

LA PREGUNTA POR LA IDENTIDAD

(un divertimento metafísico)



1 En el origen y en el final del filosofar convenimos que está el asombro, el misterio, el interrogante, la duda.

El acto filosófico empieza y termina con preguntas.

A mi juicio la pregunta de las preguntas es la *pregunta existencial*.

De forma coloquial puedo acercarme a la pregunta existencial planteando, aquí y ahora, si cada uno de nosotros somos realmente protagonistas de nuestras vidas. Cuando me pregunto *¿Soy protagonista de mi vida?*, ¿qué es lo que quiero saber? ¿Cómo puedo saberlo? ¿Cómo debo saberlo?

Sugeriré que en términos filosóficos ese interrogante equivale a que me proponga este otro: *¿Soy sujeto?*

Tal vez haya quienes piensen que la respuesta, después de la crisis del «paradigma de la conciencia», ya no plantea ninguna clase de problema. Sin embargo esa apariencia es engañosa.

La pregunta existencial como pregunta por la *identidad* del sujeto no es una pregunta fundamentalista. Es la pregunta por la *identificación* de lo que en primera instancia sea (y no sea) cada uno de nosotros como permanencia y continuidad.

Su envés es la pregunta por la *diferenciación* y por la *diferencia* respecto a lo que somos (y no somos) en tanto que mutables y discontinuos.

2

En varias ocasiones el filósofo de Königsberg formuló la pregunta existencial de forma más amplia, preguntando *¿qué es el hombre?* y sintetizando en ella la composición antropológica de tres interrogantes diferentes: 1) *¿Qué puedo saber?*; 2) *¿Qué debo hacer?*; y 3) *¿Qué me está permitido esperar?* Son preguntas clavadas en la cruz de todo presente.

Son preguntas nucleares porque sus respuestas constituyen los objetos de saberes diferenciados (a juicio de nuestro filósofo, a cada una de estas tres preguntas responderían, respectivamente, la *metafísica*, la *moral* y la *religión*).

Más de doscientos años después ese modo de proceder puede seguir siendo válido, siempre y cuando introduzcamos algunas modificaciones en lo inquerido.

A nuestros efectos, las tres preguntas básicas son las siguientes: 1) *¿Qué puedo saber?*; 2) *¿Qué puedo hacer?*; y 3) *¿Qué puedo esperar?* Actualmente se hacen cargo de la primera tanto la ciencia como la epistemología. De la segunda, tanto la política como la técnica. Y de la tercera tanto la ética como la religión.

3

Desde el punto de vista antropológico estos interrogantes presentistas sobre el *poder* como capacidad realizativa tienen antecedentes y consecuentes interrogativos.

Los *antecedentes* interrogativos aparecen claros cuando consideramos que esas tres preguntas resultan de otras previas sobre las pasiones y deseos más primarios organizados alrededor del *querer*, como *capacidad volitiva* del ser humano vivo, en los espacios del *conocimiento*, de la *acción* y de la *esperanza*.

Serían éstas: 1) *¿Qué quiero saber?*; 2) *¿Qué quiero hacer?*; y 3) *¿Qué quiero esperar?*

El análisis psicológico y sociológico se encarga de ellas (y de ahí las problemáticas de la *indagación o intención de averiguar*, de la *motivación o ánimo de obrar*, y de la *ilusión o anhelo de lograr*, respectivamente).

Los interrogantes *consecuentes* resultan a su vez de la transformación de las cuestiones del *querer* y el *poder* en preguntas nucleadas alrededor del *deber*, como *capacidad prescriptiva* a la que me acojo como ser humano con moralidad.

Son éstas las siguientes: 1) *¿Qué debo saber?*; 2) *¿Qué debo hacer?*; y 3) *¿Qué debo esperar?*

El análisis ético y teológico es ahora el encargado de proporcionar respuestas a esos interrogantes en cada uno de sus espacios.



DOSSI
FILOSO

4

Los objetos del *querer*, el *poder* y el *deber* aparecen antropológicamente como el resultado de capacidades engastadas que forman una cadena discontinua, organizada a partir de relaciones complejas entre esos tres eslabones.

En ella *lo que quiero, lo que puedo* y *lo que debo* queda efectivamente enlazado por la sensibilidad y la reflexividad en una serie múltiple de co-determinaciones.

