

NATURALEZA Y AUTOINTERPRETACIÓN

NATURE AND SELF-INTERPRETATION

JUAN MANUEL CINCUNEGUI
Universidad del Salvador (Argentina)
manucincunegui@gmail.com

Resumen

En este artículo exploramos los dos polos de la constitución de la identidad: la naturaleza y la auto-interpretación. Empezando por los argumentos expuestos por Alasdair MacIntyre para una antropología filosófica con raíces en una filosofía post-darwiniana de la biología; seguido por el énfasis de Paul Ricoeur en contra de la filosofía analítica de la identidad personal y en favor de una concepción humana que tome en consideración las raíces terrenales de la corporalidad; y la concepción ecológica sui generis que podemos inferir de las nociones de lenguaje, *Lichtung* y la cuaternidad que encontramos en las obras tardías de Martin Heidegger, las cuales tienen resonancia con la ecología profunda de Arne Naess, analizamos la noción del ser humano como animal autointerpretante defendida por el canadiense Charles Taylor.

Palabras clave: Antropología filosófica. Hermenéutica. Charles Taylor. Paul Ricoeur. Alasdair MacIntyre. Martin Heidegger. Arne Naess.

Abstract

In this article we explore the two poles of identity constitution: nature and self-interpretation. Beginning with the arguments exposed by Alasdair MacIntyre for a philosophical anthropology with roots in a post-darwinian Philosophy of Biology; followed by the emphasis of Paul Ricoeur against the Analytical Philosophy of personal identity and in favor of a human conception that takes into consideration the earthly roots of corporality; and in accordance with the sui generis ecological conception that we can infer from the notions of language, *Lichtung* and the fourfold that we find in the later works of Martin Heidegger, in resonance with the Deep Ecology of Arne Naes, we analyse the notion of human being as self-interpreting animal defended by the Canadian Charles Taylor.

Keywords: Philosophical Anthropology. Hermeneutics. Ecology. Charles Taylor. Paul Ricoeur. Alasdair MacIntyre. Arne Naess. Martin Heidegger.

1. La “naturaleza humana” a la luz de la historicidad.

La antropología filosófica tiene como objetivo primario clarificar los aspectos perennes que caracterizan al *anthropos* en todos los tiempos y lugares. Esta clarificación comienza echando luz sobre los aspectos biológicos que subyacen a sus peculiaridades humanas. En su obra *Dependent Rational Animals. Why humans need virtues?*, el filósofo escocés Alasdair MacIntyre propone una reapropiación de la biológica metafísica aristotélica y tomista que nos permite eludir el atrincheramiento ontológico con el propósito de rescatar al ser humano de la colonización instrumental de la naturaleza. Dice MacIntyre:

Todo el comportamiento humano en relación con el mundo es originalmente un comportamiento animal, y cuando se adquiere la capacidad de usar el lenguaje y se reestructura ese comportamiento bajo la guía de los padres y otras personas, cuando se elaboran y se modifican las creencias de nuevos modos y se reorientan las actividades nunca es enteramente independiente de la herencia y la naturaleza animal(...) Es de fundamental importancia el hecho de que al transformarse de ese modo, el ser humano se convierte en un animal reencauzado y rehecho, pero no en ninguna otra cosa. La segunda naturaleza del ser humano, su naturaleza culturalmente formada como hablante de un lenguaje es un conjunto de transformaciones parciales, pero sólo parciales, de su primera naturaleza².

Por otro lado, en *Soi même comme un autre*, Paul Ricoeur entabló una discusión con el filósofo oxoniense Derek Parfit³ en torno a la cuestión de la identidad. Ello coincide con las advertencias de MacIntyre en lo que respecta a la necesidad de articular una antropología filosófica que eche sus raíces en la corporalidad animal del hombre. De acuerdo con Ricoeur, el tipo de argumentación a través de *puzzle cases* (también llamados “casos tecnológicos”) utilizado por Parfit, se diferencia de las ficciones literarias en la argumentación de la teoría narrativa de la identidad en el hecho de que las

¹ MACINTYRE (1999).

² *Ibidem*, p. 48-49.

³ PARFIT (1984).

parfitianas, pese a no contravenir las leyes de la lógica, parecen violar otro orden, el relativo al arraigo terrestre del hombre. Para Ricoeur, las ficciones literarias se diferencian de manera fundamental de las ficciones tecnológicas en cuanto las primeras se despliegan sobre la base de un invariante imaginario, que es la ineludible condición corporal de la existencia humana. De acuerdo con Ricoeur, el cuerpo propio es una dimensión del sí, y por ello, las imaginaciones que se despliegan en torno a la corporalidad existencial son variaciones del sí y su ipseidad. Dice Ricoeur:

En virtud de la función mediadora del cuerpo propio en la estructura del ser en el mundo, el rasgo de la ipseidad de la corporalidad se extiende a la del mundo en cuanto habitado corporalmente. Este rasgo califica la condición terrestre como tal y da a la Tierra la significación existencial que, de diversos modos, le otorgan Nietzsche, Husserl y Heidegger. La Tierra es así más que un planeta y otra cosa distinta de un planeta: es el nombre mítico de nuestro anclaje corporal en el mundo⁴.

En contraposición, las ficciones tecnológicas ofrecidas por Parfit afectan frontalmente la condición corporal y terrestre que subyace a la noción del obrar y del sufrir que la hermenéutica de la existencia considera insalvable. La hermenéutica del sí, como ocurre también con las explicaciones ontológicas del *anthropos* articuladas por el filósofo canadiense Charles Taylor, atribuye un papel crucial a la corporalidad en cuanto constitutivo de la aprehensión básica que subyace a las nociones de agencia moral y espiritual.

