

Un libro íntegro

Vicente Sanfélix

La filosofía del siglo xx también conoció su particular guerra fría. Sólo que el telón de acero que separaba a los bandos contendientes no pasaba por centro Europa sino por el Canal de la Mancha. A un lado, en el continente, convivían fenomenólogos, existencialistas, hermeneutas, teóricos críticos, estructuralistas... Con excepción quizás de los primeros, pues el caso de Husserl, el padre de la fenomenología, es más bien especial, podría decirse del resto que de una manera u otra sus planteamientos venían a relacionarse con el pensamiento de esa tríada de maestros del siglo xix que fueron Hegel, Marx y Nietzsche.

Al otro lado del telón, en el conjunto del mundo anglosajón, desde Inglaterra hasta Australia, pasando por los Estados Unidos de América, el panorama, aparentemente más homogéneo, estaba bajo el control de lo que dio en llamarse la filosofía analítica; en realidad un conjunto plural de planteamientos que entroncaban con la gran tradición epistemológica que inaugurara en el siglo xvii. Descartes y que, a través del racionalismo y del empirismo británico, había desembocado en la filosofía trascendental kantiana.

Como suele ocurrir con las diferentes escuelas filosóficas, estos dos bandos discrepaban en su terminología y, muchas veces, incluso en los problemas que estimaban pertinentes para ser afrontados.

Aunque la situación en la actualidad es, yo diría que afortunadamente, mucho más fluida, y al menos las cabezas más pri-

vilegiadas herederas de cada una de esas tradiciones ya no hacen gala del puritano sectarismo de sus antecesores que les llevaba a simplemente ignorar lo que se hacía al otro lado del telón, la filosofía académica todavía lleva el estigma de esta escisión, cosa normal pues hay demasiados intereses en juego en el negocio curricular como para que alegremente deje de primarse la especialización. El resultado, pernicioso para la causa de la filosofía, es que el buen

profesional conocedor de, por ejemplo, la tradición continental (o de alguna de sus corrientes) suele exhibir un desconocimiento bastante profundo de la tradición anglosajona, y viceversa.

El autor del libro cuya reseña nos ocupa es felizmente una excepción a esta regla. Y digo felizmente no sólo porque, como supongo que ya habrá quedado claro, considero en general empobrecedora esta política de bloques, sino también, más particularmente, porque el tema del libro que nos ocupa: el problema

de la identidad personal, es precisamente uno de aquellos en que las dos mentadas tradiciones interseccionan.

No es de extrañar; al fin y al cabo Descartes hizo de la existencia del yo, un yo solitario y aislado, una especie de Robinson Crusoe metafísico, como lo bautizaría Gellner aprovechándose del famoso personaje de Defoe, el primer principio de la filosofía moderna, y en ese espacio teórico por él inaugurado se movió el tronco central de la filosofía, desde Locke a Kant, hasta que ya a principios del siglo xix Hegel insistió en que la identidad no es tanto un punto de partida cuanto el resultado de una lucha por el reconocimiento en la que necesariamente tiene que haber un tú dialécticamente involucrado, y en su estela habló después Marx del hombre como un ani-



Mariano Rodríguez González,
El problema de la identidad personal. Más que fragmentos,
Madrid, Biblioteca Nueva, 2003,
206 páginas.

mal genérico; o más tarde aún, radicalizando algunos elementos escépticos de la tradición empirista que ya había explorado Hume, concluyó Nietzsche que Descartes había dudado menos de lo necesario, pues más que dudosa, en realidad completamente ficticia, era la existencia de un yo sustancial e idéntico.

En suma, que siendo el problema del yo y de su identidad central a la tradición epistemológica y a los planteamientos que en el XIX comenzaron a desafiarla, es lógico que la filosofía del XX, heredera de aquella o de estos, se haya preocupado igualmente por la cuestión. De ahí la dificultad de suministrar un panorama cabal, íntegro, del debate, que no soslaye las aportaciones de un bando al mismo para concentrarse sólo en la discusión escolástica interna a una u otra tradición. Y de ahí también el enorme mérito del libro de Mariano Rodríguez, pues aunque como inmediatamente apuntaré no solamente eso, también justamente eso, un panorama prácticamente íntegro del problema de la identidad personal tal y como se ha abordado, sobre todo, en el último cuarto de siglo, es lo que nos suministra en un libro conciso de interés no sólo para filósofos sino también para todos aquellos interesados en el ámbito de las humanidades o de las ciencias sociales.

