasladando la instancia fundante a las condiciones en que la investigación tiene lugar. El falibilismo y el papel transcendental —ocupando el lugar del «yo pienso» kantiano— de la comunidad ilimitada de investigadores, son dos aspectos centrales de su pensamiento, que le llevan a rechazar la concepción subjetivista de la evidencia y la certeza de Descartes. Con ello, se libera la subjetividad de la «carga metafísica», y se posibilita un modelo alternativo.

Mead, por su parte, bastante más joven pero no discípulo directo de Peirce⁸, desarrolló en un marco diferente algunas de las ideas apuntadas por Peirce. En concreto, dado su interés por la Psicología Social, su propósito es específicamente ofrecer un modelo no reduccionista del sujeto de tal ciencia, a partir de la reconstrucción del proceso de su constitución, social y comunicativamente mediada.



II

En «Questions Concerning certain faculties claimed for Man», un ensayo de 1868, incluido en la primera época de Peirce, se encuentra ya su rechazo a la concepción cartesiana de la subjetividad, y un esbozo de alternativa. Su crítica se centra especialmente en el concepto de intuición, entendido como acceso directo, inmediato, a una realidad privada, acompañado de esa sensación de evidencia subjetiva que sirviera a Descartes para fundamentar la certeza del conocimiento.

Este rechazo se articula en una serie de argumentos contra esta dimensión subjetiva. Para Peirce, basar el conocimiento en el criterio interno de evidencia supone rechazar la posibilidad de encontrar criterios positivos de evidencia en la experiencia exterior (5.214⁹). O, de otra manera, como los criterios válidos son finalmente los públicos, apelar a un criterio subjetivo no añade nada. Más aún, Peirce asimila este recurso a la «autoridad interior» que constituye el criterio de evidencia, a la práctica medieval de recurrir a autoridades (5.215), cuando de lo que se trata es de contar con la evidencia experimental.

Ello se traduce, en consecuencia, en un rechazo de la noción de autoconsciencia intuitiva, entendida como conocimiento directo de uno mismo. Tras el ataque a la intuición, ¿qué facultad podría proporcionar tal conocimiento directo?

Contra esta concepción internalizada de la «vida mental», Peirce defiende una visión alternativa, basada en dos puntos principales. Por una parte, se sitúa en la línea de Bain, al conectar creencia y acción, restando así importancia al mero sentimiento de certeza. Por otra parte, y con mayor interés, desarrolla su concepción semiótica de la mente, según la cual siempre se piensa en signos; se desprende de ello que todo pensamiento es siempre mediado, y requiere interpretación.

Respecto al primer aspecto, constituye seguramente la vertiente que mayor repercusión ha tenido, a través del conductismo. Para Bain, lo que alguien cree es aquello que dirige su acción. Peirce aprovecha esta dimensión activa de la creencia para desarrollar un conductismo moderado, al atribuir a la acción la competencia de determinar los contenidos mentales:

«Si la creencia se toma en el sentido activo (es decir, en el sentido de Bain), puede ser descubierta por la observación de he-

chos externos y de la sensación de convicción que normalmente la acompaña» (5.242).

Esto no supone que lo que alguien cree pueda determinarse exclusivamente por medio de la observación de su conducta. No obstante, la «sensación de convicción» la entiende Peirce en su vertiente externa, observable, como síntoma del grado de fuerza de la creencia.

El otro aspecto que nos interesa es su concepción sígnica de la actividad mental. Toda cognición se realiza en signos, por lo que necesita de interpretación; y cada pensamiento es signo de otro, remite a otro, lo que da lugar a una cadena de relaciones inferenciales sucesivas, muchas de las cuales pueden ser inconscientes (5.253). Como corolario, se desprende que lo que no puede ser representado, lo que no puede expresarse simbólicamente, no existe, y la teoría de la realidad se convierte en crítica del significado¹⁰: los límites de lo cognoscible se sitúan en la capacidad representacional de nuestros signos. Además, esta concepción de la actividad mental como sucesión de inferencias, da lugar al interés de Peirce por la lógica, en todas sus vertientes, deductiva, inductiva y abductiva. Según Peirce, la lógica debe formular los principios que rigen las cadenas inferenciales, los razonamientos válidos, las leyes de la actividad inferencial de la mente.

Este esbozo de los dos pilares de la concepción inicial de Peirce, nos permite situarnos en condiciones de considerar su alternativa a la concepción subjetivista de la autoconsciencia. El pensamiento del «yo», en lugar de ser originario y fundamental, deberá ser «inferido» a partir de otros, y, hasta cierto punto, deberá tener su dimensión práxica, de acuerdo con el marco establecido.

Peirce parte de la observación que el niño carece de autoconsciencia, a pesar de que sí manifiesta capacidad mental. Su objetivo, por tanto, consiste en ofrecer una caracterización plausible del proceso por el que puede tener lugar la aparición de tal autoconsciencia.

Un primer momento, en el que aparecería una noción rudimentaria de «sí mismo», consiste en la observación del propio cuerpo. Esto es así...

«... porque desde el punto de vista del niño su cuerpo es lo más importante del universo. Sólo lo que toca, da lugar de hecho a alguna sensación; sólo lo que mira, tiene de hecho color; sólo lo

que está sobre su lengua, tiene de hecho gusto.» (5.229)

El segundo estadio consiste en el aprendizaje del lenguaje, no el único, pero sí el principal código de signos a su disposición. En realidad, en este momento las cosas, para los niños, son más como escuchan que son, que como las perciben realmente. En caso de discrepancia, prevalece siempre el criterio lingüístico sobre el perceptual —algo que no dejará de ser así—.

Es alcanzado este nivel que pueden darse los fenómenos que, para Peirce, constituyen momentos clave de la aparición del «yo»: la ignorancia y el error. La importancia que para los niños tienen los testimonios lingüísticos ajenos tienen como consecuencia que, al surgir discrepancias con respecto al propio juicio, den lugar al reconocimiento de la propia ignorancia, de los errores cometidos. Y este «propio» refiere ya a uno mismo. En palabras de Peirce:

«Así, el niño se hace consciente de ignorancia, y es necesario suponer un «yo», sede de esa ignorancia. De este modo el testimonio da lugar a la primera aparición de la autoconsciencia.» (5.233)

Además, hay cierta clase de apariencias que son continuamente contradichas por los testimonios ajenos: las expresiones de estados emocionales. Los niños aprenderían a atribuir ciertas apariencias a ciertos estados afectivos; sin embargo, podrían equivocarse y ser contradichos por los sujetos en cuestión. Esta experiencia de error llevaría, a su vez, a reconocer un «yo» falible. Más aún, la experiencia con respecto a los sentimientos ajenos podría permitir el apercibirse de que hay un ámbito «privado y válido para un solo cuerpo», y en el que uno mismo es la última instancia de decisión sobre la realidad.

La ignorancia y el error, por consiguiente, tal como surgen en el intercambio lingüístico, serían la base que permitiría dar lugar a la aparición de la subjetividad individual. Por supuesto, dado el falibilismo de Peirce, tal reconstrucción no pretende ser toda la verdad, sino sólo una versión plausible del proceso efectivo:

«El único defecto esencial de esta explicación del asunto es que mientras que sabemos que los chicos ejercitan *tanta* compren-

sión como la que aquí se supone, no sabemos que la ejerciten de esta manera precisamente. Pero la suposición de que sea así tiene un apoyo fáctico infinitamente superior que la suposición de una facultad mental complemente peculiar.» (5.236)

Más allá de este intento inicial, Peirce hablará de cómo la identidad personal se constituye también en la dimensión comunicativa del intercambio de signos. Sin embargo, su interés teórico —hallar un nuevo fundamento al conocimiento— le llevó a acentuar la importancia de la comunidad ilimitada de intérpretes sobre el carácter de cada uno de éstos. Por ello, y para satisfacer esta laguna, si bien con un marco diferente, debemos volvernos hacia G.H. Mead, para quien el problema central es, precisamente, el de la constitución de la subjetividad individual y concreta.

III

Los puntos de vista fundamentales de Mead se recogen en su obra, publicada póstumamente, «Mind, Self and Society» (traducida bastante discutiblemente por «Espíritu, Persona y Sociedad»), recopilación de apuntes de sus clases. Aunque con un enfoque más naturalista y evolucionista, el proyecto de Mead puede juzgarse como el desarrollo del problema de la subjetividad tal como lo planteó Peirce¹², esto es, la necesidad de disponer de una reconstrucción evolutiva —tanto a nivel ontogénico como filogenético— del proceso de su constitución. Un proceso en el que desempeña una función clave la mediación simbólica, especialmente lingüística, y en el que, por consiguiente, el grupo ostenta una cierta prioridad sobre el individuo, tanto lógica como temporal. De hecho Mead desarrollará especialmente la dimensión social de la subjetividad individual. Finalmente, Mead también recoge de Peirce la dimensión práctica: serán las exigencias de la acción social las que conducirán a la constitución de la subjetividad.

El punto de partida de Mead es su convicción de que no es posible presuponer la existencia de personas previamente al surgimiento de la sociedad. Pero como la sociedad está compuesta de personas tiene que echar mano del pensamiento evolutivo para concluir que nuestra sociedad y nuestra individualidad son el resultado de la evolución a partir de

una situación colectiva más primitiva, en la que la subjetividad no estaba todavía presente. Nuestra sociedad, por tanto, no es el resultado de un acuerdo, un contrato o una convención, sino del desarrollo de ciertos procesos evolutivos. Ahora bien, eso supone tener que responder a la pregunta por el surgimiento de la subjetividad y la identidad personal a dos niveles distintos: a nivel filogenético, en el que no podrá presuponerse aún la existencia de una «sociedad de individuos», sino sólo la de una colectividad orgánica, análoga a la de otras especies sociales; y a nivel ontogenético, en el que habrá de caracterizar los procesos de socialización que permiten convertir a los nuevos miembros de la sociedad en individuos de esa sociedad.

En este marco, pues, la primera cuestión a afrontar es la de cómo se produce el paso desde esta colectividad orgánica a nuestra sociedad de individuos con conciencia de sí. Tal proceso lo articula Mead en dos momentos interdependientes: el de la aparición de la interacción simbólica, comunicativa, desde el simple intercambio signico, y el de la adopción de la actitud del otro. Ambos aspectos conllevan el desarrollo del mecanismo psicológico básico, el de la internalización de las estructuras de sentido, con lo que surge un ámbito interno de reflexión: la consciencia. A continuación, Mead trata los procesos de conformación de una identidad, de un yo, tal como se dan en el desarrollo infantil. De nuevo, es la adopción de actitudes, mediante la internalización, el mecanismo básico; sin embargo, Mead se esforzará por mostrar cómo la identidad individual no es simplemente un reflejo de la estructura social en la que surge.¹³

- De la interacción mediada por gestos a la mediada por signos

Este proceso debe dar cuenta del paso de la significación natural, funcional, válida sólo para un observador externo a la situación, al significado simbólico, convencional, lingüístico. Para Mead, cuya concepción del lenguaje y la mente es antirreduccionista, el estadio del significado simbólico es suficiente para garantizar la existencia de subjetividad, de consciencia. En el significado convencional los signos son significativos para los hablantes o emisores, de manera que éstos conocen el efecto que su emisión causará en sus interlocutores, y pueden, por tanto, preverlo o anticiparlo. En otras palabras, el significado lingüísti-

co supone ya un ámbito subjetivo de interiorización de significados, de intenciones comunicativas, de manejo simbólico.