Ahora bien, como parece desprenderse de las advertencias de MacIntyre, no es suficiente para dar cuenta plenamente de la relevancia de la corporalidad una descripción fenomenológica del ser-en-el-mundo del Dasein del hombre a la manera de Merleau-Ponty y Heidegger. Estas descripciones y explicaciones de la estructura del ser-en-el-mundo que estructuran al Dasein y a la propia mundanidad en una suerte de renovado isomorfismo, deben enmarcarse dentro de una filosofía de la biología que sea capaz de ofrecer a la noción de *anthropos* una ubicación en el cosmos natural que permita a la antropología filosófica reasumir su anhelo de comprensión. Cuál sea el modo en el cual se despliegue un proyecto de semejante envergadura es asunto abierto a

4 RICOEUR (1996), p. 178.

controversia. En el caso de MacIntyre, inspirado por el pensamiento tomista, lo que subyace, en última instancia, es la concepción teísta del *anthropos* como criatura creada a imagen y semejanza de Dios.

Una manera de aproximarse a la cuestión es analizando la filosofía tomista a la luz del debate epistemológico que ha marcado los estudios tomistas a partir del siglo XIX. En este sentido, en contraposición a lo que ocurre con la epistemología cartesiana, la filosofía de Tomás elude las tentaciones interioristas, es decir, la concepción mentalista que el cartesianismo ha impuesto en el debate sobre la subjetividad. En contraposición, Tomás enfatiza la vinculación del autoconocimiento con el modo en el cual el yo se encuentra involucrado en las prácticas sociales en su evolución hacia la agencia racional y moral, anclada en su naturaleza animal. Eso implica, respecto a la discusión alrededor de la cuestión de la naturaleza de la conciencia, una aproximación a la misma que elude la categoría de “facultad”. Por el contrario, como ha explicado Fergus Kerr, Tomás concibe a la conciencia en relación con la aplicabilidad de nuestro conocimiento a la praxis. Dice Kerr:

La teoría de la identidad mente/cuerpo, el pensamiento según el cual estamos de tal modo en nuestra casa al estar en el mundo que, en cierto sentido, puede decirse que soy el mundo, y que el mundo está en mí, es un pensamiento que encaja perfectamente en el énfasis característicos de Tomás en la teoría de la creación⁵.

A diferencia de lo que ocurre con:

(1) aquellos que conciben el mundo como un escenario necesariamente hostil para los seres humanos, y que, como consecuencia, postulan una distancia abismal entre la mente y el mundo;

(2) a diferencia de la epistemología naturalista, para la cual los principios de la biología evolutiva son suficientes para explicar el encaje entre entorno e individuo; y

(3) a diferencia de otras tradiciones religiosas para las cuales el mundo real es inaccesible para la mente humana, Tomás sostiene que los seres humanos, habiendo sido creados a imagen y semejanza de Dios, están abiertos de manera connatural al mundo que se les revela como creado. Como señala Kerr:

⁵ KERR (2002), p. 32.

Probablemente, Tomás vio en la teoría de la identidad mente/cuerpo, no una instancia aislada de buena filosofía, sino más bien una concepción filosófica que confirmaba su sentido optimista y antropocéntrico acerca del modo en el cual las criaturas de todo tipo, y especialmente las criaturas de tipo humano, están en casa como participantes de un mundo que es creación de Dios⁶.

Por supuesto, el intento por rearticular un marco para la filosofía moral por medio del despliegue de una filosofía de la naturaleza, derivada en última instancia de una filosofía del ser, se nutre de un malestar extendido en la modernidad occidental. Como señaló Max Horkheimer, se trata de la reacción al surgimiento de un tipo de racionalidad instrumental peculiar del *anthropos* moderno.

Según Horkheimer, pese a que la razón instrumental puede considerarse un impulso humano primordial que en el hombre “primitivo” consistió en hacer del mundo una presa, resulta evidente que ese impulso ha adquirido un carácter colonizador en la presente etapa de la economía capitalista. La filosofía antigua se caracterizaba por desplegarse a partir de una “razón objetiva” que concebía el mundo como totalidad: la existencia humana se expresaba en un orden inteligible. La tarea del filósofo consistía en comprender la verdad de este orden, mostrar el lugar que le correspondía a los seres humanos en el cosmos⁷.

Pero con el advenimiento de la modernidad se produjo una paulatina marginalización de esta visión del mundo que alcanzó su culminación con la Ilustración, cuyo proyecto consistió, precisamente, en reemplazar las creencias religiosas por un orden objetivo basado en la razón que acabó vaciando la idea de orden natural de todo significado. De este modo, la concepción de la razón objetiva fue abandonada por una razón centrada en el sujeto, una razón cuyo fin es el cálculo, la mera evaluación de los medios requeridos para la obtención de fines, y cuya disposición hacia la naturaleza es la pura instrumentalización de la misma. A esto se agrega que, con el propósito de alcanzar dicho logro, la razón instrumental ejercita un férreo dominio sobre la propia conciencia subjetiva, ajustándola con el fin de hacerla efectiva para la labor de

⁶ *Ibidem*, p. 33.

⁷ SITTON (2003), p. 178.

autoconservación.