Sin todavía haber ensayado ninguna respuesta sobre los objetos de la pregunta existencial, tenemos ahora nueve preguntas nucleares como resultado de su descomposición, preguntas todas surgidas al considerar esas capacidades en su despliegue en los citados espacios del *conocimiento*, de la *acción* y de la *esperanza*, espacios que son la transmutación de las capacidades de *saber, hacer y esperar*:

	Querer	Poder	Deber
Saber	¿Qué quiero saber?	¿Qué puedo saber?	¿Qué debo saber?
Hacer	¿Qué quiero hacer?	¿Qué puedo hacer?	¿Qué debo hacer?
Esperar	¿Qué quiero esperar?	¿Qué puedo esperar?	¿Qué debo esperar?

5

Habría que volver en otro momento a la relación entre estos nueve interrogantes, sobre los que aún se hacen precisas nuevas consideraciones. Sin embargo, si quedasen planteados sólo así resultarían cosificadores.

También se hace necesario preguntar, más allá de los objetos, por los *suje-tos*, los *modos*, los *finés* y las *causas*: ¿Quién es el que quiere (o puede, o debe) saber (o hacer, o esperar) *algo*?, ¿cómo quiere...?, ¿para qué quiere...?, ¿por qué quiere...?, etcétera. La batería de interrogantes posibles y necesarios se ha quintuplica.

No obstante, el despliegue de la pregunta existencial no se detiene en la composición de las dos series de capacidades básicas mencionadas (el querer-poder-deber con el saber-hacer-esperar), centrándolas luego en los objetos, sujetos, modos, fines y causas.

Porque de cara a la identificación/diferenciación existencial se observa que hemos restringido esas preguntas a la exclusiva dimensión presentista.

6

Sin embargo, lo *actual* cobra su sentido pleno no en el tiempo pasado, sino en la dimensión pasado-futuro, a través de su incardinación en lo *fáctico* y lo *posible*, ya sean idénticos en cada momento y lugar, ya diferentes, y considerados de forma abierta.

No se puede obviar que cada *quiero* se enmarca entre un *quise* y un *querré*; cada *puedo* entre un *pude* y un *podré*; y cada *debo* entre un *debí* y un *deberé*. ¿Qué quise (o pude, o debí) saber (o hacer, o esperar)?, ¿qué querré...?, etcétera. Así el abanico de interrogantes posibles para una buena conformación de la pregunta existencial se triplica.

Además, hay determinantes que son preguntas cerradas que ya han sido respondidas en los hechos pasados: ¿qué *supe*?, ¿qué *hice*?, ¿qué *esperé*? (y ¿quién...?, ¿cómo...?, etcétera), y que se añaden al interrogar existencial. [Nota.- A la vez que renunciamos a construir aquí aquella composición quintuplicada de la que resultó un número tan grande de interrogantes potenciales (45 para ser exactos), que luego se ha triplicado (hasta llegar a 135), a los que hay que añadir estos últimos de naturaleza fáctica (15 en total), animo al lector/a a que construya esa tabla de preguntas por su cuenta, como ejercicio de diseminación del yo].



7

Es más: el interés de estos interrogantes no reside en las posibles respuestas que reciben de forma aislada, sino en las relaciones —mediaciones, modulaciones, tránsitos— que se establecen entre las respuestas.

¿De qué modo, para qué fin, por qué causa es posible afectar el *objeto* de las preferencias de primer orden de un «quiero» en su relación con un «puedo» y «debo», por ejemplo, transformándolas en preferencias de segundo orden?

¿De qué modo, para qué fin, por qué causa queda afectado por lo que «quiso» y «querrá» el *sujeto* que «quiere», por ejemplo, cuando se producen esas transformaciones preferenciales a través de lo que «puede» y «debe»?

Regresemos ahora a la pregunta de preguntas tal como quedó formulada al inicio: ¿Soy *sujeto*?

8

Al preguntar si los humanos somos sujetos no me refiero al «sujeto» empírico, es decir, al «sujeto» psicológico o sociológico que somos, que tal vez queda mejor denominado como individuo, actor, agente o paciente. Tampoco a los «sujetos» gramatical, ontológico o gnosológico.

Me refiero, por el momento como petición de principio, al *sujeto moral* como sujeto en sentido fuerte, como sujeto por antonomasia. Cada uno de nosotros puede preguntarse: ¿Soy yo un *sujeto moral*?