Ahora bien, ¿cómo es posible pasar de lo puramente gestual a este nivel evolutivo? Esta es la pregunta que pretende responder Mead, pero no de forma puramente retórica. Su recurso a un nivel gestual no es un mero recurso expositivo, sino un intento de reconstruir el proceso evolutivo que puede haber llevado a la aparición de un fenómeno que no se da entre las especies inferiores al hombre. Por supuesto, en este caso se dan condiciones neurológicas y fisiológicas diferenciales, pero para Mead, no bastan por sí solas para dar cuenta del surgimiento de la consciencia. Esta va a depender de fenómenos que tienen que ver esencialmente con las condiciones adaptativas que exige la vida de las especies sociales, lo que a veces se ha llamado «el problema de la coordinación».

Pues bien, en ese primer momento en el que se sitúa Mead, característico de las especies de vertebrados, la coordinación de la acción dentro del grupo se lleva a cabo mediante una conversación de *gestos*. Tal conversación consiste en una serie de reacciones instintivas de adaptación a los movimientos recíprocos. Este sería el caso, que Mead ejemplifica, de la pelea entre perros:

«El acto de cada perro se convierte en el estímulo de la reacción del otro perro. Existe, pues, una relación entre ambos; y así como el acto es contestado por el otro perro, el primero sufre a su vez cambios. El propio hecho de que el otro perro esté dispuesto a atacar a otro se convierte en estímulo para que el otro perro cambie su actitud o posición. No bien ha hecho tal cosa, cuando tal cambio de actitud del segundo perro hace, a su turno, que el primero cambie de actitud. Tenemos ahí una conversación de gestos.» (p. 86)

Se trata, por consiguiente, de conductas adaptativas de respuesta a estímulos, que se convierten a su vez en estímulo para los otros miembros del grupo. El significado de cada gesto —amenaza, rendición,...— es tan sólo para un observador exterior, pero no para los participantes, cuyas respuestas son poco menos que automáticas.

Cuando se dan ciertas condiciones neurálgicas, sin embargo, es posible pasar al siguiente estadio del proceso, que constituye el puente a la aparición del significado convencional y con él, de la consciencia. Con-

siste en el paso que va desde el gesto al símbolo significante:

«Los gestos se convierten en símbolos significantes cuando provocan implícitamente en un individuo que los hace las mismas reacciones que provocan explícitamente —o que se supone que deben provocar— en otros individuos, los individuos a quienes están dirigidos.» (p. 89)

Se trata pues, en primera instancia, de que el gesto no sea estímulo sólo para el otro, sino también para uno mismo. El interés de tal ampliación tiene por supuesto un carácter adaptativo. En interacciones complejas o en casos conflictivos, tendrá ventaja quien no sólo reaccione a los gestos ajenos, sino quien pueda anticipar tales gestos como respuesta a los propios, es decir, quien pueda prever los efectos que sus gestos provocarán. De esta forma, sus gestos adquieren una nueva dimensión.

En este proceso, Mead destaca la importancia fundamental que desempeña una clase especial de gestos, los gestos vocales, las emisiones sonoras. A diferencia de otros, los gestos vocales incorporan esa propiedad de que se hablaba antes: la emisión oral es percibida simultáneamente tanto por el receptor como por el emisor. El organismo en cuestión tiene acceso a su propio gesto, y por consiguiente éste le produce, aunque inconscientemente, el mismo efecto que en los demás participantes en la interacción. Si bien el gesto vocal no es por sí mismo significante, es clave, por su estructura, para que la significación aparezca:

«Sólo el gesto vocal está adaptado para esta clase de comunicación (la significante), porque es el único al cual uno reacciona o tiende a reaccionar como lo hace otra persona.» (p. 107)

¿Qué hace falta, llegados a este punto, para que la significación plena aparezca? Que el emisor responda a su propio gesto vocal no es suficiente para la significación plena, pues no asegura todavía que la reacción sea, de hecho, la misma en ambos —emisor y receptor—; además, aunque lo fuera, ello no supondría que el gesto tenga ya significado, esto es, que tenga un significado idéntico para ambos, y para cualquier otro posible participante en la interacción. Para que esto se dé, y el significado de cada signo «se fije», hace falta un cambio fundamental:

los participantes en la interacción debe empezar a verse como tales, es decir, como interlocutores, como intérpretes de los gestos del otro. Para ello, es necesaria la internalización de las conductas ajenas, y la aparición de un ámbito en el que plantear los mensajes en función de las intenciones. Para ello, hace falta «adoptar la actitud del otro».

El mecanismo de la «adopción de la actitud del otro» consiste en no sólo reaccionar a los propios gestos sino en anticipar el efecto que producirá en los demás, es decir, en situarse en la posición del otro que percibe mi gesto. Con ello, el gesto se torna finalmente significativo, al tener un significado para mí, para el usuario de los gestos. El significado, por tanto, sólo surge cuando se internaliza, se subjetiviza, se hace propio, y permite prever sus efectos; y ello da lugar a que surja la consciencia:

«Tal es el mecanismo de lo que llamamos «pensamiento», porque a fin de que el pensamiento exista es preciso que haya símbolos, gestos vocales en general, que provocan en el individuo mismo la reacción que está provocando en el otro, y tal que desde el punto de vista de esa reacción está en condiciones de dirigir su conducta posterior.» (p. 112)

En definitiva, en el mismo proceso del surgimiento del significado aparece la consciencia, la subjetividad, el pensamiento. Lo decisivo es que la interiorización de las estructuras de significado, mediante adopción de la actitud del otro, es posible en tanto surja simultáneamente ese espacio interior. De hecho, la posibilidad de adoptar la actitud del otro conlleva la posibilidad de considerarse a uno mismo:

«en el grado en que uno puede adoptar el papel de otro, puede, por así decirlo, mirarse a sí mismo (reaccionar ante sí) desde esta perspectiva, y de tal modo convertirse en un objeto para sí propio.» (p. 37)

Una vez llegado a este punto, Mead no se preocupa por reconstruir las fases posteriores que deben haber llevado al desarrollo del lenguaje proposicional, ya que su objetivo era más bien mostrar cómo en ese proceso surge la consciencia individual. Observemos que tal subjetividad resulta de su mediación social, de su inclusión en una colectividad que

tiene la necesidad de regular sus interacciones. En el caso de la identidad personal, del mismo modo, la dimensión social jugará un papel clave, aunque en este caso el «yo» va más allá de los determinantes de su constitución.

La formación social de la identidad

De lo que se trata ahora es de encontrar un proceso en el que la consciencia pueda convertirse en su propio objeto, y reconocerse como un «sí mismo». Como antes, tal proceso habrá de tener un carácter marcadamente social, resultado de la interacción del individuo con los demás. En este caso, no obstante, el proceso se plantea en el nivel del desarrollo ontogenético y tendrá su expresión en la socialización de los niños. En cualquier caso, como ya advertía Peirce, no es posible acceder directamente a algo de lo que no se dispone desde el principio, sino que debe formarse:

«El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece.» (p. 170)

De nuevo, el mecanismo central del proceso era el de la adopción de actitudes, su internalización como medio para la autoconsciencia, también en el ámbito de las exigencias de la interacción social.

¿De qué forma surge la identidad personal a través de la experiencia social? Mead establece tres momentos fundamentales en este proceso: el juego, el deporte y el «otro generalizado», todos ellos formas específicas que toma la adopción de actitudes. En el juego, en primer lugar, el niño empieza a adoptar papeles concretos —de policía, de ladrón, de indio,...— pero de forma sucesiva, sin interrelación entre los sucesivos roles que adopta. En el deporte, por el contrario, es necesario no sólo asumir un rol, sino también tener en cuenta los demás, de forma que para tener éxito es necesario distinguir qué acciones van a emprender los demás participantes previamente. De esta forma, el niño debe no sólo internalizar un determinado rol, sino la estructura de las interac-

ciones posibles de todos los roles que intervienen. Algo parecido, sólo que en el espacio social, es lo que debe llevar a cabo el niño. Esta estructura de interacción es lo que Mead denomina «otro generalizado», una consideración de la sociedad en su conjunto. Al adaptar tal actitud, al internalizar las posibilidades de acción dentro del grupo, el niño adquiere, simultáneamente, su papel en su interior, su identidad:

«La comunidad o grupo social organizados que proporciona al individuo su unidad de persona (self) pueden ser llamados 'el otro generalizado'. La actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad.» (p. 184)

En otras palabras, para que un individuo pueda reconocerse como tal es necesario, en primer lugar, insertarse en una red de relaciones sociales, y en segundo lugar, interiorizar tal estructura —como «otro generalizado»—, para hallar su posición, sus posibilidades, en tal organización.

Adquirir conciencia de sí, para Mead, parece consistir, pues, en interiorizar el conjunto de relaciones sociales en el que el individuo se encuentra. El resultado, sin embargo, parece que habrá de ser un «yo» fijo, estereotipado, limitado por el conjunto social del que surge, determinado exteriormente. Si la dependencia de la sociedad es hasta este punto, ¿no pierde el individuo su individualidad, su especificidad?

Mead, por supuesto, pretende evitar esta conclusión, distinguiendo con este propósito entre lo que podríamos llamar identidad de rol e identidad del yo, o bien, en los términos de Mead, entre el «Mi» y el «Yo». Mientras el «Mi» supone la consolidación de nuestro ser social, la dimensión del «Yo» empuja más allá de los límites establecidos, a través de la creatividad y de la búsqueda de nuevas vías de expresión. Ahora bien, entre ambos aspectos se establece una dialéctica continua, de forma que las «novedades» del «Yo» pasan a formar parte del «Mi»:

«La persona es esencialmente un proceso histórico-social que se lleva a cabo, con esas dos fases distinguibles. Si no tuviese dichas dos fases, no podría existir la responsabilidad consciente, y no habría nada nuevo en la experiencia.» (p. 205)

En efecto, el impulso del «Yo» se dirige en dos dimensiones, la del

autocontrol o autodeterminación, por la que se hace responsable de sus propias acciones, y la de la autorrealización, por la que aspira a ser reconocido en su valía, en su mérito:

«Gracias al 'Yo' decimos que nunca tenemos consciencia plena de lo que somos, que nos sorprendemos con nuestra propia acción.» (p. 202)

Por todo ello, el «Yo» no puede estar limitado por la organización social existente, y puede ir en contra de las instituciones y de la sociedad vigentes, en base a una comunidad mayor, futura. De esta forma, el modelo de Mead atribuye al individuo la capacidad crítica y creadora, la exigencia de ir más allá de lo consolidado, con una connotación de progreso indudable.

IV

Si acordamos con Rorty que la función de la filosofía es la de proporcionar aquellas representaciones de nosotros mismos y de nuestra situación colectiva que necesitamos para afirmarnos, entonces me parece obvia la necesidad de ir más allá de la concepción predominantemente romántica y solipsista de nuestra identidad, de nuestra autoconsciencia. Este pensarnos a nosotros mismos como únicos e inmediatos no es ajeno, a mi modo de ver, a los problemas que hoy afectan a nuestra cultura, y a nuestra sociedad. Me parece, por ello, que la alternativa que Peirce y sobre todo Mead desarrollaron a fines del siglo pasado y principios de éste, merece todavía ser tenida en cuenta.