De este modo, la razón no sólo ejecuta su dominio instrumental sobre la naturaleza no humana, sino que reduce a los humanos a objetos administrados, vaciándolos del contenido de significación que tenían en cuanto fines en sí mismos. Ante la amenaza relativista y nihilista que un estado de cosas de este tipo conlleva, dice Horkheimer:

Existe hoy una tendencia general a revitalizar teorías de la razón objetiva propias del pasado con vistas a conferir un fundamento filosófico a la jerarquía, en franca y rápida descomposición, de valores aceptados de modo general. Al lado de curas anímicas pseudoreligiosas o semicientíficas, del tipo del espiritismo o la astrología, de diferentes variantes baratas de filosofías pretéritas, como el yoga, el budismo o la mística y de reelaboraciones populares de filosofías objetivistas clásicas, se recomiendan ontologías medievales para uso moderno. Pero el paso de la razón objetiva a la subjetiva no fue precisamente una casualidad y el proceso de evolución de las ideas no puede reorientarse arbitrariamente en sentido contrario en un momento determinado⁸.

Como señala John Sitton, propuestas como las de MacIntyre y, antes que él, autores conservadores como Leo Strauss, plantean serias dudas que deben tomarse en consideración. Para Strauss, por ejemplo, el carácter exclusivamente instrumentalista de la ciencia moderna la convierte en un artefacto neutro, dispuesto a realizar cualquier servicio. Por otro lado, en el contexto de su discusión acerca de la necesidad de alumbrar el derecho natural a fin de determinar la legitimidad de la normatividad positiva, Strauss sostiene que el apresurado rechazo del mismo sólo puede conducir al nihilismo, a la imposibilidad de discernir la jerarquía de nuestras necesidades genuinas. Una negación de este tipo, señala Strauss, sólo puede conducir al desastre. De acuerdo con él “nuestras ciencias sociales pueden hacernos muy listos y juiciosos con respecto a los medios para cualquier objetivo que nos propongamos”, pero la propia ciencia admite que es incapaz de discriminar entre objetivos legítimos e ilegítimos, justos e injustos.

De acuerdo con nuestra ciencia social podemos ser o convertirnos en

8 HORKHEIMER (2002), p. 92.

personas juiciosas en todas las cuestiones de importancia secundaria, pero debemos resignarnos a ser completamente ignorantes en la más importante de las cuestiones: no podemos tener ningún conocimiento respecto a los últimos principios de nuestras elecciones (...) Estamos, por lo tanto, en la posición de seres que somos sanos y sobrios cuando nos involucramos en asuntos triviales y que jugamos como enloquecidos cuando debemos enfrentarnos con las cuestiones serias⁹.

Según Strauss, el debate entre liberales de diversos linajes y tradicionalistas se caracteriza por la hostilidad que alimenta la alineación partisana de ambos bandos. Sin embargo, nos advierte, bien mirado, todos somos hombres modernos, lo cual implica que estamos atrapados por la misma encrucijada, debido a que el derecho natural se encuentra conectado, históricamente, con una visión teleológica del universo según la cual, todos los seres tienen una finalidad natural, un destino natural, que determina qué tipo de operaciones son buenas para ellos. En el caso del hombre, nos dice Strauss, éste necesita de la razón para discernir dichas operaciones. Pero la visión teleológica del universo del que forma parte el hombre, parece haber sido destruida por la ciencia natural moderna. Si, como indica Aristóteles, la pugna entre la concepción mecanicista y la concepción teleológica del universo se decide, en última instancia, en función de la respuesta que demos a la cuestión de los cuerpos celestes, dice Strauss, parece que la partida la ha ganado la concepción no teleológica.

Frente a esto sólo caben dos soluciones. Por un lado, la versión naturalista, que pretende trasladar las conclusiones no teleológicas a la esfera de los seres animados, y en particular al hombre. Por el otro, intentar ofrecer una explicación dual que nos permita enfrentar las inconsistencias del naturalismo afirmando una suerte de doble naturaleza, aquella a la que se enfrentan en su intento de dilucidación las ciencias naturales, y aquellas otras que las ciencias humanas tienen como objeto.

Esta es la posición que los seguidores modernos de Tomás de Aquino, entre otros, están forzados a tomar, una posición que presupone una ruptura con la visión comprensiva de Aristóteles como la del propio Tomás de Aquino. El dilema fundamental, en el cual estamos atrapados, es causado por la victoria de

⁹ STRAUSS (1965), p. 4-5.

la ciencia natural moderna. Una solución adecuada al problema del derecho natural no puede encontrarse antes de haber resuelto este problema básico¹⁰.

En línea con la advertencia del propio Strauss cabe recordar las objeciones de Horkheimer a los intentos por hacer revivir las filosofías del pasado. Los diversos proyectos restauradores, en línea con el resto de los proyectos modernos, están guiados por necesidades pragmáticas. Según Horkheimer, su rescate tiene por objeto llenar un hueco, se ofrecen como medios para salvarnos de una situación caótica, y por lo tanto, resultan también ilustraciones de nuestra epocalidad: lo absoluto se ha convertido en medio¹¹. Horkheimer y Adorno ofrecen su propia “reconciliación” entre los seres humanos y la naturaleza, una solución que tampoco se encuentra libre de crítica, y que sus propios autores saben endeble en vista a la subversión a la que ha sido sometido el lenguaje, debido a la razón dominante que reduce todo a objeto discreto, separado de su historia y relaciones.

Todo esto para aclarar que la posición de MacIntyre no está libre de problemas. Charles Taylor ha sido explícito a este respecto, y ha considerado extensamente el carácter fundamentalmente tentativo que asume cualquier disquisición de este tipo. Sin embargo, MacIntyre acierta en su intento por ofrecer una aproximación parcial, en vista, justamente, a las consideraciones que hemos presentado. Si tenemos en cuenta que el proceso argumentativo se concibe como una búsqueda en la cual lo que se intenta en cada instancia es la formulación del mejor argumento disponible, siempre abierto a refutación futura, lo que debemos sopesar es qué es lo que se gana y qué es lo que se pierde intentando una filosofía más comprensiva como la que podría desplegarse a partir de las consideraciones expuestas.