En efecto, mientras en su primera parte, «El laberinto de la identidad personal», el autor reconstruye el debate de esta espionosa cuestión tal y como se ha desarrollado en el seno de la tradición analítica; en la segunda parte del libro, «La identidad narrativa», bosqueja los resultados a los que ha llegado la tradición continental, sobre todo en su concreción hermenéutica.

Por cierto que la ordenación del material no es indiferente, pues situar los resultados de los enfoques hermenéuticos detrás de los resultados de los enfoques

analíticos viene a cuento porque el autor considera que aquellos superan a estos, y ahora ya podemos decir que el libro de Mariano Rodríguez no se limita a proporcionar un aséptico catálogo de opiniones, sino que toma partido a favor de una determinada posición y articula una determinada tesis. Pero vayamos por partes.

La primera parte del libro se abre con una presentación del problema: se trata de determinar los criterios constitutivos de la identidad de una persona consigo misma a través del tiempo; de intentar contestar, por ejemplo, a la pregunta: ¿qué es lo que hace que yo, a mis cuarenta y seis años, pueda seguir diciendo que soy aquel adolescente de la fotografía?; una pregunta menos ociosa de lo que en principio podría parecer dado que como nos recuerda el autor, directamente relacionada con ella está la grave cuestión de la atribución de responsabilidad. Y es que, al fin y al cabo, como ya insistiera Locke, el de persona era en su origen un concepto «forense».

Aunque no voy a entrar aquí en una discusión meticulosa del asunto, no puedo dejar de señalar que en esta presentación se asumen dos presupuestos que me parecen profundamente discutibles; me refiero a la tajante distinción entre criterios de evidencia –qué cuenta como evidencia de la identidad– y criterios constitutivos –en qué consiste la identidad–, por una parte, y la admisión de los experimentos mentales –la descripción de circunstancias radicalmente diferentes a las efectivas, como aquella en la que el trasplante de cerebros sería una técnica quirúrgica disponible– como instrumento metodológico adecuado para delimitar el alcance de nuestros conceptos, en este caso el de persona.

En descargo del autor quizás haya que añadir que estos presupuestos han jugado un papel decisivo en la discusión del problema en el ámbito de la filosofía analítica.

ca que se trata de reconstruir, y también, y quizás sobre todo, que el mismo autor, en la segunda parte de su libro, apunta algunas razones para poner en duda la legitimidad fundamentalmente del segundo de estos presupuestos: la prolífica utilización de los experimentos mentales en la clarificación del problema de la identidad personal.

Sea como fuere, la combinación de ambos presupuestos sirven para firmar la sentencia de muerte de lo que podría pasar por el punto de vista del sentido común acerca del tema.

En nuestra vida cotidiana, reconocemos a los otros y somos reconocidos por ellos fundamentalmente gracias a nuestro aspecto físico y, también, merced al testimonio de la memoria, propia o ajena. Si ya no me parezco demasiado al adolescente de la fotografía todavía me queda el recuerdo de que esa es una foto mía, que siempre estuvo ahí o, incluso, y dado que esa foto tiene una especial significación para mí, del día y las circunstancias en que me fue tomada.

Ahora bien, estos criterios físicos y psicológicos, se puede decir una vez aceptado el primero de aquellos presupuestos, no son sino criterios epistemológicos, evidenciales, no ontológicos o constitutivos de la identidad personal. Para demostrarlo se pueden utilizar ahora los experimentos mentales que, en realidad, no hacen sino disociar aquellos criterios que en la vida ordinaria suelen ir juntos y hacerlos jugar el uno contra el otro provocando, vamos a decirlo así, un cortocircuito en nuestras intuiciones.