NOTAS

¹ Clifford Geertz: «From the Native's point of view»: on the nature of anthropological understanding», R.A. Shweder & R.A. Levine, eds.: *Culture Theory*, Cambridge U.P., 1984, p. 126.

² «El sujeto que piensa, que tiene representaciones, no existe...» *Tractatus*, 5.631.

«No me preguntéis quién soy ni me pidáis que continúe siendo invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestros documentos», *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París 1969, p. 28.

⁴ J. Habermas: *Teoría de la Acción Comunicativa*, 2 vol., Ed. Taurus, Madrid 1987.

⁵ K.O. Apel: *La Transformación de la Filosofía*, 2 vol. Ed. Taurus, Madrid 1985.

⁶ Vd., p.e., I. Scheffler: *Four Pragmatists*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1974.

⁷ Sobre el paso del pragmatismo al pragmaticismo, y en general sobre la periodización del pensamiento de Peirce, vd. K.O. Apel: *C.S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, The University of Massachusetts Press, 1981.

⁸ De hecho, no puede hablarse propiamente de discípulos de Peirce. Apenas iniciada su prometedor carrera académica fue expulsado, en 1883, de la Johns Hopkins University, y su actividad magistral se redujo a algunas conferencias que su amigo James le proporcionaba.

⁹ La convención para la citación de las obras de Peirce se estableció por Ch. Hartshorne y P. Weiss, editores de los *Collected Papers*, Harvard U.P. 1931-58.

¹⁰ Este es el aspecto central de la interpretación que Apel hace de Peirce. Vd. *La transformación...*, II, y la Introducción a *From Pragmatism...*

¹¹ *Espíritu, Persona y Sociedad*, Ed. Paidós, Buenos Aires 1972. Traducción de Florial Mazía, supervisión de Gino Germani.

¹² Aunque sea, en opinión de Apel, un desarrollo fallido, al impedir el naturalismo de Mead recoger la dimensión hermenéutico-transcendental que la Semiótica de Peirce encerraba. Vd. Apel «Cientificismo o Hermenéutica Transcendental?», *La Transformación...*, p. 207.

¹³ Para una crítica de las limitaciones del planteamiento de Mead, desde una perspectiva omniabarcante, Vd. Habermas, *Teoría...* II, 1. En especial, H. reprocha a Mead su ingenuidad sociológica al no tematizar la dimensión sistemática de la sociedad, así como ignorar los procesos normales e institucionales.

Taula

(UIB) núm. 11 Juny 1989

**ROBERT NOZICK:
SOBRE LA IDENTIDAD PERSONAL**

Miquel Beltrán Munar

En las últimas dos décadas uno de los debates filosóficos más controvertidos y que ha requerido un mayor despliegue imaginativo, ha sido el que aborda el tradicional problema de la identidad personal (que como cuestión central de la filosofía moderna se remonta hasta Locke, pero que había sido relegado durante mucho tiempo). El número de renombrados pensadores que ha escrito sobre el tema en los últimos años da cuenta de la importancia que se le da nuevamente en la actualidad: Wiggins (1967), Williams (1970), Perry (1972), Lewis (1976),

Armstrong (1980), Shoemaker (1984), Parfit (1984), y Robert Nozick, quien dedica el primer capítulo de sus *Philosophical Explanations* (1981) a elaborar una teoría sobre la identidad personal destinada a dar respuesta al siguiente planteamiento: ¿Cómo, habida cuenta de los cambios, *puede* haber una identidad de algo desde un momento a otro momento ulterior, y en qué consiste dicha identidad? (1981: p. 29).

LA TEORIA DEL CONTINUADOR MAS INMEDIATO

Nozick introduce sus ideas sobre esta materia en forma de réplica a las tesis que sobre el problema de la identidad defiende Williams en su ensayo «The Self and the Future». Este, a través de algunos de los ejemplos decididamente artificiosos que pueblan la actual controversia sobre los problemas anexos al yo y su identidad propone los siguientes principios:

(1) Si x en el momento $t1$ es el mismo individuo que y en el momento ulterior $t2$, ello sólo puede depender de hechos acerca de x , acerca de y , y de las relaciones entre x e y . Ningún hecho acerca de otra cosa existente es relevante para decidir si x en el momento $t1$ es (el mismo individuo que) y en el momento $t2$.

Un principio derivado del primero, y también hecho explícito por Williams, es el siguiente:

Si y en el momento $t2$ es (el mismo individuo que) x en el momento $t1$ en virtud de hallarse en alguna relación R con x ($t1$), entonces *no podría* haber otra cosa adicional, en el momento $t2$, que se encontrara también (al igual que y) en la relación R con respecto a x ($t1$). Si se diera esta cosa adicional z en el momento $t2$, ni ella ni y serían idénticos a x . Si tal z pudiera existir (aun cuando no existiera efectivamente), entonces y en el momento $t2$ no es idéntico a x en el momento $t1$ - o al menos no lo es en virtud de encontrarse en la relación R con respecto a x . Pues bien, Nozick afirma que ambos principios son falsos.

Contra el primer principio de Williams (sin duda el más importante), Nozick arguye que la identidad entre x e y puede depender, en un momento dado, de que no exista ningún z que sea mejor candidato que y a ser el continuador-en-identidad, con respecto a x , y en dicho sentido la identidad entre x e y depende de la existencia o no de otras cosas (posibles mejores candidatos a la identidad). Asimismo el segundo principio,

que como es fácil observar deriva su verdad del primero, es rechazado por Nozick. Este propone, por su parte tesis alternativas sobre las condiciones de la identidad en su «teoría del continuador más inmediato» (*the closest continuer theory*), que pueden resumirse así:

La teoría del continuador más inmediato afirma que *y*, en el momento *t2* es la misma persona que *x* en el momento *t1* sólo si, primero, las propiedades de *y* en el momento *t2* provienen, resultan o son casualmente dependientes de las propiedades de *x* en el momento *t1*, y, en segundo lugar, no existe otro *z* en el momento *t2* que se encuentre en una relación más inmediata (o igualmente inmediata) con respecto a *x* en el momento *t1* que aquella en la que se encuentra *y* en el momento *t2*.

Tanto Nozick como Williams parecen adscribirse al así llamado «punto de vista relacional» sobre la identidad, opuesto al punto de vista substancialista, según el cual se precisa de la noción de *substratum*, el cual subyace y soporta las propiedades y relaciones entre cosas, y es idéntico en las diferentes fases de la existencia de la cosa. Este punto de vista tiene un lugar clásico de exposición en Locke, y ha sido suficientemente criticado en artículos como el de Armstrong (1980). El primer principio de la teoría de Nozick destaca pues la importancia de la casualidad para las explicaciones relacionales de la identidad a través del tiempo, y la condición causal entre diferentes estados de una misma cosa es tenida como imprescindible en orden a preservar la identidad, por pensadores —en otros puntos tan dispares— como Wiggins, Lewis, Perry o Parfit. Sin embargo, y desde el desmantelamiento ontológico de la causalidad debido a Hume, otro sector de estudiosos ha tendido a minusvalorar la relación causal entendida como el cemento que aúna las diferentes fases temporales de una misma cosa. Armstrong, por ejemplo, afirma que la conexión causal es, como decía Hume, una especie de conexión nómica, pero se niega a aceptar que la conexión nómica sea sólo una regularidad, porque aunque no hablamos normalmente de una fase previa o anterior de un objeto como si fuera la causa de una fase ulterior, «en general al menos» la fase previa sería una de las condiciones nómicamente necesarias para la existencia de la fase ulterior. Concluye Armstrong que es justificable decir que, al menos para la mayoría de casos, las fases precedentes de una cosa son una parte necesaria de la causa total de la existencia de fases sucesivas de la misma cosa. Un contraejemplo de Armstrong pretende clarificar lo que este autor quiere exponer: Imaginemos dos deidades capaces de aniquilar y de crear, y

que operan independientemente una de la otra... La primera deidad decide aniquilar a alguien (pongamos a Nozick), y así lo hace en el lugar p, y en el momento t. La segunda deidad no está al corriente de lo que sucede con Nozick, (ni siquiera de su existencia), pero por una «coincidencia cósmica» decide crear a un hombre en el lugar p, y en el momento t, que tiene exactamente las mismas características mentales y físicas que Nozick. La cuestión entonces es, ¿ha sobrevivido Nozick?

Dado por supuesto que quienes rodean a Nozick ignoran lo ocurrido, cualquiera aseguraría que sigue tratándose del mismo individuo, e incluso al mismo Nozick no le cabría duda al respecto. Pero para Armstrong ello sólo muestra que es lógicamente posible que nos equivoquemos acerca de todo en absoluto, incluso uno mismo acerca de la propia identidad.

En cualquier caso, el argumento de Armstrong se asemeja a una suerte de petición de principio, según la cual «nuestras» intuiciones acerca de la necesidad de que la causalidad ligue o vincule dos estados sucesivos de un individuo que, por otro lado, manifiestan una similitud mental o física propia de la individualidad, hace necesaria la existencia de tal vinculación (ocurre igual con el libre albedrío. Nuestra intuición de que somos libres, según un argumento que se remonta hasta Reid, probaría la existencia del mismo). Pero se han dado recientes y bien acertadas críticas contra el argumento de la intuición (y por tanto contra la necesidad de la causalidad para la identidad entre fases, primer principio de la teoría del continuador más inmediato). Kolak y Martin (1987), por ejemplo, se preguntan: «Por qué debería la conexión *causal* entre etapas de una persona ser tan crucial? Después de todo (dicha conexión) es sólo uno entre muchos modos de estar conectados...» (p. 342).

Tanto Nozick como Williams recurren a ejemplos en los cuales una persona es transportada de un lugar a otro de modo que su cuerpo no ocupa los lugares intermedios.. La identidad personal se perdería en ese insólito trayecto... ¿Por qué —nos preguntamos— no queda preservada la identidad en dicho caso? Antes de decidir si es así o no —sugieren Kolak y Martin— pensemos que esta clase de ruptura causal es concebible que fuese (sin que nosotros lo sepamos) una característica de nuestra historia. Imaginemos, por ejemplo, que tal ruptura causal se hubiera producido en nuestra continuidad causal, o en la de alguien conocido, hace cinco minutos. ¿Sería ello motivo para preocuparnos, y para cam-

biar radicalmente nuestra conducta habitual con respecto a él o a nosotros mismos? Aun cuando supiéramos que se hubiese producido la aniquilación y posterior re-creación que postula el ejemplo de Armstrong anteriormente citado, es intuitivamente concebible que dicha ruptura causal no perturbe nuestra relación con el «nuevo individuo» (¿sería racional hacerlo así, si el «nuevo» Nozick, (por seguir un ejemplo de Kolak y Martin) gozara de las mismas características físicas y mentales que el anterior?). Para Kolak y Martin el hecho de que seguramente no nos preocuparíamos de que se hubiera producido tal ruptura causal en las circunstancias especificadas puede probar que la clase de continuidad ofrecida por la similaridad entre los sucesivos estados, aun cuando no exista continuidad causal, preserva todo aquello que nos importa a la hora de juzgar la identidad de un individuo. En otras palabras, no sólo no sería preocupante que se produjeran tales rupturas, sino que seguramente el conocimiento de que se producen no haría que cesáramos de ser las personas que creemos que somos. Ello es evidencia de que la identidad personal es compatible con la discontinuidad causal, esto es, que la condición causal (como condición necesaria) debería ser rechazada. Si sobre dicha materia cabe apelar antes que nada a los casos extremos que proponen los ejemplos, el argumento contra-causal de Kolak-Martin parece más plausible que la idea de que, puesto que ocurre que la causalidad se da en los casos de identidad entre sucesivos estados de una persona, ésta debe ser una condición necesaria para la misma.