Si a las reivindicaciones de MacIntyre a favor de una filosofía de la naturaleza posdarwiniana y los análisis de Paul Ricoeur sobre la condición terrestre del *anthropos* y el carácter mítico de la Tierra como raigambre de nuestra corporalidad en el mundo, sumamos los argumentos a favor de un ecologismo sui generis de Charles Taylor, es posible empezar a vislumbrar un camino de pensamiento hacia una suerte de “reencantamiento del mundo” que no traicione nuestras peculiaridades epocales. A partir de la noción

¹⁰ *Ibid*, p. 8.

¹¹ SITTON (2003), p. 29.

heideggeriana del habla, comprometida enteramente con un ataque contra las nociones instrumentalistas del lenguaje, y la noción del *Lichtung*, referida a lo que el lenguaje abre, permitiendo el acceso a una significación reveladora, Taylor interpreta la noción de cuaternidad expuesta por Heidegger en “Construir, habitar, pensar” como un mandato a “salvar la tierra”¹². Por su parte, la articulación heideggeriana resuena con posiciones como las del filósofo Arne Naess, quien ha abogado en su *Ecología profunda* por una transformación del antropomorfismo y el dualismo naturaleza-humanidad como único camino para salvar a la biosfera de la destrucción.

2. Autointerpretación.

Habiendo señalado las raíces biológicas de nuestra identidad, lo cual nos permite dar cuenta de la aprehensión inarticulada de la individuación de los animales no humanos y humanos. Y habiendo señalado la importancia que tienen las continuidades evolutivas que llevan de unos a otros, lo siguiente será volvernos a la explicación de Charles Taylor sobre la identidad, en la cual ofrece una articulación débil sobre los caracteres perennes peculiares del *anthropos* en cuanto agente moral y espiritual.

Ahora bien, si prestamos atención a la recepción de *Sources of the Self*, constatamos de inmediato que la propuesta tayloriana ha avivado suspicacia entre algunos comentaristas que, o bien, (1) ponen en duda la posibilidad de establecer un equilibrio entre la dimensión común y universal de la identidad y la dimensión históricamente determinada. O, (2) condenan de plano el proyecto en su totalidad, acusando a Taylor de traicionar la noción del *anthropos* con la cual está, en principio, comprometido. Si el *anthropos* es un animal abierto, definido en su especificidad por su carácter autointerpretante, parece a estos críticos que la insistencia de Taylor por establecer constantes humanas sustantivas no es más que otra desgraciada derrota producida por la fascinación esencialista¹³.

¹² HEIDEGGER (2001), p. 112.

¹³ Véase, OLAFSON, F.A. “Comments on *The Sources of the Self*”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1994. LIV(I), 191-6.; FLANAGAN, O, *Self Expressions: Mind, Morals and Meaning of Life*, New York: Oxford University Press, 1996; ROSA, H. “Good and Life-forms: Relativism in Charles Taylor’s Political Philosophy.” *Radical Philosophy* 71

Nicholas H. Smith reconoce que además de la tensión inherente que conlleva un proyecto de esta naturaleza, por momentos Taylor parece no distinguir con claridad entre las dos dimensiones centrales de su análisis (ontología e historia), lo cual aumenta el sentido de confusión en sus lectores. De acuerdo con Smith, la labor trascendental, cuyo objetivo es investigar el estatuto de la significación en la realidad humana, concluye con la afirmación del carácter constitutivo de la autointerpretación. Ello exige que se muestre de qué manera se realiza dicha significación a través de las épocas y en diferentes escenarios: objeto específico de la labor histórica. Ahora bien, la propia expresión “antropología filosófica” dificulta la presentación de esta temática. Mientras que parece justificado denominar “antropología filosófica” al intento por dar cuenta de los rasgos constitutivos de la subjetividad, el interés de Taylor por desplegar diversas constelaciones contingentes de las autocomprensiones humanas no parecen acomodarse a dicha designación, lo cual lleva a Smith a proponer “historia filosófica” como alternativa para este segundo ámbito de la investigación. Esto se pone especialmente de manifiesto cuando los estudios históricos asumen la tarea de corregir las distorsiones universalistas del ejercicio antropológico, es decir, la aprehensión en términos universalistas, invariables, de los modos contingentes de autocomprensión. Esto no significa que estas tareas sean incompatibles o contradictorias. Sin embargo, es imprescindible estar atentos a las amenazas reales de conflicto que existen entre ellas¹⁴.

Para Charles Taylor, identidad y ética se encuentran inextricablemente vinculadas. El *anthropos* es ese ser que habita un espacio de cuestiones morales/espirituales, que encuentra orientación y adopta cierta perspectiva en dicho espacio. Esta es la razón por la cual, de acuerdo con Taylor, cualquier teoría de la identidad, cualquier teoría que explore la ontogénesis y la filogénesis de la identidad, o cualquier otra teoría que intente dar respuesta a los interrogantes que nos presenta los potenciales fracasos, rupturas y discontinuidades en la constitución identitaria, debe referirse, en última instancia, al retrato paradigmático de un agente humano responsable.

A su vez, la noción de responsabilidad se encuentra vinculada a la categoría

(May/June), 1995, 20-26.