Solus ipse, en primera instancia. Ningún individuo puede contestar afirmativa o negativamente esa pregunta existencial en nombre de otro. Este es el primero de los rasgos de esta pregunta.

Responder por los demás (cuando los demás pueden expresarse por sí mismos) es transitar por una vía finalmente muerta. La construcción social del otro a *mi* imagen y semejanza es la negación de *su* dignidad y autonomía, es *desconocerlo* en vez de *reconocerlo*.

9

Sin embargo, caben otras vías para proseguir la indagación. Sabemos que se trata de una pregunta que para ser contestada exige satisfacer varias condiciones más. Apuntaré tres de ellas.

La primera condición exigiría que se precisase lo que se entiende por *sujeto*. Esta condición lleva afin y a la postre a plantear lo que se entiende por *ciudadano*.

La segunda condición obligaría a situar su

mundo de la vida, entendido éste como un conjunto concreto de sistemas de sentido, con reservas de referencias experienciales. Estamos suponiendo, a modo de hipótesis, que la *modernidad* es la más amplia consideración del mundo experiencial de la vida presente.

Una tercera condición a satisfacer para el acceso a la pregunta existencial es el disponer de una teoría de la *persona(lidad)*. Una teoría adecuada a las dos condiciones anteriores —sujeto y mundo de la vida, o más en concreto, ciudadano y modernidad— entre los que la *persona(lidad)* habrá de mediar.

Aparte del requisito previo y de estas tres condiciones, puede haber también otras igualmente necesarias para afrontar una respuesta satisfactoria a la en cualquier caso irremisible cuestión de la *identidad* del sujeto moral, la cuestión de su *mismidad*.

Sin embargo, más que ir a su búsqueda, parece preferible ahondar en esas tres condiciones previas del preguntar de preguntares: sujeto-persona(lidad)-mundo de la vida. Y aún antes, establecer los modos de su interrelación. Porque nos esperan algunas sorpresas.

10

La mismidad de los sujetos morales surge de un proceso de identificación que se hace interrogando tanto al *interior* como al *exterior* de cada uno como individuo.

Aparece de esta manera una diversidad considerable de imágenes o máscaras (la palabra «máscara» resume el significado originario del término «persona»), que, siendo productos de la diferenciación, no siempre son susceptibles de superposición y menos aún de fácil control.

Nos encontramos ahora que la *diferenciación se hace de la mismidad* y que la *identificación se ha de hacer de la diversidad*. Este es uno de los componentes del complejo proceso de individualización y socialización simultánea que se da en la vida de los humanos modernos.

Tanto el individuo como la sociedad resultantes de ese proceso conforman *sistemas de sentido en relación existencial*, esto es, sistemas de inter-relación e intra-relación, sistemas que son mediados comunicativamente a través de la consciencia y del lenguaje en los espacios narrativos antes mencionados, los espacios del saber, el hacer y el esperar.

Estoy realizando así la doble modificación de una conocida síntesis de los conceptos formales de mundo («mundo objetivo», «mundo social» y «mundo subjetivo»), dando lugar a las categorías de «mundo externo» y «mundo interno», y a los conceptos de «sistema social»



y «sistema individual», como categorías y conceptos que nos permiten acceder a nuestro auténtico mundo de la vida.

11

La modificación surge, en primer lugar, de la consideración de que tanto el mundo objetivo como el mundo subjetivo son a mi juicio categorías-límite, es decir, fronteras onto-epistémicas no atravesables por la acción humana: el *mundo externo* es sólo el postulado regulativo de un más allá de objetividad completa, lo mismo que el *mundo interno* postulado regulativo de un más acá de subjetividad plena.

Ambos mundos son ajenos al mundo experiencial de la vida. Esto no quita que esas fronteras en cuanto horizontes onto-epistémicos irrebasables resulten ser, no obstante, inciertos y móviles, ampliables y reducibles.

Lo ilustra bien la propia historia del pensamiento científico, en la que éste se presenta siempre abriendo nuevos confines y cerrando otros que pasan a ser considerados viejos en un momento dado al estudiar «objetos» de los mundos externo o interno que anteriormente eran desconocidos, pongamos por caso, nuevas galaxias o procesos inconscientes concretos.