Pero, ¿qué ocurre con la segunda condición de la teoría del continuador más inmediato? Según la misma, «no hay ningún otro z en el momento t_2 que se halle en una relación más inmediata (o igualmente inmediata) con respecto a x en el momento t_1 como lo está y en el momento t_2 ».

Nozick introduce esta segunda condición, claramente dirigida contra la existencia de los Doppëlgangers. Según el ejemplo de Nozick, si ocurriese que y y z , en el momento t_2 continuaran x en el momento t_1 con la misma inmediatez, de tal modo que cada uno de ellos (y o z), en ausencia del otro, serían sin duda los continuadores de x , paradójicamente ninguno de los dos es la continuación de x en el momento t_1 . Dado que no hay un continuador más inmediato que cualquier otro, ninguno de los dos es la continuación de x . Por lo tanto, la existencia de x ha finalizado (1981: 82).

Nozick arguye: Dado que los dos presuntos continuadores no son

entre sí el mismo, «como dejan patente sus futuras divergencias», se dan problemas más allá del surgido por la ruptura de la transitividad de la identidad. Así, por ejemplo, si uno de los dos continuadores es asesinado, ¿muere también el otro? presunta Nozick irónicamente., ¿y qué ocurriría si uno de los dos matara al otro?...

Ciertamente el poder de esta intuición, a saber, que si un individuo se duplica el resultado sería dos individuos en número, no uno sólo, es mayor aún que el de nuestra creencia en la necesidad de la conexión causal. De hecho, varios aspectos que se dan en los casos de duplicación se tienen como evidencia conclusiva de que existe más de una persona en la situación post-duplicación. Estos aspectos son la carencia de una conciencia compartida, la existencia de dos cuerpos distintos, y la independencia causal de los duplicados. Sin embargo Douglas Ehring (1987), en su artículo «*Personal Identity and Time Travel*» ha argüido convincentemente sobre la posibilidad de que la carencia de una conciencia común y la existencia de múltiples y simultáneos cuerpos sean compatibles con la existencia de una sola persona. Los casos son realmente extremos pero pueden sembrar la duda sobre la necesidad de que sólo exista un continuador para la identidad personal de un mismo individuo, y así, para la tesis secular de que la identidad debe estar necesariamente ligada a la singularidad. Así, las dos condiciones sobre las que Nozick basa su teoría del continuador más inmediato precisa de ulteriores argumentos con el fin de rebatir tantas y tan buenas objeciones.

REFERENCIAS

- Armstrong, D.M. (1980) «Identity through Time» en Peter van Inwagen, ed. *Time and Cause*, Reidel Publishing Company, 67-67.
- Ehring, Douglas (1987) «Personal Identity and Time Travel», *Philosophical Studies* 52, 427-433.
- Kolak, Daniel and Martin, Raymond (1987) «Personal Identity and Causality: Becoming Unglued», *American Philosophical Quarterly* 24, 339-347.
- Lewis, David (1976) «Survival and Identity», en Amelie Rorty, ed. *The Identities of Persons*. University of California, 17-40.
- Martin, Raymond (1988) «Identity's Crisis», *Philosophical Studies* 53, 295-307.

Nozick, Robert (1981) *Philosophical Explanations*. Clarendon Press. Oxford.

Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons*. Oxford.

Perry, Jonn (1972) «Can the Self Divide?», *Journal of Philosophy* 69, 463-488.

Shoemaker, Sydeny (1984) «Personal Identity. A Materialist Account», en Sydney Shoemaker and Richard Swinburne (eds). *Personal Identity*. Basil Blackwell 1984, 67-132.

Wiggins, David (1967), *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford. Basil Blackwell.

Williams, Bernard (1970) «The Self and the Future», *The Philosophical Review* 79, 161-180. Reimpreso en su libro *Problems of the Self*. Cambridge University Press. 1973.

ESTUDIS

Taula

(UIB) núm. 11 Juny 1989

**ARTE Y LIBERACION
EN SCHOPENHAUER**

M.^a Angelita Fátima Martín Sánchez

La filosofía de Schopenhauer podría ser condensada en la siguiente fórmula: «el mundo como voluntad». El hombre en cuanto sujeto cognoscente se encuentra fuera del mundo de la representación. Está en cuanto cuerpo, dentro del mundo y sometido a las interacciones causales de ese mismo mundo. Ese cuerpo no es dado al hombre como mero fenómeno, es decir, como una representación más entre las múltiples representaciones. Le viene dado como voluntad. El cuerpo no es más que la objetividad de la voluntad transformada en objeto intuído. La

voluntad es la cosa en sí, la realidad interna, de la cual la representación es fenómeno o apariencia.

«El fenómeno es representación y nada más; toda representación, de cualquier especie que sea, todo objeto es fenómeno. La cosa en sí, por el contrario, es solamente voluntad; ésta, como tal, no es representación, sino algo *toto genere diverso*. Toda presentación, todo objeto, es un fenómeno, una exteriorización visible u objetivación de la voluntad. Ella es lo íntimo del ser, el núcleo de cada individuo e igualmente del todo. Se manifiesta en toda fuerza ciega natural y también en la conducta mediata del hombre. La diferencia que separa la fuerza ciega del proceder reflexivo proviene del distinto grado de manifestación, y no de la esencia de la voluntad que se manifiesta»¹.

Como cosa en sí que es la voluntad se sustrae a las formas propias del fenómeno, es decir al espacio, al tiempo y a la causalidad. Estas formas constituyen lo que conocemos con el nombre de *principium individuationis* ya que individualizan y multiplican los seres naturales. La voluntad que se sustrae a estas formas, se sustrae también al principio de individuación; es única en todos los seres. Precisamente porque se sustrae a la causalidad, la voluntad obra con toda libertad, sin motivación alguna, y es, por ello, irracional y ciega. Para Schopenhauer la voluntad se identifica con las fuerzas que actúan en la naturaleza, fuerzas, todas ellas, que presentan un abanico de aspectos y de nombres en sus manifestaciones fenoménicas, pero que en sí son una única e idéntica fuerza: la voluntad de vivir.

La objetivación de la voluntad en la representación ofrece diversos grados. Todo grado es una *idea* en sentido platónico, esto es: una forma eterna o un modelo, una especie que más tarde se individualiza y multiplica en el mundo de la representación, en virtud del tiempo, del espacio y de la causalidad. A la relación existente entre la idea y la forma de su fenómeno, llamamos *ley natural*. El grado inferior a la objetivación de la voluntad lo constituyen las fuerzas generales de la naturaleza. Los grados superiores están establecidos por las plantas y los animales hasta alcanzar el vértice que es donde se encuentra el hombre, en ellos empieza a aparecer la individualidad verdadera y auténtica. La voluntad se sirve de esta escala de grados para conseguir una objetivación cada vez

más elevada. Por ello se sustrae a los grados inferiores del propio fenómeno, después de haberlos lanzado al conflicto con el fin de triunfar sobre ellos y objetivarse en un nivel superior. Todo grado de objetivación de la voluntad opone al otro la materia, el espacio y el tiempo y lleva consigo una pugna con victorias alternantes. Este fenómeno se observa tanto en la naturaleza inorgánica como en el mundo vegetal y animal e incluso entre los hombres. En los grados inferiores, la voluntad aparece como un impulso ciego, en los animales ya es representación intuitiva y ya no actúa en ellos como impulso ciego. En los hombres es razón que actúa en virtud de *motivos*. Ahora bien, lo que gana la voluntad en claridad va en detrimento de su seguridad: la razón está sujeta al error y falla muchas veces en su objetivo. Esto no impide que haya surgido expresamente al servicio de la voluntad y que sea su esclava². De la esclavitud a la que la voluntad nos somete, el hombre consigue liberarse por dos caminos: el del arte y el de la ascesis. El primero es temporal y menos duradero. El segundo, es la verdadera vía de liberación. Prescindimos de éste, sin embargo, para exponer en qué consiste, para Shopenhauer, el arte como vía liberadora de la esclavitud de la voluntad.

1.- El arte como contemplación carente de interés

«Hemos hallado en la contemplación estética dos elementos inseparables; el conocimiento del objeto, no como cosa individual, sino como idea platónica, es decir, como forma permanente de aquella especie íntima del sujeto conociente, no como conciencia individual, sino como conciencia de un *sujeto puramente conociente y emancipado de la voluntad.*»³

Hay diferentes formas de mirar las cosas del mundo: la de quien las ve bajo el prisma interesado de lo útil, por ejemplo. Frente a esa concepción pragmática y utilitaria de las cosas del arte contempla desinteresadamente el objeto artístico. El artista mira las cosas de modo distinto a como las mira el científico o el técnico. La perspectiva con que éstos las contemplan es la del principio de causalidad o la del valor instrumental, respectivamente. Ambos en el fondo, consideran el mundo desde una perspectiva egoísta y por ello interesada. Tal perspectiva desaparece del arte puro cuando es ejercitada como contemplación desinteresada. Es lo que acontece cuando se miran las cosas bajo el paradigma de

sus formas ideales, cuando el mirar se identifica como pura contemplación. En este caso, lo que se pretende es ver la esencia de las cosas, desvincular éstas de su individuación, descubrirlas como pertenecientes a una instancia universal. Schopenhauer, al exponer su concepción de arte como contemplación de ideas universales, se hipoteca a Platón.

«Podemos, pues, definir el arte, diciendo que *es la contemplación de las cosas independientemente del principio de razón*, en oposición a aquella otra contemplación que se halla sometida a dicho principio y que es la de la experiencia y la de las ciencias»⁴.

El hombre dedicado a la contemplación estética. es un observador desinteresado. Es obvio, que dicha contemplación excluye el interés. De hecho puedo no considerar un objeto bello ni como objeto de deseo en sí mismo ni como estímulo y admirarlo sólo por el significado estético que pueda tener. En este caso soy un espectador desinteresado y me libero de la esclavitud de la voluntad. Si, por el contrario, me detengo ante un objeto hermoso y lo considero como objeto de deseo o como estímulo de un deseo, mi punto de vista no es el de la contemplación estética; en esta ocasión me he convertido en un «espectador interesado». En este caso soy un instrumento de la voluntad.

Lo importante es que el hombre trascienda en la contemplación estética la sujeción original del conocimiento a la voluntad. De este modo, se convierte en sujeto de conocimiento, propiamente sin voluntad, y ya no establece relaciones según el principio de razón suficiente, sino que permanece y se sumerge en la contemplación del objeto presentado, sin considerar su conexión con cualquier otro.