¹⁴ SMITH (2002), p. 7-8.

de “profundidad”, y ésta, a su vez, a la capacidad de los agentes para ejercitar un tipo de autorreflexión sobre sí mismo y sus temas fundamentales. Esto nos remite a la noción de evaluación fuerte, al tipo de juicios de segundo orden acerca de nuestros deseos e intenciones primarias que organizan el mobiliario de la esfera moral en categorías que hacen referencia a lo superior e inferior, a lo profundo y superficial, a lo virtuoso y depravado, a aquello que consideramos más o menos satisfactorio o más o menos refinado, etc. Todas estas distinciones pertenecen a diversos modos de vida caracterizados cualitativamente, por ejemplo, como una vida fragmentada en contraposición a una vida integrada, o una vida alienada en contraposición a una vida en libertad, o una vida santificada en contraposición a una vida meramente humana, o una vida valiente en contraposición a una vida pusilánime, etc.

Esta caracterización del *anthropos* como ser respondiente y responsable, necesita de una “ontología mínima” que justifique la noción de animal autointerpretante, en oposición, por un lado, a (1) las teorías reduccionistas que (pese a los reiterados cuestionamientos recibidos) permanecen vigentes en amplios sectores de la investigación científica y en nuestras prácticas socio-culturales, que conciben al hombre como un ente de localización simple. Debido a esta concepción se considera apropiado abordar el estudio del ser humano independientemente de toda referencia a su “profundidad”. Por el otro, en contraposición a (2) las perspectivas mecanicistas que ofrecen un tratamiento de los seres vivientes en general, independientemente de sus caracteres teleológicos y, especialmente, en lo que respecta al *anthropos*, haciendo caso omiso de esa forma especial de teleología que toma la forma de “propósito”. Finalmente, frente a (3) las concepciones “atomistas” que, basadas en los datos empíricos que “recortan” a los entes individuales de su trasfondo existencial, de manera inarticulada asumen una “metafísica” que hace caso omiso del carácter de radical interdependencia de lo existente confundiendo, en el caso del *anthropos*, los anhelos morales y políticos de autonomía y racionalidad objetivante, con su estatuto ontológico último. De este modo, Taylor propone una interpretación del sujeto humano que asume su naturaleza dialógica originaria, su radical finitud y dependencia.

El primer principio de la antropología filosófica de Charles Taylor afirma que los seres humanos son animales que se autointerpretan. Se trata de una característica universal y distintiva que asume la animalidad del hombre, pero la entiende en el marco de un proceso evolutivo que lo llevan desde las

instancias prelingüísticas (comunes con las de otros animales no humanos) hacia la plena competencia y participación en la dimensión semántica en la que desarrolla sus perfecciones específicas. Estas suponen la relevancia creciente de las creencias del individuo respecto de sí mismo. Por lo tanto, dar cuenta de la naturaleza humana implica, necesariamente, considerar estas autocomprensiones.

Eso no significa que podamos reducir todo lo que somos a las comprensiones que tenemos de nosotros mismos, pero es indudable que éstas juegan un papel crucial que no puede ser dejado a un lado. Los extremos que estamos llamados a eludir son las versiones reduccionistas, en clave naturalista e idealista, que distorsionan la naturaleza interdependiente de la existencia humana, que exige un tratamiento integral de sus múltiples dimensiones.

Como ha señalado Abbey¹⁵, todo esto puede resultar más o menos obvio, incluso trivial, si prestamos atención al estado actual del debate en torno a la personalidad y otras discusiones afines. Pero si volvemos la vista hacia atrás, a la estela que ha dejado el itinerario crítico de Taylor sobre la cultura moderna, vemos que en su labor se ponen de manifiesto las múltiples caras que ha adquirido el reduccionismo a su paso a través de las ciencias particulares. Taylor asume como parte integral de su proyecto filosófico, no sólo el aspecto negativo destinado a indicar las inconsistencias de la posición naturalista a la hora de dar cuenta del estatuto de la identidad, la comunidad o la libertad, sino también, a la clarificación hermenéutica de los presupuestos motivacionales de sus adversarios en el debate y la articulación de los presupuestos ontológicos silenciados por los mismos.

La tesis de fondo es que la pretensión de dar cuenta de lo real eludiendo toda referencia a la ontología es una ilusión. Lo cual implica que el terreno en el cual el debate filosófico debe comenzar su tarea es, justamente, en aquel que permita clarificar las diversas ontologías que sostienen la imagen que nos hemos formado de nosotros mismos, y a partir de esa clarificación, iniciar un debate serio con el propósito de determinar cuáles de esas ontologías se ajustan de mejor modo a la facticidad de nuestra experiencia. Se trata de ejercitar una hermenéutica-fenomenológica, una aproximación al *anthropos* que asuma a un mismo tiempo su determinación fáctica y su libertad. Sin embargo, como

¹⁵ ABBEY (2000), p. 58.

señala Taylor, a poco que uno ha desandado el camino de la reificación reduccionista parece increíble que alguien pudiera tomar en serio sus teorías afines. Según Taylor, “se necesita de un conjunto de poderosos prejuicios metafísicos para ignorar o anular tanto de lo que es intuitivamente obvio en la vida humana, por ninguna razón o explicación científica válida”¹⁶.

Por supuesto, en lo que concierne a la posición de Taylor, la hermenéutica “fuerte” a la que se adhiere se apoya en una ontología mínima que pretende estar a salvo de las objeciones antifundacionalistas. Sin embargo, eso no le impide articular una ontología que ocupe un lugar central en su argumentación, especialmente en lo que se refiere a la crítica dirigida a los diversos intentos reduccionistas por desautorizar las autocomprensiones como contribución crucial en el proceso de constitución de las identidades. De este modo, la apuesta ontológica de Taylor se convierte en un elemento clave para frenar el avance colonizador de estas posiciones reduccionistas que intentan subsumir a las ciencias humanas bajo los paradigmas de las ciencias naturales.