En segundo lugar, la modificación se extiende a la introducción de los conceptos de *sistema social* y *sistema individual*. De esta forma, el *sistema social*, como máximo de experiencia vivida objetivizable en un momento y lugar dado, ha de ser interpretado de forma inter-subjetiva, del mismo modo que el *sistema individual*, como máximo de experiencia vivida subjetivizable en un mismo aquí y ahora, debe serlo de forma intra-objetiva.

12

Ambos mundos, como queda dicho, son el entramado conceptual para interrogar e interpretar las *acciones* y *vivencias* del mundo experiencial de la vida.

En este sentido la persona(lidad) del individuo se constituye como una «sociedad» de inter-relación e intra-relación abierta a otros sistemas de sentido. De la misma manera que la sociedad de persona(lidades) lo hace como un «individuo» doblado también de inter-relación e intra-relación sistémica abierta.

De esta manera, el resultado de la individualización de la persona(lidad) socializada ha de ser concebida siempre como un potencial conjunto de *individuos en relación existencial entre sí*. Al igual que el resultado de la socialización de las comunidades individualizadas ha de ser concebido como un potencial conjunto de *sociedades en relación existencial entre sí*.

Esto es, *la mismidad pasa a ser entendida desde la matriz de la otredad*. He aquí, pues, a la sociedad y al ciudadano civil(izado) como construcciones poli(é)ticas, esto es, el individuo poli(é)tico en comunópolis.

13

La identificación del sujeto moral que perseguimos en la pregunta existencial termina por darse de bruces con la diferenciación de un individuo que no sólo es multiplicable. También es —de forma paradójica y forzando la etimología— divisible. En definitiva, plural.

En su pluralismo, potencialmente poliédrico y polifónico, con varias caras y voces interiores y exteriores posibles, el suje-

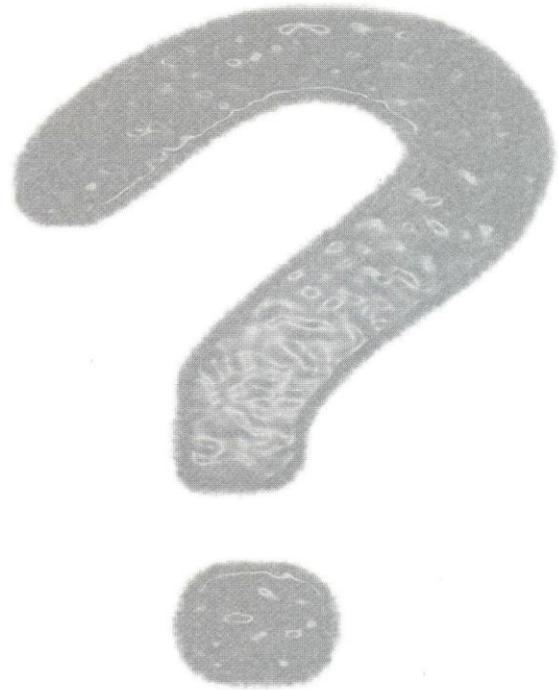
to moral se autogobierna bien como república, constituyéndose como persona(lidad) ciudadana múltiple y escindida, bien como monarquía, conformándose como persona(lidad) súbdita, de forma unidimensional, bajo el mando de una sola de esas caras y voces (he ahí el *homo simplex* de nuestras sociedades-masa).

Por otro lado, si entendemos que el *mundo de la vida* se constituye partiendo de la totalidad de las experiencias de vida, se hace necesario reconocer que el proceso de socialización/individualización se produce mediante la *institucionalización* de una parte de esas experiencias, convertidas en habilidades y hábitos reiterados. Lo *instituido* es un fragmento del conjunto de los sistemas de sentido.

En nuestro interrogar se instaura también una dialéctica entre mundo de la vida y sistemas institucionales, con su doble juego de acoplamiento y estabilidad, de desacoplamiento y mutabilidad.

Así, el más amplio mundo de la vida resulta ser el mundo de la *modernidad*, un mundo trágico de sensibilidad/reflexividad romántica y racionalista, el mundo de la crisis existencial, por antonomasia.

Cabe preguntarse entonces si aún estamos en condiciones de afrontar el viejo mandato existencial del «conócete a ti mismo» en la forma rutinaria y dogmática que caracteriza al pensamiento hegemónico del final de milenio.



* Pablo Utray es heterónimo de Pablo Ródenas y Jorge Stratós, entre otros