Se entra en contacto directo con lo bello cuando el objeto contemplado se presenta a la potencia perceptiva en su significación pura, carente de connotaciones utilitarias o individualizantes. Lo bello adquiere el rango de «lo sublime» cuando, aún reconociendo el carácter trágico-amenazador del objeto, se persiste en la contemplación del objeto sin claudicar ante la amenaza del temor o de la tragedia inminente. Es el caso de quien, por ejemplo, al contemplar una tormenta no se deja arrastrar por el peligro amenazante y persiste en su acto de contemplación, mirando las fuerzas de la naturaleza y la omnipotencia de sus elementos, sin permitir que el temor o el miedo frusten el acto estético. En

este caso, la contemplación de lo bello y sublime, le libera de la esclavitud de la voluntad.

«Pero cuando estos mismos objetos cuyas formas significativas nos invitan a contemplarlos, están en relación de hostilidad con la voluntad humana en general, tal como se objetiva en nuestro cuerpo; cuando le son funestas, cuando amenazan al hombre con un poder irresistible o por su inconmensurable grandeza le hacen parecer un átomo; cuando, no obstante esta relación hostil a la voluntad, el espectador no pone su atención en ella, sino que viéndola y reconociéndola, se aleja, y se violenta para desahucarse de su voluntad y de las relaciones de éstas, y abandonándose a la contemplación, mira con calma, como puro sujeto del conocimiento y fuera de toda volición, esos mismos objetos tan temibles; cuando, en estas condiciones, concibe únicamente la Idea, pura y sin mezcla de relación alguna, cuando se adhiere con placer a su contemplación, cuando, en consecuencia, se eleva por este mismo hecho sobre sí mismo, sobre su personalidad y su querer, entonces le invade el sentimiento de lo sublime»⁵.

Es preciso distinguir entre lo bello y lo sublime. Frente a lo bello el conocimiento puro vence sin pugna, ya que la belleza del objeto, esto es, su propiedad de facilitar el conocimiento de la Idea, descarta sin resistencia la voluntad y el conocimiento de las relaciones puesto al servicio de ella. La conciencia subsiste en calidad de sujeto puro del conocimiento, y de la voluntad no queda nada. Sin embargo, frente a lo sublime, ese estado puro de conocimiento tiene que ser conquistado previamente por el individuo, arrancándose violenta y conscientemente de las relaciones del objeto, que sabe que son desfavorables para su voluntad y elevándose libre y deliberadamente por encima del querer y del conocimiento de cuanto con él se relaciona. Esta elevación consciente no sólo necesita conquistarse, sino también conservarse y va acompañada de una reminiscencia constante de la voluntad, no de una voluntad especial, individual, como el temor o la esperanza, sino de la voluntad humana en general, tal como se manifiesta en su objetividad directa, esto es, en el cuerpo.

La teoría de lo sublime se aplica también a la esfera moral, es decir,



a lo que se llama un carácter sublime. En este caso, lo sublime es el resultado de que las cosas propias para excitar la voluntad son imponentes ante ella, y el conocimiento conserva su predominio. El hombre que posea este carácter considerará a los demás desde el punto de vista puramente objetivo y no los juzgará según las relaciones posibles entre ellos y su voluntad, lo cual no significa que no vea sus defectos, antes, al contrario, los reconocerá pero de ningún modo se sentirá inclinado a odiarlos por su parte; sabrá apreciar las cualidades buenas, sin apetecer trato con ellos. Su dicha y su desgracia personales no le afectarán demasiado; sabrá estar en su puesto, permaneciendo como Hamlet nos pinta a Horacio cuando dice: «...Pues tú has sido como el hombre que padeciéndolo todo no ha padecido nada; tú has aceptado con ecuanimidad los golpes y los beneficios de la fortuna».

2.- El arte como instancia liberadora

La idea es aquello donde la voluntad se objetiva de forma inmediata y universal. La idea trasciende el espacio y el tiempo, no se ajusta al conocimiento que proporciona la ciencia ya que no es aplicable a la idea el ámbito donde el conocimiento científico tiene lugar: el espacio y el tiempo. La idea, por su universalidad, escapa al conocimiento individual que versa sobre objetos particulares en los que la voluntad se objetiva de modo inadecuado. En la idea, en fin, lo que se objetiva de modo adecuado es la voluntad.

Tener acceso a las ideas es precisamente la función que cumple el arte. Por contraste con el conocimiento científico, esclavizado a lo individual, a lo utilitario y pragmático, el conocimiento que proporciona el arte es libre y desinteresado y por ello, emancipador. No es, por tanto, asunto de la ciencia, es decir, de la razón, el conocimiento de las ideas. El conocimiento de las mismas es competencia de la función estética, actividad peculiar de quien se denomina «genio».

«El arte concibe y reproduce por medio de la contemplación pura las Ideas eternas, lo que hay de esencial en todo los fenómenos de este mundo; y según la materia de que se sirve para esta reproducción, constituye las artes plásticas, la poesía y la música. Su origen único es el conocimiento de las Ideas; y co-

municar este conocimiento su único fin. Mientras las ciencias, obedeciendo a la corriente incesante de las causas y los efectos, bajo sus cuatro formas se ven obligadas siempre a correr tras un nuevo resultado, sin encontrar jamás el término de su carrera, sin poder dar satisfacción completa, como no se puede, por mucho que se corra, alcanzar aquel punto en que las nubes tocan el horizonte, el arte, por el contrario, llega a su fin en cualquier instante, pues arranca al objeto de su contemplación de la corriente impetuosa que arrastra las cosas de este mundo y le aísla frente a sí. Ese objeto único que en la fuga universal de las cosas no era más que un átomo visible, se hace a sus ojos la representación del todo, el equivalente de las cosas innumerables situadas en el espacio y en el tiempo. El arte sujeta la rueda del tiempo; las relaciones desaparecen; su objeto es la esencia, la Idea»⁶.

A quien pretenda liberarse del dolor, no le resta otro camino que la negación de la voluntad. La vía que ha de recorrer para ello es la única que tiene a su disposición: el camino del arte como instancia salvadora.

«Podemos sustraernos a nuestros pesares, lo mismo con los objetos presentes que con los pasados, pero a condición de elevarnos a su contemplación puramente objetiva y de hacernos así la ilusión de que mientras esos objetos están presentes delante de nosotros, nosotros estamos lejos de ellos. Entonces, desasidos del odioso Yo y convertidos en puros sujetos del conocimiento, nos identificaremos con los objetos, y como nuestra miseria les es ajena, ajena se hará también para nosotros en tales instantes. El mundo como voluntad desaparece, y sólo queda el mundo como representación.»⁷

Gracias a la contemplación estética, el hombre se sustrae a los innumerables deseos y necesidades y lo consigue con una satisfacción inmóvil y completa. Dicha satisfacción no se alcanza de otro modo. Ningún objeto de la voluntad, una vez logrado, puede producir una satisfacción duradera, que sea inmutable; se asemeja sólo a la limosna que recibe el mendigo, y que no hace otra cosa que prolongar hoy su vida para continuar mañana su tormento. Lo que ocurre en la contemplación estética

es que la cadena de necesidades se interrumpe porque el individuo, de alguna manera, queda anulado. La pura objetividad de la intuición, en virtud de la cual llega a ser conocida no ya la cosa particular como tal, sino la idea de su especie, resulta determinada por el hecho de que no es consciente de sí mismo, sino sólo de los objetos intuídos; por consiguiente, la propia conciencia permanece simplemente como el sostén de la existencia objetiva de aquellos objetos. En esto consiste la analogía y la afinidad del arte con la anulación de la voluntad, debida al ascetismo. Cuando al alevarnos a la contemplación de la idea, entramos en lucha con los impulsos discordantes de la voluntad, tenemos el asentimiento de lo *sublime*, el cual, precisamente por esta lucha, se distingue del sentimiento de lo bello en que aquella no se da.

Schopenhauer designa con el nombre de idea a los diferentes grados en los que la voluntad se objetiva. Una voluntad que podemos definir como lo que tiende a ponerse en la existencia. Haciendo alusión explícita a Platón, Schopenhauer llegará a decir que los grados de objetivación de la voluntad se corresponden con lo que Platón llamó ideas. Siguiendo también a Platón, a lo que la idea remite en Schopenhauer es a lo eterno y universal que trasciende el mundo fenoménico de la experiencia, mundo de las apariencias y de lo contingente. «Real es sólo la idea» de lo que lo concreto es copia.

«Espero también, que después de todo lo dicho no se vacilará en reconocer que los grados determinados de objetivación de esa voluntad, que es la *esencia* en *sí* del mundo, son idénticos a lo que Platón llamaba *Ideas eternas* o formas invariables. (Eiòn) Esta teoría, considerada como la más importante, al par que la más oscura y la más paradójica de toda la filosofía platónica, ha sido durante una serie de siglos objeto de meditaciones, de discusiones, de burla y de admiración para una multitud de espíritus de opiniones las más diversas»⁸.

3.- *Correspondencia entre los diversos grados de objetivación de la voluntad las diferentes artes*

Existe una correspondencia entre los diversos grados en los que la voluntad se objetiva y las diferentes artes que el hombre crea. A la ar-

arquitectura corresponde el grado ínfimo de objetividad, en escala ascendente la voluntad se objetiva en grado superior a través de la escultura, la pintura y la lírica. Pero donde la objetividad de la voluntad adquiere su rango supremo es en la tragedia. En ella se objetiva la pugna de la voluntad consigo misma. Los afanes del hombre, las insidias, la tiranía, la fatalidad aparecen como ingredientes esenciales de la tragedia y como símbolos de la voluntad en conflicto consigo misma.

«Expresar las Ideas es el fin común de todas las artes. Lo que las distingue es el grado de objetivación de la voluntad que representa en cada caso la Idea, y de él dependen también los materiales propios de cada arte. Infiérese de ahí que las artes, aún aquéllas que más se diferencian, pueden explicarse mutuamente por comparación»⁹.

La arquitectura es el arte en donde las ideas se exteriorizan de forma sensible a través de la resistencia, la dureza o el color de la piedra. La arquitectura es conocimiento «ideativo» en donde aparecen las luchas y contrastes entre los diversos materiales inorgánicos. La arquitectura es la expresión indirecta de los conflictos de la voluntad a través de las tensiones que la gravedad de sus elementos impone.

«Si consideramos la Arquitectura exclusivamente como rama de las Bellas Artes, haciendo abstracción de su destino a fines de utilidad, esfera en que sirve a la voluntad y no al conocimiento puro y en que no es un arte en el sentido que doy a esta palabra, no podemos atribuirle otra misión que la de presentar visiblemente algunas de las Ideas que son los grados más inferiores de la objetivación de la voluntad, a saber, la gravedad, la cohesión, la solidez y la dureza, propiedades fundamentales de la piedra, primeras manifestaciones visibles de la voluntad, notas del bajo fundamental de la Naturaleza, y junto a ellas la luz que, por muchos conceptos, contrasta con las cualidades expresadas. Hasta en estos grados tan bajos vemos que la esencia de la voluntad se manifiesta ya en una lucha, y puede, en verdad, decirse que el antagonismo entre la pesantez y la rigidez es lo que forma el único tema estético del arte en arquitectura»¹⁰.