De esto se sigue que no es suficiente para dar cuenta de manera comprensiva de la persona humana, la enumeración de los datos empíricos que dan forma al agregado material, histórico y social del individuo, como son la raza, clase, ocupación, edad, formación, etc. También hace falta hacer referencia a las autocomprensiones de dichos individuos.

Eso significa, entre otras cosas, que no hay una descripción adecuada de cómo es un ser humano en lo que respecta a su existencia como persona que no incorpore su autocomprensión, es decir, las descripciones de lo que él o ella está inclinado a dar respecto a sus emociones, aspiraciones, deseos, aversiones, admiración, etc. Lo que somos en cualquier momento, podemos decir, es en parte constituido por nuestra autocomprensión¹⁷.

Ahora bien, la afirmación de que los seres humanos son animales que se autointerpretan ha tenido un largo alcance en la filosofía contemporánea. Como señala Taylor, juega un rol central en los estudios de Dilthey acerca de las ciencias del hombre, es una de las ideas básicas del pensamiento Heideggeriano, y ha tenido uno de sus más destacados promotores en Gadamer, a través del cual se ha incorporado al pensamiento habermasiano.

¹⁶ TAYLOR (1985), p. 5.

¹⁷ *Ibid*, p. 189.

Sin embargo, las credenciales históricas no son suficientes, la naturaleza hermenéutica del *anthropos* exige una argumentación que le haga frente a una de las concepciones fundacionales de la cultura moderna, a la cual Taylor se refiere como “el paradigma de la claridad y la objetividad”:

De acuerdo con esto, pensar claramente acerca de algo, con la perspectiva de llegar a su verdad, requiere que lo pensemos de manera objetiva, es decir, como un objeto entre otros objetos. Eso significa que evitamos atribuirle propiedades, o describirlo en término de propiedades que sean “subjetivas”, en el sentido de ser sólo propiedades del objeto en nuestra experiencia¹⁸.

Se trata de un paradigma fundacional del pensamiento científico del siglo XVII, y es a esta concepción a la que responden los filósofos que se adhieren a la noción del *anthropos* como animal autointerpretante. En última instancia, se trata de decir hasta qué punto resultan constitutivas de la existencia humana nuestras autointerpretaciones. La respuesta es que no podemos concebirlas como meras perspectivas, fenómenos que podemos aislar y separar de la realidad. Son parte inextricable de nuestra existencia como humanos. No son producto exclusivo de nuestra actividad. Una parte importante del modo en el cual nos vemos a nosotros mismos está determinado por la manera en la cual somos vistos por otras personas y el modo en el cual desarrollamos nuestras relaciones con ellas.

Por otro lado, existen instancias en las que resulta evidente que nuestras autointerpretaciones no acaban de encajar con las bases sobre las cuales establecemos nuestra identidad. Existen circunstancias en las que dichas interpretaciones exageran nuestras cualidades o distorsionan aspectos de nuestra experiencia o realidad. Aun así, estos casos tampoco pueden descartarse si nuestra intención es dar respuesta a la pregunta acerca de la identidad del sujeto en cuestión, puesto que ofrecen información significativa acerca de la persona.

Además, al hablar de identidad debemos prevenirnos de imaginarla de manera uniforme. La identidad de los individuos se realiza de manera contingente a partir de autointerpretaciones que no siempre encajan

¹⁸ *Íbid*, p. 45-6

armoniosamente unas con otras, o que incluso pueden llegar a encontrarse en abierta oposición. Sin embargo, a diferencia de la propuesta rortyana¹⁹ que intenta resolver las incongruencias y contradicciones en el marco del psicoanálisis freudiano, enunciando un conjunto de cuasipersonas que establecen una relación dialógica en el interior del individuo como alternativa a la represión que ejercita una de dichas cuasipersonas sobre el resto, Taylor sostiene que la tarea del agente moral es enfrentar dichas contradicciones por medio de la racionalidad práctica, con el fin de organizar y dar unidad y sentido a su vida sobre el trasfondo de sus valoraciones y orientaciones morales.

La pluralidad de autointerpretaciones de la persona se encuentra, por otro lado, sujeta a continuas mutaciones. Ninguno de los modos en los cuales se aprehende a sí mismo el sujeto tiene un carácter permanente, aunque algunas de esas autointerpretaciones son más persistentes que otras e incluso pueden adquirir una apariencia esencialista. Pensemos, por ejemplo, en el modo en el cual un sujeto puede asumir su identidad nacional o religiosa. Pese a la apariencia perdurable que manifiestan, dichas adscripciones también son contingentes, es decir, que están sujetas a una potencial remoción, y necesitan en buena medida una continua renovación de pertenencia por parte del adherente. Paul Ricoeur se refiere a esta renovación en el contexto de su discusión sobre la identidad narrativa utilizando el emblema de “la palabra dada” para dar cuenta de la identidad ipse. La fidelidad a la palabra dada parece estar sujeta a ese proceso de reiterada renovación (un ejemplo paradigmático es el rito) por medio de la cual el adherente confirma su intención de permanecer sujeto al compromiso. Si comparamos estas adscripciones a otras cuya contingencia es más pronunciada, como la identidad que adquirimos a través de nuestra asociación con cierto club deportivo, o cierta moda musical o el uso de determinada indumentaria, podemos hacernos una idea acerca del modo en el cual se negocian las contradicciones identitarias en el marco de la categorización general de la misma en vista a la importancia que les concede el individuo. De ese modo, en el transcurso de su vida el individuo adquiere autointerpretaciones que renuevan su identidad, mientras que otras que hasta entonces habían ocupado un lugar relevante en la configuración de la misma son abandonadas o marginalizadas.