Nada más fácil que imaginar el tránsito de una vida mental de un cuerpo a otro —lo que demostraría que, después de todo, la identidad del cuerpo no determina la identidad personal— o, echándole un poco más de imaginación, la continuidad de una vida mental que hasta entonces fue unitaria en dos cuerpos diferentes —lo que de-

mostraría que la continuidad psíquica tampoco es una condición suficiente de la identidad personal—.

Arruinado el sentido común se abre la posibilidad de proponer su reforma. Dado que no tenemos un criterio claro de identidad personal, capaz de resistir circunstancias anómalas pero lógicamente posibles, ¿por qué seguir preocupándose por ella? Lo realmente importante, se defiende, no es tanto que yo mismo sobreviva cuanto que alguien, no necesariamente yo, pueda continuar mi vida psíquica. Lo que importa es la continuidad, no la identidad.

Tal cambio de perspectiva, se nos dice, nos permitirá ganar una nueva concepción menos angosta de la racionalidad y, directamente ligada a ella, una ética menos egoísta, más altruista, algo que suena en cierto sentido a budismo. Un «revival», aunque esto no suele apuntarse, ni lo apunta nuestro autor, del orientalismo más o menos exótico que afectó a una parte de la cultura filosófica de la segunda mitad del siglo XIX e, incluso, de principios del XX.

Claro que ante la ruina del sentido común no es esta la única posibilidad que queda abierta. También se puede optar por seguir la dirección justamente opuesta. La identidad personal, ciertamente, trasciende los criterios físicos y psicológicos disponibles cotidianamente como evidencia de la misma, pero no por ello debemos poner en duda su pertinencia y realidad. Lo que la constituiría sería, como se suele decir que Descartes propuso, la identidad de una sustancia puramente espiritual, o la de una misteriosa sustancia material todavía por descubrir o, se aventuran algunos a defender de una manera un tanto dogmática, indiscubrible. En cualquier caso, una identidad simple, diferente de la compleja de un cuerpo compuesto de órganos y tejidos, o de la de un flujo de conciencia compuesto de estados.

A grandísimos rasgos, y obviando los muchos e interesantes pormenores que pre-

senta así como las múltiples referencias bibliográficas que aporta, este es el esquema de la reconstrucción de la discusión del problema de la identidad personal en el seno de la tradición analítica que se realiza en el libro que comentamos. Como tal reconstrucción, poco tengo que objetar: es clara y elegante, y recoge la práctica totalidad de los enfoques que en la misma se han dado.

También comparto su conclusión decepcionada. Ni los enfoques reduccionistas que terminan proponiendo la irrelevancia de la identidad, ni los enfoques que hacen de esta identidad un simple y misterioso hecho trascendente a toda evidencia empírica resultan satisfactorios; entre otras, por las razones que el propio autor explicita.

Mi único reparo, tal vez, vendría de la facilidad con que en la exposición se acepta la liquidación del punto de vista del sentido común. Pero sospecho que, en todo caso, la defensa de los ataques que contra el mismo se han lanzado pasaría por discutir a fondo los dos ya mencionados presupuestos sobre los que la reconstrucción del punto de vista analítico pivota. Algo que, como ya he anunciado, no voy a hacer aquí.

Sea como fuere, esa decepcionada conclusión acerca de los logros de la tradición analítica sirven para transitar sin sobresaltos a los enfoques hermenéuticos. El concepto clave que los mismos proponen para la comprensión de la identidad personal es el de narración. Un concepto en torno al cual habrían venido a converger un buen número de filósofos, psicólogos y psicoanalistas, antropólogos, sociólogos, historiadores y filólogos generosamente aludidos en el libro.

Tampoco aquí entraré en los pormenores de la reconstrucción que se nos ofrece. Me conformaré con decir que, de nuevo a grandísimos rasgos, lo que desde una perspectiva hermenéutica se viene a defen-

der es que la identidad personal es la identidad propia de una vida narrada.

De esta manera, la tradición hermenéutica consigue eludir el marco más o menos cripto-naturalista en el que la tradición epistemológica, y su heredera analítica, se había movido incluso en sus versiones dualistas (pues, como ya denunciara hace mucho tiempo Ryle, el dualismo no vacuna de las concepciones para-mecánicas de lo mental). La peculiaridad de las personas no estriba en ningún tipo de conexión causal que se da o deja de darse entre determinados elementos físicos o psíquicos; ni tampoco en el tipo de sustancias que son. Lo propio de las personas es tener una vida que puede narrarse; en habitar en una temporalidad que no es ni la puramente objetiva del tiempo cosmológico ni la puramente subjetiva del tiempo psíquico, sino la temporalidad intersubjetiva del tiempo narrable, histórico.

Se ve ahora que junto con el cripto-naturalismo propio de la tradición analítica cae el modelo Crusoe al que la misma suele aferrarse. Pues como Mariano Rodríguez insiste en señalar, si bien cada cual puede hacer la narración de su propia vida, para hacerlo inevitablemente deberá servirse de los modelos narrativos que el contexto cultural pone a su disposición.

El trascendental común, pues, es que las personas, todas, tienen una vida susceptible de ser narrada. Lo relativo, lo culturalmente variable, es el estilo o incluso el género por el que se opta a la hora de contar la vida. En cualquier caso, y aunque los instrumentos de los que nos servimos no puedan sino tener un origen social, cada historia no puede sino ser propia.

El escollo más duro y peligroso al que esta concepción narrativa de la identidad personal debe enfrentarse es, obviamente, el de la verdad. ¿Qué puede verificar a una narración? ¿Cómo distinguir entre una narración verdadera y una falsa?

Para algunos, llamémosles así, nihilistas epistemológicos, estas preguntas carecerían de sentido. Sencillamente, la noción de verdad está fuera de juego en este asunto (los más radicales dirían que en todos). A lo sumo podríamos hablar de narraciones más o menos útiles para quien las cuenta.

Mariano Rodríguez se opone a estos narrativistas post-modernos, y aunque reconoce que quizás no tenga sentido pensar en la existencia de una única narración verdadera, no por ello renuncia a la posibilidad de articular una noción de «verdad narrativa» en torno a un triple eje definido por el respeto a los hechos cronológicos, la capacidad de dotar de sentido a los hechos pasados, y de generar un compromiso con la proyección de ese mismo sentido hacia el futuro.

La beligerancia con este tipo de nihilismo se desliza así, como no podía ser menos (pues como ya advirtió Popper las raíces últimas de todo compromiso con el realismo no son sino éticas), desde el terreno epistemológico al moral. Lejos de la celebración de la multifrenia o el narcisismo que nuestra cultura propicia, Mariano Rodríguez sigue pensando que la tarea de autoconocimiento es dura, tanto porque lo que descubrimos acerca de nosotros mismos lo es –y aquí sale a relucir aquel episodio nietzscheano, posteriormente freudiano, de la biografía intelectual de nuestro autor–, cuanto porque esa proyección hacia el futuro que toda identidad verdadera presupone, exige una alta dosis de compromiso y fidelidad, de ascetismo, me atrevería a decir utilizando una palabra que el autor no utiliza. Después de todo, y esta sería la tesis más central del libro que estamos comentando, la identidad personal no es tanto un dato biológico o cultural cuanto un logro reflexivo.

Podemos ahora dar otro sentido a nuestra afirmación de que la obra de Ma-

riano Rodríguez es un libro íntegro. Lo decíamos antes porque proporciona un panorama muy completo del tema que discute: el problema de la identidad personal. Pero lo repetimos ahora también porque postula a la integridad moral (y política) como un ingrediente esencial de una verdadera identidad.

Aun compartiendo mucho de su crítica a los nihilistas postmodernos, no puedo evitar cierto escepticismo ante una propuesta tan exigente como la de Mariano Rodríguez, ni dejar de confesar mis preferencias por la ironía antes que por la tragedia. Aunque creo que podría argumentarlo, tampoco quiero negar tajantemente que podría tratarse de una reminiscencia de mis episodios biográficos humeanos. En cualquier caso, lo que pudiera escribir ahora como crítica a su concepción narrativa de la identidad personal en nada empañaría el gran valor que a mi entender tiene este breve, pero íntegro libro de Mariano Rodríguez.

Vicente Sanfèlix Vidarte es profesor de Filosofía en la Universitat de València