Las artes hidráulicas, por su parte, en vez de manifestar las ideas a través de la rigidez, las manifiesta a través de la fluidez. Su modo de expresión en el arte son las fontanas o los juegos artificiales de agua. La jardinería sigue un camino similar al expresar las ideas por medio de la organización del mundo vegetal.

«Esto es precisamente lo que le falta a otra rama del arte y lo que le impide colocarse fraternalmente junto a la Arquitectura, aunque bajo el aspecto estético guarde conexión con ella: me refiero a la Hidráulica. Ambas tienen la misión de representar la Idea de la grevedaz; pero en la arquitectura esta Idea se halla asociada a la solidez, mientras que en la Hidráulica lo está con la fluidez; es decir, con la ausencia de forma, la movilidad perfecta y transparencia»¹¹

Siguiendo la organización de las artes plásticas, la pintura y la escultura expresan la idea del hombre, ya en sus manifestaciones históricas ya en su modo de vida. La primera es más propia para manifestar la interioridad, carácter, pasiones, deseos. En la segunda adquiere prioridad la forma: la belleza del equilibrio, la gracia del movimiento, etc.

«En la Estructura, el fin principal consiste siempre en la belleza y en la gracia. La pintura tiene por objeto preferente el carácter intelectual, que se revela en la emoción, en la pasión, en la acción alternativa de la inteligencia y de la voluntad, que no puede manifestarse más que en la expresión del rostro y en los ademanes. Los ojos y el color, que no son del dominio de la escultura, aunque contribuyen mucho a la belleza, son todavía de importancia más esencial para el carácter. Además la belleza se percibe mejor cuando se la puede contemplar bajo muchos aspectos, mientras que se puede comprender perfectamente el carácter, la expresión, mirando la figura bajo un solo aspecto»¹².

Las artes literarias, ante todo la lírica, aparece como síntesis y arquetipo del de los demás. Se ocupa de materiales ideales, tales los conceptos. El poeta pretende comunicar ideas a través de instrumental expresivo sensible, como símbolos, metáforas y otros recursos literarios.

Las ideas son representadas mediante material imaginativo, estimulando con ello su percepción. La lírica, y en ello reside su alto valor estético, representa al hombre que pretende representarse a sí mismo, a la propia intimidad. De ahí que el mundo de emociones, pensamiento y deseos constituyan el material propio de la poesía.

«La esfera de la poesía es inmensa en razón de la generalidad de su primera materia, es decir, de las nociones de que se vale para expresar las Ideas. Puede abarcarlo todo. El universo entero, las Ideas en todos sus grados, entran en su jurisdicción, y según la índole del asunto, adopta la forma descriptiva, narrativa o dramática. Si para expresar las objetivaciones de la voluntad en los grados menos elevados, las artes plásticas le son con frecuencia superiores, porque la naturaleza inconsciente y hasta la naturaleza animal manifiesta casi todo su ser en un solo instante, que hay que saber discernir; en cambio, como el hombre no se revela únicamente por la actitud y por la expresión del semblante, sino por una serie de actos y una sucesión correspondiente de pensamientos y de emociones, el ser humano forma el tema principal de la poesía, que en este terreno deja atrás a todas las demás artes, pues tiene la facultad, de que carecen las plásticas, de desenvolver progresivamente su asunto»¹³.

Entre las artes poéticas sobresale la tragedia. Esta representa la condición real de la existencia humana. Quienes la representan y quienes la contemplan se encuentran ante la humanidad entera que da cuenta de su dolor, a través del triunfo del mal y de la muerte, de la inexorabilidad del destino y de la burla a que los hombres se someten.

«Se considera con razón a la tragedia el género poético más elevado, tanto desde el punto de vista de la dificultad de la obra, como de la impresión que en el espectador produce. Importa mucho, para entender bien el conjunto de las consideraciones expuestas en este libro, observar que esa obra suprema del genio poético tiene el fin de mostrarnos el aspecto terrible de la vida, los dolores sin nombre, las angustias de la humanidad, el triunfo de los malos, el poder sarcástico del azar y la infalible pérdida del justo y del inocente, pues encontramos ahí una indi-

cación sinificativa de la naturaleza de este mundo y de la existencia. Lo que presenta la tragedia ante nuestros ojos es el conflicto de la voluntad consigo misma, mostrándose con todos sus horrores, desenvolviéndose, de la manera más completa, en el grado supremo de su objetivación»¹⁴.

4.- *La música como arquetipo del arte.*

La música es el arte por excelencia y donde éste realiza con mayor plenitud su función liberadora. La música refleja la voluntad del mundo, de la totalidad. La música supera en rango estético, incluso, a la tragedia. En la música, arte supremo, existe mucho de inefable y de intimidad. En ella no se expresan ideas en donde la voluntad se objetiva, sino que es la misma voluntad la que se objetiva a sí misma. A través de la música el hombre se revela en directo, a través de la armonía, y de forma conceptual. No es ya la tiranía de la voluntad la que se hace presente al hombre sino que es la realidad misma la que se le desvela. Podría afirmarse que, de ser posible expresar en conceptos aquello que la música desvela, prescindiendo de los conceptos, el hombre se encontraría ante la filosofía auténtica y verdadera.

En efecto: la música actúa como lenguaje universal de claridad insuperable y aún mayor que la que aporta la intuición. A ella hay que atribuir mayor capacidad comunicativa que al mismo cálculo matemático. La sensación estética que produce está relacionada con la esencia íntima nuestra y del mundo.

«Por analogía con las demás artes podemos deducir que la Música debe relacionarse en algún sentido con el mundo, como la representación con lo representado, como el *ectipo* con el prototipo, pues todas aquéllas poseen este carácter, y su acción sobre nosotros es del mismo género que la que nos produce la Música, salvo que esta última es más enérgica, más rápida, más necesaria y más infalible»¹⁵

El sentido de la relación de la música con el mundo es cuestión compleja. Schopenhauer lo explica recurriendo a la idea de representación. Las ideas son objetivación adecuada de la voluntad. A la contemplación de tales ideas estimula las diferentes artes. El mundo resulta ser así el

fenómeno de las ideas. La música, sin embargo, va más allá de las ideas y actúa independientemente del mundo fenoménico. Su pretensión es la de proporcionar una percepción inmediata de las cosas sin intermedio alguno, como sería el caso de las artes que contemplan ideas mediadoras. La música reproduce de modo inmediato la voluntad. De ahí el valor universal de su lenguaje y su capacidad de comunicación más allá de ideologías.

«En efecto, la Música es una objetivación *tan inmediata de toda la voluntad*, como el mundo, como las Ideas mismas, cuyo fenómeno múltiple constituye el mundo de los objetos individuales. No es como las demás artes una reproducción de las Ideas, sino una reproducción de esa misma voluntad, de que las Ideas son también objetivaciones; he aquí por qué la influencia de la Música es más poderosa y penetrante que la de las otras artes; éstas no expresan más que la sombra, aquélla habla de la realidad y como una misma voluntad se objetiva en la Idea y en la Música, pero diversamente en cada una de ambas debe existir, si no un parecido directo, si cierto paralelismo y alguna analogía entre la Música y las ideas, cuyos numerosos e imperfectos fenómenos componen el mundo visible»¹⁶.

Existe una, podríamos decir, correlación entre los sonidos que integran la armonía y los grados de objetivación de la voluntad. En aquéllos se hacen presentes los diferentes modos del ser y vivir de la naturaleza. Los sonidos bajos son a la armonía lo que la naturaleza inorgánica, materia bruta, es a la forma de vida superiores. A través, pues, de la tonalidad de los sonidos musicales es perceptible una armonía cósmica en la que la escala ascendente de aquéllos reproduce la gradación ascendente de las manifestaciones de la naturaleza. El tema musical aporta unidad e intencionalidad al conjunto y en sus diferentes variaciones hace referencia a la voluntad iluminada por la razón cuyas manifestaciones constituyen la historia de la conducta humana. Se dice, pues, con razón que la música es el lenguaje del sentimiento y de la pasión de modo análogo a como las palabras son el lenguaje de la razón. De ahí que la música provoque tan eficazmente a la imaginación, generando formas tan nobles de arte como la ópera.

Todo ello hace de la música un idioma eminentemente universal,

lenguaje que universaliza los conceptos de modo análogo a como éstos generalizan los objetos particulares. Generalización, por otra parte, que no es abstracta, sino clara e intuitiva como las figuras geométricas. Lo que las ideas generalizan mediante su modo de ser abstracto, lo consigue universalizar la música mediante su forma.

«Esta, es decir, el mundo de las cosas particulares, nos suministra lo intuitivo, lo especial, lo individual, el caso aislado, tanto para la generalización de los conceptos, como para la de las melodías, aunque estas dos especies de generalidad sean, bajo cierto aspecto, opuestas una a otra. Los conceptos no contienen más que formas abstraídas de la percepción, en cierto modo el residuo primero de las cosas; son, pues, abstracciones propiamente dichas, mientras que la Música da lo que es anterior a toda forma, el núcleo interior, el corazón de las cosas. Se podría definir muy bien esta relación valiéndose del lenguaje de los escolásticos y diciendo que las nociones abstractas son los *universalia post rem*, La Música los *universalia ante rem*, y la realidad, los *universalia in re*»¹⁷.

La música de Wagner, su orquestación brillante, su mundo grandioso, es la trasposición de la filosofía de Schopenhauer. El dolor del hombre, presente en ella, así como la liberación que aquella música reporta al unir al hombre con lo Absoluto y totalizador expresan la fuga liberadora que el individuo lleva a cabo a través del arte.

5.- El genio como representante del arte genuino

Deudor del romanticismo, Schopenhauer ve en el genio el más puro representante del arte liberador. La genialidad no consiste en otra cosa que en la contemplación desinteresada de las ideas, de tener capacidad para intuir lo universal y absoluto, liberando al conocimiento de la esclavitud de la voluntad, liberándolo con ello del interés que domina ésta.

«¿Cuál será entonces el modo de conocimiento que investigue esa esencia propia del mundo que es independiente y está fuera

de toda relación; esa sustancia verdadera de los fenómenos, que no está sometida al cambio y cuyo conocimiento permanece siempre verdadero, y siempre el mismo, en una palabra, las *Ideas*, que son la objetivación inmediata de la cosa en sí o voluntad? Es el Arte, es la obra del genio»¹⁸.

Sin embargo, no establece una diferencia muy clara cuando habla de la naturaleza del genio y de la del hombre corriente. En ocasiones, parece que «genio» no significa sólo la capacidad de aprehender ideas sino que también supone la posibilidad de expresarlas en obras de arte. Otras veces, parece como si quisiera decirnos que «genio» consiste en la capacidad de intuir ideas y que la capacidad de expresarlas es un problema que le incumbe a la técnica y, precisamente por ello, puede adquirirse mediante la práctica y el estudio. La primera hipótesis está más cerca de lo que pensamos habitualmente: entendemos que el genio artístico presupone la facultad de creación. Aquel hombre que no posea dicha facultad, no lo consideramos artista. Por el contrario, cualquiera que fuera capaz de la contemplación y apreciación estética, sería un genio. Ahora bien, se puede argumentar con B. Croce, que la intuición estética implica una expresión interior, es decir: una recreación imaginativa, a diferencia de la expresión externa. En este caso, habría que decir que tanto el artista como el hombre que contempla y aprecia la obra, «expresarían», aunque cada uno lo haría de modo diferente. Resumiendo, podemos decir que Schopenhauer aúna ambas facultades, la de intuir ideas y la de darles forma externa, aunque, para ello, sea imprescindible el aprendizaje técnico. De esta forma, el hombre que no dispone de la facultad para producir obras de arte, sin embargo, puede compartir con el genio la intuición por las ideas en y por la expresión externa de las mismas.