¹⁹ RORTY (1991)

Al distinguir el aspecto *idem* e *ipse* de la identidad – aspectos que responden respectivamente a las preguntas acerca del qué y del quién de lo que somos, y al establecer la actividad narrativa como el factor de mediación entre estas dos dimensiones, Ricoeur pone en evidencia los extremos que debemos evitar en nuestro intento de clarificación respecto al lugar que ocupa la autointerpretación en la labor de la constitución identitaria.

El primer extremo consiste en reducir las cuestiones identitarias a meros interrogantes acerca del qué. La postura de Derek Parfit es paradigmática a este respecto. Se trata de reducir la identidad a un asunto estrictamente “metafísico” acerca de la permanencia en el tiempo de una entidad, en este caso el individuo humano, entendido éste sobre la base de criterios corporales y psicológicos. Sea cual sea el criterio elegido, nos advierte Ricoeur, el ámbito de la discusión es la dimensión *idem* de la identidad.

Ahora bien, el tratamiento de la identidad en términos exclusivos de mismidad hace superflua cualquier consideración respecto al modo en el cual el sujeto se interpreta a sí mismo. De este modo, la solución parfitiana es hacer del propio asunto una cuestión sin importancia. Ante la indeterminación a la que nos llevan sus paradojas tecnológicas y ante la convicción de que estas autocomprensiones son producto de una aprehensión distorsionada de nuestra naturaleza, Parfit propone pasar página y ocuparnos de lo que “realmente” importa: una ética utilitarista que eluda cualquier hipóstasis de la personalidad.

El segundo extremo consiste en ofrecer una explicación representacionista de las autocomprensiones en su relación con las hipotéticas bases de adjudicación. De este modo, de manera análoga a lo que ocurre en otros ámbitos, el resultado es desapoderar al razonamiento práctico para cumplir con su tarea de juzgar la legitimidad de nuestras autocomprensiones.

La relevancia de este punto se pone de manifiesto si pensamos que los cambios en las autocomprensiones son experimentados por el sujeto como instancias de un proceso que es percibido por el mismo como progreso. La explicación representacionista de las autointerpretaciones resulta incapaz de dar cuenta de esta cualidad de “progreso” que adjudica el agente a los cambios en su autocomprensión. No tiene más remedio que aprehender las transvaloraciones implicadas en dicho cambio como arbitrarias e inconmensurables. Sin embargo, para ello, el observador debe adoptar una perspectiva absoluta, y vaciar de significado el relato en primera persona donde la mutación ha tenido lugar. Para el sujeto involucrado en un proceso de

autointerpretación, la adopción de una en particular no es asunto arbitrario. No se trata, como señala Abbey, de imposiciones o construcciones de sentido²⁰. No es posible adoptar cualquier tipo de lectura acerca de uno mismo. La sucesión de autocomprensiones adoptada por los sujetos resulta de una historia progresiva de autorrevelación, un despliegue o profundización en el autoconocimiento del agente.

El equilibrio que intenta Taylor oscila entre dos extremos: (1) la posición reduccionista que desplaza toda referencia autointerpretativa del sujeto a favor de bases impersonales; y (2) las posiciones representacionistas/idealistas que destierran toda referencia en sus explicaciones de las bases de adjudicación. El logro de dicho equilibrio sólo puede resultar del esfuerzo de articulación de complejas distinciones conceptuales que, en última instancia, están fundadas en una concepción expresivista del lenguaje.

Taylor ha indicado la relevancia que tienen para su filosofía las teorías de la significación que se remontan al período romántico y que él denomina “expresivistas” cuyos representantes paradigmáticos son, según Taylor, Herder, Humboldt y Heidegger. A estas teorías opone las teorías designativas asumidas por Hobbes, Condillac y Locke. En el caso de los autores expresivistas, no sólo exploran el modo en el cual el lenguaje figura la realidad, sino que además pretenden dilucidar la manera en la cual articula y hace manifiestas ciertas cosas, moldeando nuestra forma de vida²¹.

Para la visión clásica, el lenguaje es una mera colección de palabras que cumplen una función instrumental en relación con el pensamiento, en tanto sirven para ordenar nuestras ideas. En cambio, para los adherentes del expresivismo, el lenguaje es una forma de actividad, una suerte de energía con la cual expresamos/realizamos cierta manera de estar en el mundo. De este modo, el lenguaje nos permite ser criaturas y creadores simultáneamente. Eso significa que a través del lenguaje somos capaces de expresar nuevos modos de conciencia que, a su vez, nos permiten conocer las cosas de maneras renovadas y reaccionar ante ellas de modos novedosos. El lenguaje nos permite sentir nuevos sentimientos, más poderosos y refinados, y abre rutas inexploradas de

²⁰ ABBEY (2000), p. 61.

²¹ TAYLOR (1985), p. 10.

autoconocimiento²². Esto implica que el lenguaje no puede ser exclusivamente figurativo. Como dice Taylor:

Experimentamos nuestras emociones humanas esenciales primariamente al expresarlas y no al describirlas. El lenguaje sirve también para expresar/realizar maneras de sentir sin identificarlas con descripciones. A menudo expresamos nuestros sentimientos al hablar de otras cosas: damos salida a la indignación al condenar acciones injustas, y nos hacemos eco de nuestra admiración al alabar los rasgos destacables de alguien. Y mucho de lo que sentimos no se transmite mediante palabras sino mediante la manera en que estamos y nos movemos, en nuestra cercanía o distancia de los demás, y cosas por el estilo²³.

La imagen que emerge de este animal que se autointerpreta es la de un ser para el cual su vida emocional incorpora el significado de “importancia”, junto a la forma que adquieren sus aspiraciones. El animal humano es aquel que pide ser comprendido, para el cual su propio ser se encuentra en cuestión. A diferencia de lo que ocurre con otros entes de la naturaleza a los cuales es posible aproximarse, en principio, sin la exigencia de tomar en consideración su profundidad, debido a que por el momento no parecen tenerla, el *anthropos* es ese animal que siempre resulta elusivo, que no acaba nunca de ser comprendido plenamente, que se encuentra siempre, como usuario de lenguaje en proceso de recreación, que se reescribe a sí mismo en sus autocomprensiones redefiniendo sus metas, sus sentimiento, dando nueva forma a aquello que le resulta importante. Dice Taylor:

Ahora bien, nuestras definiciones tentativas acerca de lo que es realmente importante pueden ser llamadas interpretaciones, tal como hemos sugerido. Por lo tanto podemos decir que el animal humano no sólo se ve impelido de tanto en tanto a interpretarse a sí mismo y a sus metas, sino que por el contrario, se encuentra siempre en alguna interpretación, constituido como humano por este hecho. Ser humano significa estar ya viviendo ocupado en una respuesta al interrogante, una

²² TAYLOR (1995), p. 97.

²³ *Ibid*, p. 98.

interpretación de uno mismo y de su aspiración²⁴.

En el contexto de su discusión sobre “Invención y autenticidad” en el pensamiento de John Stuart Mill, Kwame Anthony Appiah propone una serie de distinciones que pueden ayudarnos a comprender los extremos que están en juego en la cuestión de nuestras autocomprensiones. Appiah opone dos nociones respecto a la constitución de la individualidad propia. La primera noción, de origen romántica, es la idea de encontrar el propio yo. Se trata de descubrir el yo que ya está allí, esperando ser encontrado, “mediante la reflexión o mediante una cuidadosa observación del mundo”²⁵. Esta noción, a la cual Appiah llama autenticidad, advirtiendo que no coincide con el uso que hace Taylor de esta designación, consiste en “ser fiel a lo que uno ya es, o sería, si no existieran influencias tergiversadoras”. A esta última opone la noción existencialista. Dice Appiah:

La otra noción – llamémosla existencialista – es una en la cual, según la doctrina, la existencia precede a la esencia: es decir, primero se existe y después es necesario decidir de qué modo se va a existir, qué se va a ser. En una versión extrema de esta noción tenemos que crear un yo, como si lo hiciéramos a partir de la nada, como Dios en la creación, y la individualidad es valiosa porque sólo la persona que ha creado un yo tiene una vida que vale la pena vivir²⁶.

Según Appiah, ambas nociones son incorrectas. Por un lado, la noción de autenticidad hace caso omiso de la relevancia que la creatividad tiene en la formación del yo, puesto que habla del mismo como si estuviera prefijado por nuestra naturaleza. Por otro lado, la noción existencialista sugiere que sólo hay creatividad y, por lo tanto, hace caso omiso de aquello a lo cual el yo debe dar respuesta, aquello a partir de lo cual le es dado construirse. Appiah cita a Mill, quien, como sugiere Taylor, intentó sintetizar ambos proyectos. Con respecto al existencialismo, dice Mill:

24 TAYLOR (1985), p. 75.

25 APPIAH (2005), p. 17.

26 *Ibid.*

La naturaleza humana no es una máquina a ser construida según un modelo, y a ser preparada para que haga exactamente el trabajo que se prescribió para ella, sino un árbol, que necesita crecer [...] de acuerdo con la tendencia de las fuerzas internas que lo hacen un ser viviente²⁷.

La metáfora de Mill pretende que cualesquiera sean las circunstancias, el árbol no puede transformarse en otra cosa, como una legumbre o una vaca, y por lo tanto, ofrece una noción intermedia, en la cual juzga buena la construcción de uno mismo, pero siempre y cuando ésta tenga un cierto sentido, en respuesta a los hechos exteriores, a las cosas que están más allá de las elecciones que uno puede hacer. O, para decirlo en las palabras de Taylor, aun cuando la definición de nuestra identidad se apoya en el marco de las cosas que resultan importantes para el sujeto, no es posible poner entre paréntesis la naturaleza, la historia, la sociedad, las exigencias de solidaridad, a favor de lo que encontramos exclusivamente en nuestro interior, porque hacer algo semejante implica eliminar todos los candidatos susceptibles de ser considerados importantes para nosotros.²⁸

BIBLIOGRAFÍA

- ABBEY, Ruth. Charles Taylor. Teddington: Acumen, 2000.
- APPIAH, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.
- MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. New York: Carus, 1999.
- NAESS, Arne. «"The World of Concrete Contents".» En *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, editado por Alan Drengson y Bill Devall. Berkeley: Counterpoint, 2008.
- NAESS, Arne. «Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World.» En *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, editado por Alan

²⁷ *Ibid.*, p. 18.

²⁸ TAYLOR (1992), p. 75.

Dregson y Bill Devall. Berkeley: Counterpoint , 2008.

NAESS, Arne. «The World of Concrete Contents.» En *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, editado por Alan Dregson y Bill Devall. Berkeley: Counterpoint, 2008.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

SITTON, John. *Habermas and Contemporary Society*. New York : Palgrave MacMillan , 2003.

SMITH, Nicholas H. Charles Taylor. *Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge U.K.: Polity, 2002.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago : Chicago University Press, 1965.

TAYLOR, Charles. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1* . Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

—. *Philosophical Arguments*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1995.

—. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge M.A.: Cambridge University Press, 1989.