La esencia del genio consiste en la *invención* y en la *contemplación*. «Inventar una melodía, descubrir con ella los misterios mas reconditos de la voluntad y de los sentimientos humanos, tal es la obra del genio»¹⁹. Esta es la función que asigna al genio musical, al creador de la obra de arte por antonomasia: la música. El genio en general tiene una descripción y una función menos determinada: la contemplación. El genio es aquel en quien predomina la aptitud para el contemplar, previo olvido de si mismo y de la orientación subjetiva hacia la voluntad. Con otras palabras:

«El genio consiste, pues, en la facultad de mantenerse en la región de la intuición pura, de absorberse enteramente en ella y de separar el conocimiento de la voluntad, al servicio de la cual está puesto aquel desde su origen»²⁰.

La genialidad presupone, pues, el olvido del interés propio, el despojarse la propia personalidad, para quedar reducido a *sujeto cognoscente puro*, para, al decir de Goethe, «fijar en pensamientos eternos los fenomenos mudables que se balancean ante nuestros ojos»²¹. En tal situación el genio trasciende la voluntad individual, constituyéndose en sujeto emancipado de aquella voluntad, alejado de la trivialidad de lo concreto y presente para rastrear objetos que la mayoría ignoran. Lo que triunfa entonces en el genio es la imaginación creadora. Esta amplía el campo visual del genio mas allá de lo que normalmente acontece en la percepción ordinaria.

Frente al hombre vulgar, dominado por el interés y polarizado en su voluntad, para quien contemplar es acto pasajero, el genio se distancia de la propia voluntad, emancipándose de ella. Tal liberación le posibilita para la contemplación de la Idea de las cosas. El conocimiento prevalece, en tal caso, sobre la voluntad. El principio de la inteligencia predomina sobre el principio de la razón, la contemplación sobre la ciencia. Es el estado en que tiene lugar lo que denominamos *inspiración*, actividad reconocida como sobrehumana y por la que el genio se siente poseído a veces. No es, por ello, la investigación y menos aun la ciencia una actividad preferida del genio. De ahí también su aversión a la matemática y a la abstracción. Por aquel distanciamiento del principio de razón se explica también la carencia de prudencia en el genio respecto a las conductas ordinarias: «El prudente, mientras lo es, no será genial y el genio, mientras es genial no será prudente»²².

Mucho, en fin, podría decirse de la vinculación entre genialidad y locura. Los arcaicos «poseídos» por el «Daimon», los embriagados por la Mántica y los iluminados de ayer y de hoy fueron tales en la medida en que participaron de la locura de la genialidad. Es a ellos a quienes es aplicable el siguiente pasaje:

«el genio pierde de vista también la noción del encadenamiento de las cosas, pues descuida el conocimiento de las relaciones, es decir, el conocimiento dirigido por el principio de razón, para

no ver ni buscar en los objetos más que su Idea, para no percibir en ellos más que la expresión visible de su verdadera naturaleza, con la cual un solo objeto representa toda su especie, y que, hace, como decía Goethe, que un solo caso valga por mil. El objeto único de su contemplación, o sea lo presente, percibido con una vivacidad excesiva, se le aparece alumbrado por una luz tan resplandeciente, que los demás eslabones de la cadena de que forma parte quedan oscurecidos, y, esto es lo que da lugar a esos fenómenos cuya semejanza con la locura ha sido observada desde hace tanto tiempo. De aquello que en el objeto aislado no existe más que en estado imperfecto y oscurecido por modificaciones, el genio hace la Idea y la eleva a la perfección...»²³.

NOTAS

¹ A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, I, parágrafo 21.

² *Ibidem*, I, parágrafo, 27.

³ *Ibidem*, III, parágrafo, 38.

⁴ *Ibidem*, III, parágrafo, 36.

⁵ *Ibidem*, III, parágrafo, 39.

⁶ *Ibidem*, III, parágrafo, 36.

⁷ *Ibidem*, III, parágrafo, 38.

⁸ *Ibidem*, III, parágrafo, 31.

⁹ *Ibidem*, III, parágrafo, 51.

¹⁰ *Ibidem*, III, parágrafo, 43.

¹¹ *Ibidem*, III, parágrafo, 43.

¹² *Ibidem*, III, parágrafo, 45.

¹³ *Ibidem*, III, parágrafo, 51.

¹⁴ *Ibidem*, III, parágrafo, 51.

¹⁵ *Ibidem*, III, parágrafo, 52.

¹⁶ *Ibidem*, III, parágrafo, 52.

¹⁷ *Ibidem*, III, parágrafo, 52.

¹⁸ *Ibidem*, III, parágrafo, 36.

¹⁹ *Ibidem*, III, parágrafo, 52.

²⁰ *Ibidem*, III, parágrafo, 36.

²¹ *Ibidem*, III, parágrafo, 36.

²² *Ibidem*, III, parágrafo, 36.

²³ *Ibidem*, III, parágrafo, 36.

_____ *Taula* _____
(UIB) núm. 11 Juny 1989

**LA LLIBERTAT I EL COMPROMÍS
EN LA PERSONA D'ORESTES**

(de l'obra *Les Mouches* de Jean-Paul SARTRE)

Magda Polo i Pujadas

Conten que Simone de Beauvoir estava preocupada per les coses terribles que feien córrer sobre ella i J. P. Sartre. I que Sartre li va dir: «Estimada, han forjat tantes calúmnies sobre la nostra suposada conducta que, fem el que fem, ens quedarem curts. I això ens dóna una esplèndida llibertat».

DIARI DE BARCELONA
Dilluns, 5 d'octubre de 1987

La llibertat i el compromís són dos aspectes que van íntimament units en l'home i que són desenvolupats en la filosofia existencialista d'una manera fenomenològica i ontològica. I no només en l'aspecte en què la filosofia existencialista —i, concretament, la de Sartre— ancori la seva arrel en la persona, en l'home, en el per-a-sí; sinó en l'aspecte en què es desenvolupa una caracterització personal del mateix ser de l'home que el manifesta i el descobreix en els seus èxtasis i en la seva relació amb l'altre i amb el món; un món que el defineix en definir-se, prèviament, i lliurement, en ell.

Orestes ens representarà el per-a-sí que ens permetrà endinsar-nos en la filosofia de la persona, de l'home, que en farà Jean-Paul Sartre en la seva obra teatral de «Les Mouches». Orestes figurarà el personatge on la llibertat hi fruirà com un salt d'aigua que no cessa davant la seva vida, davant la projecció d'ell mateix com a llibertat pura i en la qual el compromís hi prendrà cos de manera plena.

«Les Mouches» fou representada a França el 1943 i és una reelaboració del mite d'Electra i Orestes. Cal recordar que en el 1943 França fou ocupada pels alemanys —Nazis— la qual cosa fa que l'atreuiment d'aquesta obra teatral de «Les Mouches» ens reveli, altra volta, que el ser de l'home és la seva llibertat, és el ser lliure, és lliure. Malgrat els Nazis envaïssin França —durant la segona guerra mundial— Orestes —com a màscara de Sartre— era un personatge que cridava amb veu de Llibertat i Compromís —no precisament en favor d'unes botes militars que recolzaven el nazisme—. I era un personatge que dansava per l'escenari amb una plena consciència de la frase nietzscheana de la Mort de Déu.

«Oreste.- Vraiment des murs barbouillés de sang, de millions de mouches, une odeur de boucherie, une chaleur de cloporte, des rues désertes, *un dieu à face d'assassiné*, des larves terrorisées...» (p. 21)

La mort de Déu ens enceta el vestit d'un home que des d'ara es sabrà com a lliure, com a esperit lliure —en majúscula—. Un home, que com Orestes respirarà una transformació moral profunda; una transformació que el portarà a un ateïsmes existencialista, ateïsmes que no serà, nogensmenys, un ateïsmes que penjarà l'home d'una transcendència amb diferent nom que el de Déu —com en el cas de Jaspers— sinó que serà

un ateïsmo existencialista que posarà l'home davant ell mateix, cara a cara, i que el desvestirà d'uns valors morals occidentals que l'havien negat, fins aleshores, com a ser-en-el-món lliure.

En «Les Mouches», les mosques representaran els remordiments —Erínies en la mitologia—.

Orestes arriba a Argos. Argos és un poble infestat de mosques-remordiments, és un poble que té por.

«Jupiter.- ...Ils ont mauvaise conscience, ils ont peur, et la peur, la mauvaise conscience ont fumet délectable pour les narines de Dieu...» (p.23)

Una por que no és angoixa però que consumeix el poble d'Argos. Por provocada per l'aprehensió irreflexiva del que és transcendent; el poble d'Argos aprehèn sense reflexió el seu futur, el seu futur espanta. Es un poble que rebutja la llibertat; no volen decidir, fugen de la situació que els escenifica. Adopten una posició molt còmode: es deixen dur pel tarannà que els determina. S'arrelen en el passat, fan que el per-a-sí, l'home, cadascun d'ells, es cosifiqui i es transformi en cosa o en-sí. Es un poble que s'agafa de la mà del determinisme perquè els serveixi com a opció per eludir l'angoixosa llibertat a la que estan condemnats. Aquesta angoixa sorgeix del sentiment que es té enfront a una obscuritat de Ser i així, doncs, l'angoixa se'ns presenta com un fons indeterminat d'infinites possibilitats, totes elles carregades de Ser. L'angoixa només pot ser posseïda pels sers que mirant el món es trobin en el No-Res, en aquest buit que es situa entre el present i el futur i que depèn, únicament i exclusivament, de la transcendència.

A l'altre cantó de l'escenari, Orestes, se'ns perfila com a home lliure i compromès i, a la vegada, responsable. D'antuvi no és prou conscient de la seva llibertat, però la intueix:

«Oreste.- ... tu m'as laissé la liberté de ces fils que le vent arrache aux toiles d'araignée et qui flottent à dix pieds du sol; je ne pese pas plus qu'un fil et je vis en l'air. Je sais que c'est une chance et l'apprécie comme il convient...» (p.26)

Poc a poc, a mesura que es desenvolupi l'obra, Orestes prendrà una clara consciència d'aquesta llibertat que és ell mateix.

La llibertat és el No-Res que està davant l'home i que l'obliga a fer-se, enlloc de Ser. Aquest No-Res se'ns maquilla amb una àmplia gamma de possibilitats contingents que constituïran possibles determinacions de l'home amb el seu intent de fer-se. Tindrem un home que s'anirà fent —contínuament— és un ser que no s'esgota en sí mateix, un home en el qual la seva existència precedirà la seva essència —primera premisa existencialista—.

Orestes s'anirà determinant mitjançant l'elecció d'unes possibilitats que se li presentaran al davant, i, així, s'anirà fent. Caldrà que davant d'una situació —només pot en situació qui visqui la seva contingència en situació— ens determinem i elegim el futur davant la contingència del Ser; elegir comportarà nihilitzar-nos, o sigui, fer venir un futur per dirnos què som i per donar; al mateix temps, sentit al passat.

En cada situació som nosaltres, Orestes i el seu jo, Electra i el seu jo, per exemple, els que l'hem de viure i els que la podem viure:

«Orestes.- Electre! Electre! Cést à présent que tu es coupable. Ce que tu as voulu, qui peut le savoir, si ce n'est toi? Laisseras-tu un autre en décider? Pourquoi déformer un passé qui ne peut plus de défendre? Pourquoi renier cette Electre irritée que tu fus, cette jeune déesse de la haine que j'ai tant aimée? Et ne vois-tu pas que ce Dieu cruel se jou de toi?» (p.108)

Contínuament ens determinarem, i contínuament, per això, ens projectarem, és a dir, respondrem al projecte —que es defineix pel seu fi—.

Aquest projecte emergirà de la consciència, la consciència és llibertat, i com a tal consciència no només il·luminarà sinó que també projectarà.

Aquests projectes s'aconseguiran mitjançant la voluntat —voluntat que serà negativitat i poder nihilitzador i que s'afirmarà com a decisió reflexiva amb relació a certs fins— i, també, mitjançant l'acció, cosa que ens permetrà determinar-nos i pendre posició. Perquè l'home com a home és lliure, i això vol dir que no hi ha cap diferència entre el ser de l'home i el ser lliure. La llibertat és el ser de l'home, és una estructura ontològica d'això que anomenem home, és el ser-per-a-sí.

«Oreste.- Je ne suis ni le maître ni l'esclave, Jupiter. Je ne suis

que ma liberté; À peine m'as-tu crée que je cessé de t'appartenir.» (p.11).

Orestes, com a home lliure, es projectarà cap al futur i voldrà matar —ho farà venjant la mort del seu pare— Egisto —assassí del seu pare— i Clitemnestra —la seva mare adúltera—. Projectarà matar-los amb l'ajut d'Electra.

Malgrat la seva ferma decisió, Orestes, prendrà consciència de la seva llibertat amb l'angoixa que el posseirà; l'angoixa s'esdevindrà com l'experiència a través de la qual podem descobrir que som éssers lliures. Una angoixa existencial que raurà entre l'angoixa i la por i que ens permetrà descobrir, en enfrontar-nos amb el No-Res, la nostra no determinació.

«Oreste.- Comme tu est loin de moi, tout à coup..., comme tout est changé! Il y avait autour de moi quelque chose de vivant et de chaud. Quelque chose qui vient de mourir. Comme tout est vide... Ah! quel vide immense, à perte de vue —il fait quelques pas—. La nuit tombe... Tu ne trouves pas qu'il fait froid?... Mais qu'est-ce donc qui vient de mourir?» (p.70).

L'angoixa se'ns presenta com una situació prelògica, prediscursiva, és una situació existencial que no pot ser compresa sinó viscuda:

«Oreste.- ... Et l'angoisse qui te dévore crois-tu qu'elle cessera jamais de me ronger? Mais que m'importe: je suis libre». (p. 103).

«Jupiter.- ... Reviens: vois comme tu est seul, ta seur même t'abandonne. Tu est pale, et l'angoisse dilate tes yeux...» (p.112-113).

«Oreste.- ... Mais tout à coup, la liberté a foundu sur moi et m'a transi, la nature a sauté en arrière, et je n'ai plus eu d'âge, et je me suis senti tout seul, à un milieu de ton petit monde béni, comme quelqu'un qui a perdu son ombre; ...» (p. 112).

L'angoixa se'ns fa possible pel buit que existeix entre el present i el

futur. Estar anguixats és no saber que passarà i, també, saber que som lliures. Sentim anguixa, quan davant l'elecció —que fem nosaltres— se'ns presenta un fons indeterminat d'infinites possibilitats. Totes aquestes possibilitats infinites conformaran el no-res i estarà enmig del nostre present i el nostre futur.

Aleshores, l'anguixa com a símptoma de llibertat ens descobrirà qui és el portador nihilitzador del No-Res i quin és el seu origen. Aquest portador clarament serà el per-a-sí.

Aquest per-a-sí portarà la llibertat com portarà, també, la sang per les seves venes. L'anguixa el farà adonar de la importància de la seva llibertat, de la seva sang.

Per Kierkegaard l'anguixa és anguixa enfront a la llibertat, i, per Heidegger l'anguixa se'ns presenta com una captació de No-Res. Sartre ens conjunta les dues anguixes i ens en treu l'anguixa existencialista.

Podem diferenciar, clarament, l'anguixa de la nàusea perquè aquesta darrera té un caràcter fisiològic: són les ganes de vomitar al veure que hom està infestat de ser.

Amb l'anguixa existencialista podem adonar-nos que no hi ha determinacions morals:

«Oreste.- ... et il n'y a plus rien au ciel, ni Bien ni Mal, ni personne pour me donner des ordres.» (p. 112).

Aquesta anguixa existencial és la que t'ancora en l'aquí i l'ara, és a més, la que ens carrega de responsabilitat, ja que, amb la llibertat donem sentit al món:

«Oreste.- ... Je le porterai sur mes épaules comme un passeur d'eau porte les voyageurs, je le ferai passer sur l'autre rive et j'en rendrai compte. Et plus il sera lourde a porter, plus je me rejouirai, car ma liberté, c'est lui.» (p. 92).

Una conducta que ens possibilita la fugida d'aquesta responsabilitat és la mala fe. Té mala fe qui no sap enfrontar-se amb un present i fuig de la situació. Aquest cas el podem exemplificar en la figura d'Electra. Electra volia l'assassinat però després se'n penedeix i acusa Orestes:

«Electre.- Tu me fais peur. J'ai rêvé que notre mère était tom-

bée à la renverse et qu'elle saignait, et son sang coulait en rigoles sous toutes les portes de palais. Touche mes mains, elles sont froides. Non, laisse-moi. Ne me touche pas. Est-ce qu'elle a beaucoup saigné?» (p. 100).

Per comprendre la mala fe cal fer ús del terme de mentida. En la persona de mala fe —en el nostre cas tant Electra, com Egisto, com Clitemnestra són persones de mala fe— l'enganyat i el que enganya són la mateixa persona.

Les estructures elementals que determinen la mala fe són: el passat —que és el bagatge que arrosseguem—, la facticitat —que comporta tota acció dinàmica— i la transcendència —que és el que em fa creador de l'inesperat—.

Davant la facticitat no hi ha possibilitat de fugir, a no ser que ens cosifiquem, i si ens cosifiquem estem tenint una actitud de mala fe.

Si ens estanquem en el passat el per-a-sí es transforma en el ser-en-sí —cosa—.

Una altra actitud de mala fe és transformar la transcendència en facticitat i fer la facticitat transcendència, i aquí és quan la meua llibertat desapareix, la meua responsabilitat no és meua, és de la transcendència. Així, doncs, la forma de fer-nos menys responsables i lliures és típic de la mala fe.

Té una conducta de mala fe qui no fa front a la situació amb el seu veritable valor.

Un altre exemple de mala fe és la ideològica, per exemple, fer el que mana Deu, com fa Electra.

Qui determina i posa els límits de la meua llibertat és el pròxim, l'altre, el pròxim és el per-a-altre, el pròxim és el que em mira, mira la meua llibertat i forma part de la idea de món exterior. A més, és qui s'oposa, a voltes, a la meua llibertat, i s'oposa, a voltes, a la meua llibertat perquè ell és, també, un ser lliure; és a dir, la llibertat del pròxim se'm revela a través de la inquietut i de la indeterminació del ser que jo sóc per a ell. Aquest ser no és el meu possible, no està sempre en qüestió en el sí de la meua llibertat: és, al contrari, el límit de la meua llibertat, la seva altra cosa. —en el cas de «Les Mouches» és el poble d'Argos qui s'oposa a Orestes—.

Els altres són els que em miren:

«Eguiste.- ... Mais c'est moi qui suis ma première victime! je ne me vous plus que comme ils me voient...» (p. 85).

Els amb la mirada em degraden i em converteixen en objecte, em cosifiquen. La vergonya o l'orgull em recelen la mirada del pròxim i situen el per-a-sí que és cosificat en l'extrem d'aquesta mirada. Apareix la vergonya quan hom reconeix que és un objecte que un altre mira i jutja. Només puc tenir vergonya de la meua llibertat, una llibertat que s'escapa per a convertir-se en un objecte donat.

Capto la mira de l'altre en el propi sí del meu acte, com a solidificació i alineació de les meves pròpies possibilitats. L'altre, com a mirada, no és sinó la transcendència transcendida. L'altre és el meu infern:

«Garcin.- ... l'enfer, c'est les Autres.» (Huis clos, p. 182).

Però l'home, en ser lliure —en aquest cas ho és Orestes—, porta damunt les seves espatlles tot el pes del món i és responsable de tots els altres i de sí mateix, en tant que manera de ser. Aleshores, l'home és responsable, té consciència de ser l'autor incontestable d'un esdeveniment o d'un objecte:

«Oreste.-... Il faut descendre, comprends-tu, descendre jusqu'à vous, vous êtes au fond d'un trou, tout au fond...» (p. 71).

La responsabilitat del per-a-sí és com un mar obert, és aquell per a qui hi ha món, i el per-a-sí en fer-se ha d'assumir qualsevol situació perquè té a veure amb el seu compromís:

«Oreste.- tout ton univers ne souffrira pas à me donner tort...» (p. 111).

L'home està condemnat a ser totalment responsable de sí mateix i del món. Car en el fons la nostra llibertat no és res més que la llibertat del pròxim, i aquí hi trobem la dimensió compromesa de la llibertat; ja que el pròxim, l'altre, ha-de-fer ser el meu ser-per-a-ell en tant que ell ha de ser el seu ser; així, cadascuna de les conductes lliures d'hom el

comprometen en un nou medi on la matèria mateixa del ser és la imprevisible llibertat de l'altre. Hom no existeix si no és compromès. Compromès amb els altres que trascendeixen la seva transcendència amb un arrelament al ser, al ser lliure.

Des del moment que hom està compromès té l'obligació de voler al mateix temps que la seva llibertat la dels altres; no puc prendre la meua llibertat com a fi, si no prenc la dels altres com a fi.

Així doncs, la llibertat és molt més gran del que podríem suposar, car compromet la Humanitat sencera.

Orestes és l'home compromès i responsable:

«Oreste.- ... Vos fautes et vos remords, vos angoisses nocturnes, le crime d'Egiste, tout est a moi, je prens tout sur moi. Ne craignez plus vos morts, ce sont mes morts. Et voyez: vos mouches fideles vous on quittés pour moi...» (p. 120)

SARTRE, J.P.; *Theâtre: les monches. Huis clos. Morts sans sépulture. La putain respectueuse*, Éditions Gallimard, París, 1947.

SARTRE, J.P.; *L'être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Éditions Gallimard, París, 1943.

SARTRE, J.P.; *El Ser y la Nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

SARTRE, J.P.; *L'existencialisme est un humanisme*. "Collection Pensées", Éditions Najel, París, 1960.

SARTRE, J.P.; *Fenomenologia i existencialisme*, Laia, Barcelona, 1982.

SARTRE, J.P.; *La Nansée*, Editions Gallimard, París, 1964





Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia