

Sobre la identidad. Problemas y preguntas

Gustavo Ortiz *

Resumen

La filosofía y las ciencias sociales hacen interesantes aportes al estudio de la identidad. Al hablar sobre el tema, hoy se distingue entre identidad personal e identidad colectiva. Ambas se complementan, pero en el tratamiento que se les da, la primera suele ser considerada desde la filosofía y la segunda desde las ciencias sociales. En este texto, mi contribución se centrará en la perspectiva filosófica y recaerá sobre lo siguiente: la cuestión de la identidad ¿ha sido siempre un problema o una pregunta inquietante para la filosofía, disputada además por otros saberes, como en la actualidad, o hubo épocas en que fue posesión suya, de manera más o menos pacífica y exclusiva? Mi suposición es que en la filosofía griega, en el pensamiento medieval y en el latinoamericano, al menos cuando se dio en contextos culturales estables —la cuestión de la identidad personal o social fue preponderantemente objeto de *disputa académica*, pero no alcanzó a constituirse en un *problema* o a plantearse como una *pregunta*. Y eso, porque la experiencia individual o so-

(*) Investigador del Conicet. Profesor de la Universidad Católica de Córdoba.

Código de Referato: SP.39.X.educc/07.

STUDIA POLITICÆ



Número 10 ~ primavera/verano 2006-2007.

Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales,
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

cial acerca de la identidad estaban contenidas e integradas en un mundo simbólica e institucionalmente consistente, no dando pie a fisuras, o en otros términos, a problemas o preguntas existenciales. Otra fue la situación con el advenimiento de la modernidad: ella trae la pluralidad y la fragmentación de mundos de sentido, cada uno de ellos con entramados valorativos y cognitivos más o menos homogéneos. Esas diversas ofertas entran en competencia, pero ciertamente los valores religiosos y las categorías metafísicas, en sus funciones sociales de legitimación sufren crecientes procesos de devaluación. Se aflojan, entonces, las tramas significativas y la crisis infiltra los procesos sociales de identificación de los individuos.

Abstract

Philosophy and Social Sciences make relevant contributions to the study of identity. Nowadays, when this topic is dealt with, a difference is made between personal and collective identity. They are both complementary, but once they are approached, the former is seen from the viewpoint of Philosophy while the latter is approached from the scope of Social Sciences. My contribution in this text will be based on the philosophical perspective on the following : has the matter of identity always been a problem or a disturbing query for Philosophy?; has it also been challenged by other sciences as it is now or were there times when it was the property of Philosophy in a more or less peaceful and exclusive way?

My assumption is that in Greek philosophy, in Medieval and Latinamerican thought—at least when they emerged in stable cultural contexts—the issue of personal or collective identity was essentially the object of academic dispute but it did not turn out to be a problem nor was it posed as a question. This was so because it was contained and integrated in a symbolically and institutionally consistent world; therefore there were no possibilities for fissures or, in other words, there were no chances for problems or existentialist questionings.

With the advent of modernity the situation became different: modernity implies plurality and the fragmentation of

worlds of sense, each one of them with a more or less homogeneous qualitative and cognitive network. Those various offers begin to compete but within their social functions of legitimation, religious values and metaphysical categories certainly undergo increasing processes of devaluation. These significant networks then loosen and crisis infiltrates the social processes of identification of individuals.

LA cuestión de la identidad muestra su complejidad no bien se la formula y apenas se comienza con la búsqueda bibliográfica. En una reciente estadía en el Iberoamerikanisches Institut, en Berlín, en donde estuve con el propósito de trabajar sobre el tema, en la primera entrada al término en su impresionante y estupendamente digitalizada biblioteca, me saltaron 1354 títulos de libros y revistas. Eran todos textos relativamente recientes, buena parte de ellos escritos en español, que trataban de la identidad desde una perspectiva predominantemente sociológica, histórica, política y cultural. Básicamente circunscriptos a Iberoamérica, se encontraban también referencias a lo escrito en otras lenguas, en otros países y desde otras perspectivas, como la psicología y el psicoanálisis, las ciencias jurídicas, las ciencias del lenguaje, las neurociencias, la genética, la teología, las ciencias antropológicas, la historia de las ideas y, por cierto, la filosofía, pero en el caso de esta última, en una proporción relativamente menor.

Aunque el volumen del material registrado era un indicio de la complejidad mencionada, ésta no provenía fundamentalmente de aquél. En efecto, a poco andar y como ocurre siempre, disminuía el número de la bibliografía importante y pertinente, se detectaban calidades diferentes, repeticiones innecesarias y puntos de vista multiplicados en nombre de especializaciones difíciles de justificar. La complejidad, más bien, despuntaba en los entrecruzamientos y solapamientos de la problemática de la identidad en todos los enfoques. Y al mismo tiempo, en su irreductibilidad a cualquiera de ellos.

No se trataba prioritariamente, pues, de una dificultad metodológica o procedimental, sino de la constatación de que lo mentado

por el término *identidad* subyacía a un amplio espectro significativo, dependía de su uso en múltiples contextos, se alimentaba de supuestos e implícitos, entendidos y sobreentendidos, provocaba deslizamientos y rupturas, y demandaba distinciones, relaciones y remisiones. La complejidad tampoco se reducía a, o se explicaba por la historia y la situación actual de los países latinoamericanos, cargada de tensiones y sacudida por una inestabilidad crónica.

Es cierto que en América Latina asume rasgos particulares, reflejados en las tres teorías más destacadas que hablan sobre la identidad cultural latinoamericana. La primera, que tiende a definirla por un núcleo básico y originario compartido por todas las naciones latinoamericanas. Ese núcleo estaría conformado por el *ethos* cultural de los pueblos aborígenes, o por la religión católica, o por la lengua española, por cada una o por todas ellas y otras características más, al mismo tiempo (Morandé, 1984). En algún sentido, habría permanecido inmutable y sojuzgado por el dominio de la modernidad europea. Las crisis sucesivas permitirían su manifestación y su toma de conciencia, y el fortalecimiento progresivo de la identidad que el hecho conlleva. A esta teoría se le suele denominar esencialista: la identidad estaría dada por elementos inmutables y a-históricos, que caracterizan la noción clásica de esencia.

La segunda perspectiva critica fuertemente al esencialismo, pero también a la razón moderna e "imperialista". Al esencialismo, por la idea de valores culturales inmutables; a la modernidad, por la hegemonía concedida a la razón instrumental y a su incapacidad para reconocer lo diferente. En esta posición se ubican los autores posmodernos, quienes sostienen que no hay esencias ni fundamentos, que todo es histórico y relativo, y que los seres humanos somos absolutamente diferentes (Castro-Gómez, 1996).

La tercera perspectiva sostiene la existencia de valores dadores de identidad, pero niega que estos sean inmutables. Por el contrario, son contruidos, reconstruidos y apropiados por los sujetos en procesos complejos de interacción y de socialización. Sin embargo, esos valores tienen una presencia intersubjetiva, y en cuanto tal, modeladora de las subjetividades personales y sociales. No depen-

den enteramente del arbitrio de cada uno, se transforman en la misma praxis social por medio de la comunicación y la negociación, pero son apropiados de manera personal y única por los sujetos, otorgan certezas prácticas y exigen la autonomía de los mismos (Larrain, 2000:57; García Canclini, 1989:91).

De todas maneras, la complejidad ya aludida de la cuestión sobre la identidad y su aparente fragmentación, reflejada en la bibliografía al uso en América Latina, trasciende sus fronteras y se plantea como problema o pregunta con alcances teóricos generales. Quisiera decir qué entiendo por *problema* y por *pregunta*, términos que también aparecen en el título de este trabajo.

Los *problemas* surgen cuando nos percatamos de una falta de correspondencia entre nuestras expectativas y el comportamiento de los otros, entre un saber supuesto y los hechos presuntos (Popper, 1982:40), y se instalan en las relaciones que tenemos con la naturaleza, con los demás y con nosotros mismos. Veamos cómo la identidad se configura en cuanto problema.

El trabajo, por ejemplo, nos relaciona con la naturaleza, y su falta, su precariedad o su deficiente remuneración, repercuten en la identidad de los individuos o de los grupos sociales. Las migraciones obligan a personas y a comunidades a abandonar la tierra, el entorno familiar y el país en el que nacieron, vivieron y adquirieron identidad, y a radicarse en otros distintos que, generalmente, les resultan extraños y hasta hostiles.

También en las relaciones con los demás surgen contrahechos que conmueven de distinta manera y con diferentes grados de intensidad, la personalidad de quienes intervienen en ellos: tal el caso de las relaciones de pareja (divorcio, separaciones, parejas hetero y homosexuales). Las guerras; la prolongada y desgarnecida exposición ante los medios de comunicación, especialmente los electrónicos; la incidencia de la tecnología en nuestras vida; las oleadas de la globalización; la crisis de la religión y de las ideologías y también de las instituciones; los gobiernos autoritarios; las profundas asimetrías sociales, económicas y culturales que expulsan y excluyen a personas y a sectores del ejercicio de sus derechos fundamentales, afectan modos de ser, de existir y de actuar, esto

es, hieren la identidad de grupos y personas. Que las crisis de las instituciones y las conmociones sociales y políticas penetran hondamente la biografía de las personas, lo atestigua, en nuestro país, la lacerante pregunta por la identidad de los hijos de personas desaparecidas durante el régimen militar.

El *problema* de la identidad, pues, surge cuando salta una presunta falta de correspondencia, en forma de expectativas defraudadas, entre el sujeto (y entre los sujetos) y el contexto. Se instala en las relaciones institucionalmente mediadas que éstos tienen con la naturaleza y con los otros; se responde por medio de hipótesis o conjeturas que exigen alguna forma de chequeo y confirmación empírica, y gira en torno a aspectos diversos, como el de la legitimación del poder y la constitución de la identidad política; los procesos de socialización en que se construyen las identidades personales y sociales; las relaciones entre la globalización y la identidad de grupos e individuos, o las incidencias del mercado laboral en la historia de los individuos, etc. El problema de la identidad tiene que ver, en consecuencia, con la movilidad casi permanente del hombre contemporáneo, llevado a deambular entre diferentes grupos de pertenencia, en una sociedad cada vez más estratificada y fragmentada. (Giddens, 1996; Bauman, 2005; Beck, 1986; Luhmann, 1996; Zizek, 1991; Laclau y Mouffe, 1987; Schmitt, 1985; García Canclini, 1989).

Los problemas son susceptibles de tratamiento científico; de los problemas que tienen que ver con la identidad, se han ocupado las ciencias sociales y políticas, las humanas y culturales y otras, difíciles de clasificar, como las neurociencias y la genética. Una de las afirmaciones que voy a sostener es que ese *problemático* contexto público, institucional o intersubjetivo, despunta en el tiempo histórico de la modernidad y se agudiza en el transcurso de la modernidad tardía (Hall, 1992). Es entonces cuando brota con fuerza la experiencia social y cultural de la contingencia, de la falta de certezas, de lo nuevo, de la soledad y la incomunicación por parte de los sujetos. Ese tropel de situaciones se entromete en las historias personales, las desarticula, crea las condiciones para la experiencia de una subjetividad cautiva, amenazada, herida o descen-

trada, y plantea las *preguntas* por el sujeto de la acción, del lenguaje y de las creencias.

La *pregunta* filosófica por la identidad, por lo tanto, si bien se había formulado, desde los griegos, en el registro reflexivo y autoreferencial de un sujeto o de sujetos que inicialmente se interrogaban acerca de quién o quiénes eran ellos mismos, generalmente a partir de experiencias críticas en sus respectivas historias personales, conoce una nueva impostación en el contexto de la modernidad. Es entonces, en efecto, cuando el *sentido y los valores* que orientan las acciones comienzan a escasear, creando nuevas demandas, nuevas urgencias y nuevos planteos (Habermas, 1990; Tugendhat, 1996; Ricoeur, 1990; Taylor, 1996, Foucault, 2002; Levitas, 1995; Honneth, 2003).

En general, se concuerda, pues, en que el proceso de construcción de la identidad personal no se inicia en la conciencia o en la autoconciencia del sujeto, sino que termina en ella. Nuestra subjetividad, o la conciencia de nuestra identidad, procede de la interacción con otros sujetos, y resulta de la percepción que los otros tienen de nosotros, de cómo nosotros la receptamos y de cómo la representamos para nosotros mismos. Este proceso se lleva a cabo en los contextos primarios y secundarios de socialización; dichos contextos se presentan como una trama de creencias, valores, acciones y lenguajes que vamos internalizando y en los que intervienen, por cierto, las dimensiones genéticas, biológicas y psicológicas de nuestro cuerpo, penetrado de cultura.

Para decirlo secuencialmente, en consecuencia, no son primero las preguntas filosóficas individuales que alumbran en la intimidad de la conciencia, y después, los problemas intersubjetivos o públicos, sino, más bien, las preguntas por la identidad subjetiva tienen una constitución, desde siempre, intersubjetiva y pública (Habermas, 1989). De todas maneras, ambas se solapan y se alimentan y condicionan recíprocamente. Por eso, lo dicho no implica el vaciamiento del componente subjetivo *intransferible* de la identidad —lo *intrasubjetivo*, el *quien*, o sujeto capaz de responsabilidad e imputabilidad—, en lo público, lo intersubjetivo o lo institucional. Lo intrasubjetivo es la subjetividad del existen-

te, el sí-mismo, que si bien se construye intersubjetivamente, en una relación fundante con el otro o los otros, acontece, se realiza, de un modo único y diferente en cada persona. En ese sentido, la identidad pareciera reclamar una dimensión ontológica en el sujeto, que actuaría como soporte de la dimensión moral, la psicológica, la jurídica y la política. Algunos prefieren caracterizar ese sujeto y sus relaciones con el otro o los otros con el término *metafísico*; otros consideran que lo moral juega un papel constituyente. Ambos planteos necesitarían mayor discusión (Maldonado Torres, 2000).

Pienso que la filosofía y las ciencias sociales, áreas en las que trabajo, pueden hacer interesantes aportes en el estudio de la identidad. Al hablar sobre el tema, hoy se distingue entre identidad personal e identidad colectiva. Ambas se complementan (Larrain, 2000:50), pero en el tratamiento que se les da, la primera suele ser considerada desde la filosofía y la segunda desde las ciencias sociales. En este texto, mi contribución se centrará en la perspectiva filosófica y recaerá sobre lo siguiente: la cuestión de la identidad ¿ha sido siempre un problema o una pregunta inquietante para la filosofía, disputada además por otros saberes, como en la actualidad, o hubo épocas en que fue posesión suya, de manera más o menos pacífica y exclusiva? Para responder a esta pregunta, comenzaré haciendo una reflexión acerca de lo que entiendo por filosofía, para recién después ocuparme del asunto enunciado.

Prefiero dedicar este texto a un tratamiento filosófico del problema de la identidad, en parte, por la escasez bibliográfica mencionada, pero sobre todo, por la irrelevancia que parece otorgársele, desatada por una afirmación de Bajtin (1929), cuando en los finales de la década del treinta, afirmaba que la conciencia individual es un hecho “socio-ideológico” (Escudero Chauvel, 2005:52). Me parece que la contundencia de la afirmación entraña un riesgo reduccionista; por mi parte, insisto en que el problema de la identidad tiene un aspecto filosófico insoslayable, recogido en la noción de *subjetividad*, sospechada, marginada o vaciada desde que se desprivatizó el conocimiento. El riesgo, para usar una vez más la metáfora, es haber tirado el niño, con el agua de la bañera.

Ocurre que la construcción de la identidad es un proceso continuo y generalmente inconsciente, y que la pregunta filosófica acerca de la misma, sólo surge en los momentos de crisis. Es que necesitamos descansar en ciertas certezas básicas acerca de quiénes somos: la crisis y el cuestionamiento permanente nos resultarían insoportables. De todas maneras, hay momentos en que las creencias, o los intereses o los valores que nos acompañaron y guiaron nuestras acciones pueden resultar insuficientes o incapaces para continuar haciéndolo. En definitiva, las crisis de identidad, tanto las personales como las sociales, tienen que ver con la escasez o la ausencia de sentido (una cuestión filosófica) y no necesariamente de bienes.

Es claro que esta característica común, no las uniformiza; en los hechos, las crisis siempre se dan de manera distinta, de acuerdo a las edades y a las circunstancias que las rodean. Cuando las personas y los pueblos son jóvenes, pueden ser más agudas; con el paso del tiempo, se hacen más llevaderas. Sobre todo, son las crisis personales de identidad las que presentan algunos rasgos únicos, vinculados a las biografías de cada sujeto; las sociales muestran ciertas características comunes que las asemejan. Pero en ambos casos, son las razones y motivos los que se han devaluado y ya no alcanzan a dar coherencia, a orientar, o a fortalecer la autonomía para asumir el pasado, el presente y el futuro de las personas y de las comunidades.

Con el yo personal, incluido en el mundo de la subjetividad —aquél al cual cada uno tiene un acceso privilegiado, como dice Habermas— “convive” el yo social, que comprende a los sujetos en cuanto comparten valores y creencias institucionalizados, y que regulan el cumplimiento de los roles sociales. Es así como se habla de *identidad ciudadana*, *identidad nacional*, o *identidad latinoamericana*. Esta última, provendría de compartir una misma lengua, una historia semejante, una misma religión, en definitiva, una cultura común.

Mi suposición es que en la filosofía griega, en el pensamiento medieval y en el latinoamericano, al menos cuando se dieron en contextos culturales estables, la cuestión de la identidad personal o social fue preponderantemente objeto de *disputa académica*, pero no

alcanzó a constituirse en un *problema* o a plantearse como una *pregunta*. Y eso, porque la experiencia individual o social acerca de la identidad estaban contenidas e integradas en un mundo simbólica e institucionalmente consistente, no dando pie a fisuras, o en otros términos, a problemas o preguntas existenciales. Otra fue la situación con el advenimiento de la modernidad: ella trae la pluralidad y la fragmentación de mundos de sentido, cada uno de ellos con entramados valorativos y cognitivos más o menos homogéneos. Esas diversas ofertas entran en competencia, pero ciertamente los valores religiosos y las categorías metafísicas, en sus funciones sociales de legitimación, sufren crecientes procesos de devaluación. Se aflojan, entonces, las tramas significativas y la crisis infiltra los procesos sociales de identificación de los individuos.

El sujeto racionalista cartesiano o el sujeto del empirismo inglés, que ya ni siquiera retenían restos de aquella densa subjetividad religiosa medieval o de la hondura metafísica griega, apelan a las certezas intelectuales o sensoriales, al método y a las instituciones, para enfrentar la llegada de los tiempos modernos. En el período posterior, hay quienes introducen un hiato profundo entre la modernidad y la premodernidad; así, por ejemplo, los filósofos de la Ilustración. Hay quienes ven, por el contrario, que el racionalismo de la modernidad había comenzado ya en Grecia, con el surgimiento de la razón, y se había mantenido en el medioevo, con la conceptualización de la fe por la teología. Así, la identidad se habría objetivado y en consecuencia, diluido, en el mismo nacimiento de Occidente. Entre los últimos, está Nietzsche, quien denuncia el hecho como un encubrimiento buscado para el ejercicio del poder, y Weber, quien lo comprende y lo explica como un proceso irreversible, que podría no haber sido, pero que, finalmente, aconteció.

Como se verá, se trata de un trabajo preliminar, del tipo de éstos que suelen denominarse *planteos de la cuestión*, y en los cuales buena parte de los esfuerzos se encaminan a analizar, distinguir y relacionar, husmear y sospechar, tejer y destejer, construir y deconstruir totalidades siempre provisionarias. Y a avanzar sugerencias metodológicas y estrategias de investigación.

En el próximo apartado, según lo dicho, voy a decir alguna cosa sobre lo que pienso acerca de la filosofía, y acerca del modo cómo ha contribuido al estudio interdisciplinario de la identidad y puede continuar haciéndolo.

1. ¿Qué hacen los filósofos cuando dicen que hacen filosofía?

La pretensión sobre una única definición (“esencial”) de la filosofía que recoja una presunta naturaleza cognoscitiva suya, necesaria, universal, verdadera e intuitivamente capturable, en mi opinión, es insostenible, lógica y pragmáticamente. En efecto, en la historia de la filosofía, hubo posiciones (muchas) de ese tipo. Si a cada una se le aceptaran sus pretensiones, se seguirían, desde un punto de vista lógico, consecuencias contradictorias: la existencia de múltiples definiciones *esenciales*, diversas entre sí, asentadas intuitivamente en una presunta evidencia, y que reclaman, cada una de ellas, la verdad. Y si los hombres que las sostienen no sólo piensan sino que actúan como si la que ellos practican fuera la única forma posible de hacer filosofía, se desemboca en contradicciones pragmáticas y en conflictos prácticos. Por lo general, ambas contradicciones —la lógica y la pragmática— se alimentan recíprocamente, y las consecuencias que se siguen de su mantenimiento, teóricas y prácticas, son preocupantes: suelen desembocar en un amplio espectro de fundamentalismos.

Por mi parte, y siguiendo a Hegel, pienso más bien que la filosofía es su tiempo, aprehendido en el pensamiento, y que nadie puede saltar por sobre su propio tiempo, así como nadie puede saltar por sobre su propia sombra (Ortiz, 2003:7). Hegel sostenía, además, que la reflexión era la forma como la filosofía se apropiaba de su tiempo; francamente, creo que esta última es una pretensión desmesurada. Más bien tiendo a pensar, con Gadamer, que no es posible la reflexión total en el ámbito de la historia. Esta inabarcabilidad no es “defecto de la reflexión, sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse” (Gadamer, 1977:372). En consecuencia, recupero firmemente de los clásicos la idea de que la fi-

losofía tiene que ver con la razón, pero con una *razón situada históricamente* (Ortiz 2000:121).

Añado, además, que esa historicidad de la razón acontece de forma lingüística. A este propósito, dice Habermas (2002:196), comentando la posición de Hegel: "Para el sujeto de conocimiento, no existe una base desnuda de estímulos sensibles independiente de toda mediación simbólica"; la conciencia alcanza existencia solo por medio del lenguaje. Es cierto que en Hegel la que se acentúa es la dimensión semántica de ese lenguaje. Glosando sus palabras, lo que interesa *no es al acto de decir*, sino *lo dicho* en el acto de decir. Pero en el discurso no solo interesa *lo que* se dice sino también el modo *cómo se lo dice*, que es donde se muestra su dimensión pragmática y su engarce con la acción.

La razón, considero, es discursiva, pero también es práctica, esto es, se articula en el *logos semantikos*, tal como lo llamaba Aristóteles (1973), y al que calificaba de preconceptual, precategorial y premetódico, y suponía operante en el conocimiento cotidiano. Más todavía, el *logos semantikos* o conocimiento práctico, no es solo cronológicamente anterior al *logos apofantikos* o conocimiento teórico-enunciativo, sino que tiene sobre el mismo una prioridad ontológica y gnoseológica. En otras palabras, es en el conocimiento práctico o en la praxis en donde el ser se muestra inicialmente. De esta manera, la acción humana, que finalmente es tal por un sentido otorgado por el sujeto de la misma, es el ámbito originario de la filosofía. Esto es, la filosofía es radicalmente filosofía práctica; su primera tarea es tematizar el ser que se manifiesta en la acción humana.

El joven Heidegger redescubrió estas dimensiones en Aristóteles. Al amparo de la comprensión aristotélica de la praxis, Heidegger inicia la interpretación de las estructuras del ser-ahí (Heidegger, 1985). Aristóteles había presentado a la acción humana como un comportamiento informado intencionalmente y entrelazado en una trama cultural. La vida humana no es simplemente *Zoe*, es decir, mera preservación de un estado biológico, sino *Bios*, esto es, una vida que se proyecta desde una trama cultural (*ethos*), que está atravesada por el *logos* (*semantikos*) y que es capaz de darse un ordenamiento o ley (*nomos*).

En su “entrevero” con las cosas y los otros, la vida del hombre se va realizando, deviene, se actúa. Aconteciendo, manifiesta su temporalidad y su contingencia. Éstas se filtran en las deliberaciones (*boulesis*) y decisiones (*proiarsis*) que debe tomar. Los desajustes con el contexto confirman su inconsistencia ontológica y su contingencia constitutiva... y también su autonomía. Así pues, la acción humana, la *praxis*, en cuanto conducta que conlleva un *logos* que la orienta, no solo trasciende la mudez de la naturaleza, sino que queda anclada en el mundo y con los otros. La filosofía se presenta como comprensión de esa forma primaria y original de ser que se manifiesta en la *praxis*, que acontece en el tiempo actuándose, esto es, realizándose en la acción (Escudero, 2001).

Así pues, cuando hablo de una *razón situada* para referirme a la *razón filosófica*, intento sostener algo más que lo que se dice cuando se afirma que el contexto histórico, en tanto suministra información útil, es importante para conocer una filosofía. Entiendo por “información útil” la susceptible de cuantificación y que puede aclarar y hasta identificar hechos u acontecimientos que actuaron como condición necesaria (pero no suficiente) para que alguien piense como piensa o un tema alcance centralidad. Pero lo que un filósofo piensa o lo que una filosofía tematiza, no se explica acabadamente por la referencia a su ubicación espacio-temporal, sino por su inscripción en un mundo de la vida simbólicamente preformado. Los valores y las normas, los símbolos y las instituciones, las acciones y el lenguaje que conforman esos mundos de la vida históricamente situados, poseen significados intersubjetivos sedimentados en la acción y formulados en el discurso filosófico en forma de nexos de razones, eventualmente argumentables. Se trataría de una *pragmática social del lenguaje discursivo*, en este caso, del filosófico; en otras palabras, de una producción social de los significados y sentidos, pero que se enraíza en “juegos de lenguaje” y en “formas de vida” (Wittgenstein) cotidianos compartidos. De manera redundante, reitero que la filosofía habita, primero, en la experiencia y en el lenguaje cotidiano, y recién después es dicha discursivamente.

En esta rehabilitación del conocimiento práctico, de la experiencia y del lenguaje cotidiano, la filosofía no está sola. También la so-

ciología, o al menos, algunos sociólogos lo afirmaron: Si bien Marx se hubiera negado a presentar su teoría de la sociedad como una variante de la sociología, otorga a la categoría de *praxis* un papel central. Weber ve en la *acción social* el objeto de la sociología, y entre los contemporáneos, Giddens enfatiza la preeminencia de la *conciencia práctica* como basamento cognitivo y emocional de los sentimientos de seguridad ontológica, decisivos en la modernidad (Giddens 1996:43). Habermas habla de la *acción comunicativa* y en Bourdieu, la noción de *habitus*, central en su pensamiento, supone la de acción, que se diferencia de la de mero comportamiento observable de un organismo y de la de una conducta informada por la racionalidad instrumental (Bourdieu, 1980). El *habitus* designa “esquemas de percepción, de apreciación y de acción interiorizados, sistemas de disposiciones a actuar, a pensar, a percibir, a sentir más de cierta manera que de otra”.

Y en el ámbito de la semiótica se habla de la producción social de conocimientos; con ello, se busca referir “cómo el hombre significa el mundo, cómo lo conoce y se relaciona con él, o tal vez, mejor, cómo lo conoce en razón de las relaciones que mantiene con él” (Dalmasso 2005:14). Así pues, la acción humana significativa se articula con el mundo, entendido como trama de significados objetivados, de una manera distinta a cómo lo hace el discurso. Esa manera conlleva, en mi opinión, una referencia radical, o en términos heideggerianos, una interpretación ontológica de la estructura práctica del ser-ahí, del existente. La apertura al mundo simbólicamente preformado, en el cual está desde siempre, lo pre-estructura, y configura esa *praxis* o acción, que se convierte en el “ahí” del ser, en el lugar en el que el ser se manifiesta *verdadamente*. Esta determinación práctica del ser del ser-ahí, no es capturable por la vía corta de un ejercicio de introspección o de reflexión autoconciente. La identidad del ser del ser ahí, del hombre, porque se construye en sus relaciones con el mundo de las cosas y los otros, se conoce socialmente, es decir, por sus referencias, que le son constitutivas.

Decía que solo en sociedades cultural y políticamente homogéneas, como lo fueron la griega (en algunos períodos) y especialmente la medieval, puede esperarse un pensamiento único. Las

certezas intelectuales, que provocan adhesiones incommovibles de los sujetos cognoscentes y que recaen sobre verdades consideradas *evidentes*, se potencian en el trasfondo de un mundo estructurado simbólicamente sin fisuras. El mundo al que me refiero podía estar más o menos extendido espacial y temporalmente, pero sin duda estaba saturado significativamente de una manera homogénea. Allí, en ese entorno, se procesó la experiencia y se dio la relación entre los sujetos, en un mismo e idéntico armado de acciones y lenguajes. Y en ese entorno en el cual la experiencia del individuo se realiza en el marco de una única organización del tiempo y del espacio, se tiene también una definición de identidad como lo que permanece igual a sí mismo, de una vez y para siempre.

Me interesaría añadir todavía un par de consideraciones sobre lo que pienso de la filosofía en el tiempo del giro lingüístico. Hay una manera, al menos pedagógicamente útil, de presentar su tarea y la de quienes la practican. Supone que la filosofía es un *saber qué* y un *saber cómo*. En cuanto *saber qué*, tiene, digámoslo así, ciertos contenidos: dice *algo* sobre el hombre (antropología filosófica), o sobre el tipo de entidades que pueblan la naturaleza (cosmología), o la ciencia (epistemología) o el lenguaje (filosofía del lenguaje), etc. En cuanto *saber cómo*, enseña *el modo* de tratar el *saber qué*: aquí radicaría uno de sus aspectos específicos y por eso, universales. El *modo de tratar el saber qué* significa *saber cómo* proponerlo para su aceptación, cómo justificarlo o legitimarlo. En consecuencia, lo común a las distintas filosofías y filósofos, no estaría *en lo que dicen*, sino *en el modo cómo lo dicen*. O dando un paso más e involucrando lo que se denomina la dimensión pragmática, lo característico estaría dado por lo que los filósofos *hacen* cuando filosofan. Y ¿qué es lo que hacen? *Analizan, reflexionan, argumentan, discuten, distinguen, relacionan, critican*, es decir, llevan a cabo, ejecutan, ciertas acciones orientadas a la aceptación universal de determinados contenidos.

Esa *pretensión universal* del conocimiento filosófico no se contradice con su carácter interpretativo o conjetural; de una u otra manera, siempre la filosofía anduvo y anda husmeando por todos los rincones de lo que se tiene por real. Lo discutible está en dar por

única y definitivamente justificadas, lo que en el fondo son versiones más o menos sólidamente argumentadas de la realidad. Sostengo, entonces, que la filosofía es un auténtico conocimiento racional y que lo es porque eventualmente, dado el caso, puede validar sus pretensiones cognoscitivas. Estas pretensiones cognoscitivas se asientan en razones que se presumen capaces de generar consentimientos fundados, esto es, asentimientos intelectuales que conlleven decisiones de la voluntad. Las *razones filosóficas*, a su vez, son cierto tipo de entidades capaces de provocar consentimiento por sí mismas, y que, en cuanto tales, excluyen la violencia, la coacción, cualquier forma de manipulación o de reaseguro, como puede ser la apelación a una revelación divina o a la pulsión de los sentimientos. Las razones filosóficas se proponen, no se imponen; se argumentan, no se demuestran ni se prueban —instancias que caracterizan mejor al conocimiento matemático—. No son evidentes, en el sentido de irrehusables, pero sí son inteligibles y en consecuencia, comprensibles (Ortiz 2000:81).

2. La pregunta por la identidad

He hablado de la filosofía en cuanto *saber qué* y en cuanto *saber cómo*, y he dado por supuesto que ambos saberes se formulan por medio de lo que se denominan *actos de habla* o *acciones lingüísticas*, las que distinguen también entre *lo que* se dice (dimensión locucionaria) y el *modo cómo* se lo dice (dimensión ilocucionaria). A la dimensión locucionaria de los actos de habla filosóficos pertenece el *saber qué*; a la dimensión ilocucionaria, el *saber cómo*. Así, la filosofía dirá algo, supongamos, sobre la identidad, y lo dirá analizando, reflexionando, argumentando... Si nos ubicamos en el llamado giro lingüístico, una de las tareas de los actos de habla filosóficos sería la de analizar el término *identidad*; al respecto, se presentan varias maneras de hacerlo, todas relacionadas entre sí. De entre ellas, voy a mencionar la etimológica, la semántica y la pragmática.

La *etimológica* puede aportar sugerencias interesantes, pero se le achacan limitaciones severas. Los aportes de la etimología ven-

drían cuando, curioseando y hurgando en el origen de las palabras, se descubren restos de sedimentaciones significativas adheridas en las raíces y terminaciones, en morfemas, lexemas y fonemas, transmitidas a veces azarosamente en procesos de formación (o deformación) de los vocablos que nos han llegado, y en donde resuenan todavía ecos de ámbitos originarios. La etimología traduce la condición de representación acústica, sonora, visual o táctil del mundo. Se suele decir, así, que identidad proviene de *identitas*, del bajo latín, acuñado a partir del término *idem* (*id+dem*), por analogía con la derivación de *entitas* a partir de *ens*, acentuando la relación originaria entre *identidad* y *cosa*.

Mientras más cercana e íntima haya sido la relación entre los usuarios iniciales de un vocablo con la naturaleza circundante o con las experiencias compartidas del grupo, los vocablos de un lenguaje quedan más impregnados de significado etimológico. Las limitaciones estarían dadas por las restricciones a los aspectos fonéticos y por la fuerte raigambre contextual: la etimología arrastraría marcas de las circunstancias, usos y costumbres. O denunciaría a veces simples juegos de palabras, o delataría la mofa o la broma, especialmente detrás de apodosos o sobrenombres, como lo dice Platón (1986) en el *Cratilo*. De todas maneras, también en esos casos, la etimología del nombre contribuiría a reforzar su condición de imagen o representación del objeto. Pero también en Platón, lo importante, en realidad, es que el nombre represente la esencia o naturaleza del objeto y no sólo sus rasgos físicos. Estas limitaciones han sido señaladas especialmente desde la perspectiva de la semántica, la segunda de las posibilidades de acceder al significado de identidad.

En la semiótica, la semántica se ocupa de la relación entre los signos y sus significados. Filosóficamente, esta relación se mueve en un espectro teórico cuyos extremos están ocupados por las siguientes dos posiciones, adelantadas ya por Platón, también en el *Cratilo*. En una, se entiende que esta relación entre el nombre y el significado no es arbitraria, y se daría de la siguiente manera. El nombre en cuanto signo, se relacionaría con un significado en el sentido que el nombre dice lo que el objeto es, o sea, dice su esencia. En consecuencia, podría suceder que signos distintos se

relacionaran con un mismo significado. Así, en nuestro caso, el griego *tautotes*, el latín *identitas*, el italiano *identità*, el español *identidad*, el inglés *identity* o el alemán *Einerleiheit*; lo que importaría, semánticamente, es la posibilidad de *identificar y reidentificar* el mismo significado, para lo cual deberían darse, al menos, dos condiciones. Primero, que al significado se le asigne permanencia, y segundo, que sea universal, o tenga pretensiones de universalidad. En el caso de *identidad*, el término designa, inicialmente, una relación puramente teórica, concebida en el ámbito de la lógica y de la matemática, de un objeto con sí mismo. Esa relación es dicha de diferentes maneras, según lo indicado. El significado, así las cosas, sería lo que queda, cuando se prescinde del sonido articulado con el que se lo expresa o de la grafía con la que lo escribe. En otras palabras, el significado, semánticamente, sería el antiguo *concepto*, en cuando formulado lingüísticamente. O recordando a Hegel, *lo que se dice en el acto de decir*. El *acto de decir* es contingente y reviste modalidades diferentes; en cambio, *lo que se dice*, permanece.

La distinción hegeliana, pues, tiene su razón de ser: enfatiza la universalidad y la permanencia de *lo que se dice*, frente al carácter circunstancial y pasajero del *acto de decir*. La *universalidad*, en este caso, implica que *lo que se dice* —*el significado*— significa *lo mismo* para todos los eventuales usuarios. Y esto, porque no depende de los gustos, de la voluntad, o de los sentimientos y humores, ni de los sonidos asociados al *acto de decir* de quienes lo empleen; el significado, en definitiva, *es objetivo*. Y en consecuencia, *permanece*, y también por eso, con palabras ya utilizadas, el significado resulta identificable y reidentificable las veces que fuera necesario.

Esta caracterización está encaminada a posibilitar la comunicación y a garantizar el conocimiento. Si el significado no fuera universal y no permaneciera el mismo, se instalarían la incomunicación y el caos. De manera inesperada —por las críticas despiadadas a las que lo sometió en otras cuestiones— Popper (1976:104) coincide con Hegel en la prioridad de *lo que se dice* respecto al *acto de decir*. Su coincidencia es el punto de partida para su propuesta acerca del conocimiento objetivo, o como tam-

bién lo denomina, del conocimiento sin sujeto cognoscente. Popper cita a Platón (su mundo de las ideas), como antecedente remoto, y a Frege y a Peanno, como a los precursores más cercanos de su propia posición.

Por cierto, el significado del que se trata, estrictamente, no es el de una palabra o un vocablo aislados. Desde Platón, se sabe que un palabra o un vocablo significan en el contexto de una frase, o como dice Popper, en el contexto de un enunciado. Este cambio de vocabulario (el reemplazo de *frase* por *enunciado*) no es casual: lo subrayo para acentuar una orientación que hilvana los dichos de los autores mencionados (y de otros), a saber, la dimensión lógica. Veámoslo, haciendo antes un rodeo.

En los griegos, la filosofía tenía que ver con el *logos*, un término que significa razón y también lenguaje. Intuitivamente, (y groseramente) más allá de los análisis filológicos y de las exégesis filosóficas, lo que se quiere decir es que la razón (como facultad o capacidad del sujeto) trabaja con razones (ideas o conceptos), y que esas razones son decibles a través del lenguaje *logos*. Hubo una perspectiva que insistió en el carácter universal y permanente de las razones (ideas) y del lenguaje en el que las mismas se formulaban. Tal lenguaje es el de la lógica, con un primer principio, el de identidad, que dice que todo es igual a sí mismo. El lenguaje de la lógica, que garantiza universalidad y permanencia o identidad, es un correlato del lenguaje de la metafísica, cuyo primer aserto es que lo que es, es. En definitiva, el principio lógico de identidad era un correlato del principio metafísico del ente, y ambos se presentaban como los únicos capaces de asegurar universalidad y permanencia. En otras palabras, el *logos apofantikós* cumplía la función de representación asignada al conocimiento; se conformaba como lenguaje asertórico o enunciativo.

Pero no tenía traducciones en el lenguaje vulgar, el cual, según se creía, estaba plagado de equívocos. De todas maneras, ésta, aunque fue la posición predominante en Occidente, no fue la única. Por ejemplo, en Aristóteles se mantiene, pero se menciona una segunda posibilidad. En efecto, Aristóteles distingue, ya lo adelanté, entre un *logos apofantikós*, que es el de la lógica, de la metafísica y del

conocimiento matemático, conceptual y sistemático, que asegura universalidad e identidad, y el *logos semantikos*, preconceptual, prelógico y precientífico, esto es, el logos del lenguaje vulgar o cotidiano. Aristóteles trabajó especialmente el *logos apofantikos*, al que llevó a un primer plano, y al que le atribuyó funciones cognitivas de representación, y dejó relegado el *logos semantikos*, que orienta las acciones humanas, haciéndolas significativas y permitiendo la comunicación. La prioridad concedida al *logos apofántikos* o al conocimiento teórico en función representativa y el relegamiento del *logos semantikos* en su función comunicativa, es una historia compleja que comienza a revertirse con la rehabilitación del conocimiento práctico y con el giro lingüístico, en su fase pragmática. En ambos, está coimplicado el sujeto de la acción y del lenguaje, sujeto hermenéutico y pragmático (en el fondo, ontológico) que se diferencia del sujeto cartesiano y del sujeto psicológico del empirismo. Son estos sujetos de la acción y del lenguaje los que determinan semánticamente los significados, en procesos intersubjetivos que activan instancias garantizadoras de comunicación. Finalmente, se alcanza la comunicación, esto es, se definen lenguajes que permiten el entendimiento, la comprensión y la orientación en el mundo.

Wittgenstein (1983:7) resumía este proceso, cuando decía que lo que existe para nosotros, es lo que significamos con nuestro lenguaje. Añadía que el significado del lenguaje lo aprendemos por medio del uso que le damos en contextos determinados. Y que esos usos dan lugar a distintos juegos de lenguaje, que se afincan en formas de vida diferentes. Suscribo la perspectiva wittgensteiniana; de todas maneras, hay un riesgo que la acecha: diluir los significados en el contexto social. Parecería también que el mismo peligro ronda a la hermenéutica. Una salida es reforzar la pragmática por medio de la noción de trascendental (Apel) o universal (Habermas) que posibilita el discurso argumentativo, y de esa manera, el consenso sobre el significado del lenguaje, incluido, por cierto, el de la palabra identidad, transformada en término por el uso que le han dado las distintas comunidades filosóficas.

A continuación, voy a esbozar esos distintos usos filosóficos del término identidad, trabajados en contextos pragmáticamente dife-

proveniente de la religión judeo-cristiana. En efecto, la noción de *persona* que elabora la patrística, por un lado, está decisivamente marcada por el contexto teológico y las controversias cristológicas y trinitarias. Por otro lado, posee un constitutivo que proviene de la idea griega de naturaleza, que la hace ser sí misma y para sí misma, distinta de cualquier otro, y en cuanto tal, incommunicable e intransferible. En Tomás de Aquino, es la categoría de *existencia* la que le da a la persona ese definitivo carácter único. Y antes, en Agustín, como después en el mismo Tomás o en Hugo de San Víctor, se enfatiza la dimensión *relacional*, a la que se otorga un alcance constitutivo de la *identidad personal* (Milano, 1987).

La historia semántica del término *persona*, del cual se predica la identidad, es extremadamente compleja, aunque no menos lo es la historia de su significado pragmático, dado por su uso. Esta acepción que he llamado *sustancialista* configura la cultura del Occidente premoderno y penetra la modernidad, y hay que tenerla en cuenta para comprender la cultura, la sociedad y el Estado en Europa, y también en América Latina.

En la modernidad se sigue atribuyendo la identidad, como una cualidad, a la persona, o mejor, al sujeto, progresivamente desfondado, metafísico y religiosamente. También la historia semántica del sujeto moderno, del que se predica la identidad, es compleja e incapturable en los límites de este artículo. Para nuestros fines, más que la exégesis de los autores que hablaron sobre el problema, conviene una breve reconstrucción de las tendencias que lo trataron; es lo que intentaré a continuación.

Se habla de la modernidad en términos de un creciente proceso de racionalización consumado en Occidente, que provoca un desfondamiento metafísico y religioso del sujeto y que se da, por una parte, en forma de diferenciación institucional, y por otra, de secularización del mundo de la vida. En efecto, la pérdida del fundamento afecta al sujeto e incide en la integración social, en la articulación de la cultura, en la pertenencia institucional y en la orientación de la conducta, repercutiendo centralmente en el planteo del problema de la identidad, que resulta, así, una identidad

descentrada. Voy a mencionar, apenas, algunas características de este nuevo planteo.

La pérdida del fundamento metafísico y religioso implica la autoafirmación del sujeto. El sujeto moderno se autoafirma, inicialmente conservando, reformulada en la tradición cartesiana, la noción de sustancia, o eliminándola, en el empirismo. En esta situación, debe responder a los nuevos requerimientos provenientes del proceso de racionalización o conceptualización crecientes. Así, el sujeto de la modernidad es, antes que nada, un sujeto epistémico, que busca en la certeza intelectual o sensorial, las evidencias que antes le suministraban la metafísica o la religión. Es en este contexto en el que la identidad se plantea en términos de conciencia y autoconciencia, ámbito progresivamente liberado de todo resto religioso, y en consecuencia, de toda presencia de lo divino, lo místico y lo trascendente. La conciencia y la autoconciencia, presuntas dadoras de identidad, aparecen como lo inmediato y transparente. Y en este planteo, el yo, descubierto por la autorreflexión, paradójicamente, corre el riesgo de convertirse en objeto.

Dentro de la orientación fuertemente cognitivista, hay un primer amago de abandono de esta subjetividad solipsista y objetivante: este gesto se da cuando la afirmación del yo se hace posible por la mediación de un tú. De este modo, la conciencia centrada en el yo deja de aparecer como un dato inmediato e interior.

La crisis del sujeto moderno que se autoafirma en evidencias se desata con el nacimiento de la ciencia empírica, la que jaquea de una manera peculiar las certezas intelectuales, desplazando las garantías cognoscitivas a la confrontación con la experiencia y con los resultados de la observación, y proponiendo el método como reaseguro procedimental. El método desempeña un papel central en la modernidad: organiza la producción de conocimientos y la aplicación tecnológica de los mismos en el dominio de la naturaleza.

La aparición de la ciencia empírica y su práctica desprivatizan al sujeto moderno, reconfigurando también su identidad. En efecto, a través de la noción de intersubjetividad y de la categoría de lo público, demandadas como condición de posibilidad y legitima-

ción por el conocimiento empírico, el sujeto moderno y la identidad que se le autoadjudica, se desinteriorizan y se externalizan por medio del cumplimiento de roles y en el marco de ordenamientos institucionales; se reconfiguran por la práctica política o a través del trabajo y de la técnica, quedando procesados por la racionalidad instrumental.

La fuerte carga epistémica de la noción de intersubjetividad, requerida para dar respuesta al problema de validación del conocimiento científico empírico, conllevó pues, una *desprivatización* del sujeto moderno, arrastrando consigo sus componentes psicológicos y desplazando los planteos de la identidad, de lo individual hacia lo social. Son, entonces, instancias externas, por ejemplo, la cultura, en cuanto trama da valores flotantes o institucionalizados, compartidos por grupos religiosos, por clases sociales, por la nación, y vehiculizados por el ordenamiento normativo o jurídico; o los modos de producción económica, o el aparato administrativo, o el complejo ideológico, los que configuran la identidad social y desde ésta, la identidad individual. En consecuencia, la identidad del sujeto individual pasa a ser la identidad del sujeto o *actor social*.

La llamada crisis del fundamento a fines del siglo 19, que marca el inicio de las físicas no newtonianas y de las geometrías no euclidianas, indican también el surgimiento de la idea de ciencia como conocimiento falible. La falibilidad requiere alternativas al problema de la legitimación del conocimiento. La propuesta por la noción de intersubjetividad supone la idea de una comunidad epistémica que comparte teorías y métodos. Con la idea de teoría, hace su entrada el lenguaje, primero en su dimensión sintáctico-semántica, finalmente, en su dimensión pragmática. Y con el método, entendido como conjunto de reglas y procedimientos, asoman las decisiones, y éstas vehiculan valores. Los valores pueden ser vistos como no racionales o como portadores de alguna forma de racionalidad. En todo caso, en este nuevo marco, el problema de la identidad pasa, del orden de los conceptos, al del lenguaje; del yo epistémico, al yo práctico. La intersubjetividad se convierte en interacción y en este contexto, se redefine la identidad.

El falibilismo del conocimiento, la presión de la diferenciación social, la precariedad de las instituciones, la experiencia de la contingencia, propios de la modernidad tardía, han descargado de nuevo en el sujeto, en sus propias decisiones morales, la responsabilidad por sus proyectos. Pero no se trata de un retorno a la intimidad de la autoconciencia; por el contrario, ésta viene formada desde fuera, a través de una relación simbólicamente mediada con otro(s) participante(s) en la interacción. El sí mismo de la relación práctica consigo mismo, se cerciora de sí mediante el reconocimiento que sus pretensiones experimentan por parte de un alter ego. La pérdida de certezas, de seguridades tradicionales, de referencias institucionales y de anclajes externos, propios de la modernidad tardía, han deslizado al ámbito de las relaciones intersubjetivas, mediadas por un lenguaje no constrictivo y relaciones no convencionales, la autodeterminación y en consecuencia, la autoafirmación de la propia identidad.

Así pues, la crisis de la modernidad, que provoca experiencias masivas de incertidumbre, conlleva una serie de tensiones y amenazas para la identidad. Paradójicamente, sin embargo, las amenazas y riesgos de la modernidad, constituirían también la posibilidad de un afianzamiento de la identidad personal, lo que exigiría, por un lado, una reasunción de la autonomía e identidad del sujeto en un registro post-convencional, y por el otro, una recreación de las relaciones intersubjetivas, postulando la primacía de los otros en la constitución y fortalecimiento de la propia identidad. Esta posibilidad abierta a la identidad personal, desplazaría el centro desde el ámbito del yo autoconciente al yo práctico, capaz de lenguaje y acción, sujeto ético y político y del cual se predicaría una nueva forma de racionalidad.

4. Consideraciones finales

Una de las suposiciones que me ha guiado en esta reconstrucción, es que el significado semántico del término *identidad* ha sido determinado pragmáticamente, desde los usos diferenciados que se han hecho del mismo en contextos filosóficos históricamente de-

terminados. Esto apunta a decir que también los filósofos individualmente o las comunidades filosóficas, aunque atribuyan a sus conocimientos discursivos pretensiones universales, están configurados (los discursos y los filósofos) por un mundo simbólicamente preformado.

He calificado a esos discursos como actos de habla, filosóficos o científicos; los primeros, los discursos filosóficos, prevalentemente plantean preguntas; los segundos, problemas. Cada uno tiene pretensiones cognoscitivas específicas y modos de legitimarlas, pero se remiten recíprocamente y se complementan, especialmente en la modernidad. Es entonces, efectivamente, cuando la crisis de las categorías metafísicas y religiosas, que marca el fin de la época medieval, da lugar a distintas perspectivas filosóficas de fundamentación del sujeto individual en las que se enfatizan su autonomía, autoconciencia, libertad y autorrealización. Esas perspectivas filosóficas remiten, como su condición de posibilidad, a los modos de vida y organización social de la modernidad, que aparece como liberación creciente de las "trabas" de la tradición y las costumbres.

Así, los discursos filosóficos modernos sobre la identidad presentan un sujeto epistémico y autoconciente, ilustrado, con un énfasis en lo cognitivo, coherente con la confianza depositada en la razón y en la ciencia. El sujeto moral también está diseñado en base a este esquema: la autonomía tiene un fuerte ingrediente cognitivo, es cierto que proveniente de la razón práctica, pero de una razón práctica modelada al ejemplo de la razón teórica: el sujeto trascendental kantiano es el más representativo, con postulados de alcance universal, como el de la dignidad de cada persona, que sin embargo, rezuma formalismo. El sujeto kantiano ya era visto por Hegel como formal y abstracto, "artefacto de un falso paradigma mentalista" (Habermas 2002:188). Tras esa expresión, utilizada por Habermas, según él mismo lo dice, "se oculta una compleja historia de las ideas, que se extiende desde Descartes a Kant y desde Fichte hasta contemporáneos como Roderick Chisholm (...) pasando por Husserl y Sastre" (2002:184). Hegel, al menos, el de los escritos de Jena, intentaría superar, a través del lenguaje y del trabajo, el mentalismo del sujeto kantiano, que separa el mundo

externo del interno: “La boca que habla, la mano que trabaja y, si se quiere, también las piernas, son los órganos realizadores y ejecutores” que exteriorizan lo interior, proyectando la subjetividad (Habermas 2002:192). Para decirlo en otras palabras, los rendimientos sintéticos del sujeto transcendental kantiano, en Hegel, se hacen públicos, se hacen mundo, y preludian un proceso también intrincado de formulación discursiva, iniciado por el giro lingüístico semántico-pragmático.

El discurso sobre la identidad, finalmente, redescubre al sujeto de la acción práctica. En esa tarea, el mayor esfuerzo, posiblemente, sea controlar transferencias indebidas de esquemas y estándares propios de la razón teórica. La hermenéutica, desde Dilthey, pasando por Heidegger, Gadamer y llegando a Ricoeur, se orienta en ese sentido. Me parece que sus aportes más significativos están en la distinción entre razón científica y razón hermenéutica con la que trabajan, en la recuperación de la dimensión ontológica, en la formulación de la noción de *apertura al mundo* y de verdad práctica y en la categoría hermenéutica de biografía, para hablar de la identidad. La idea de mundo de la vida, de origen husserliano, es de extremada importancia en esta nueva presentación de la subjetividad. También la filosofía analítica descubre la acción y el sujeto de la acción, el lenguaje cotidiano y el acto de habla, todas nociones centrales para el estudio de la identidad. En Apel y sobre todo en Habermas, confluyen ambas perspectivas, a las que se le suma la tradición crítica marxista, aliviada de su carga materialista, además de los clásicos de la sociología (Durkheim, Weber, Parsons y Luhmann y sobre todo, Mead) que le dan herramientas para pensar la radicación social del sujeto de la acción práctica y la constitución intersubjetiva de la identidad personal.

La estima de Habermas por el Hegel del período de Jena, por haber iniciado una forma de entender el lenguaje, la praxis o la forma de vida como los medios simbólicos en los que se encarna la razón, no lo lleva a renegar de Kant, quien, como se sabe, se hace presente en la ética discursiva, especialmente en la idea de persona, que sustenta la noción de comunidad de comunicación. Wellmer, quien siempre se alistó junto a él, ha dicho —no se sabe si en tono de crítica o de simple constatación— que el sujeto ha-


bermasiano es un sujeto político, o para decirlo de otra manera, que el sujeto personal habermasiano se constituye intersubjetivamente, pero que esas relaciones intersubjetivas están marcadas por la política.

Precisamente, el medio social y político en el que se forma la identidad, puede ser entendido como homogéneo, en el sentido que el lenguaje, la tradición, las instituciones y la cultura conforman una trama valorativa bien armada, o como un ámbito complejo, resultado del pluralismo y la especialización institucional de las sociedades modernas. En la primera postura, se alinean los comunitaristas como Taylor, MacIntyre y Walzer; en la segunda, los "liberales" como Rawls y Habermas. Para los comunitaristas, los liberales presentan un yo abstracto, desencarnado y desenraizado; los liberales sostienen que el yo que presentan se orienta por los valores de la autonomía, la crítica y la dignidad, con alcance universal. A su vez, afirman ante los comunitaristas que no se puede dar una respuesta moral, atada al propio contexto cultural, sin resolver los problemas de las sociedades complejas actuales, recorridas internamente por formas plurales de valorar, en el contexto de un mundo globalizado. En realidad, pareciera que las posiciones son articulables: el sujeto ético aristotélico, ligado a un ethos cultural limitado por la polis, y reivindicado por los comunitaristas, es reformulado por el sujeto de la modernidad, crítico, reflexivo y autónomo. Es claro que la controversia entre comunitaristas y liberales merecería una consideración más amplia e inteligente. Como también lo merecería la crítica al sujeto moderno, extendida a los orígenes griegos del racionalismo occidental, formulada por Nietzsche, retomada por los "postmodernos" y a la cual hago esta simple mención.

Voy a concluir señalando un riesgo y anotando una ausencia. El riesgo está en que un acento excesivo en lo intersubjetivo, lo público, lo social, las instituciones, los sistemas y el lenguaje, cuya función conformadora de la identidad (*constitutiva*, decíamos) no se discute, termine convirtiendo al sujeto en un espectro. Sobre todo, porque se trata de categorías cognitivo-epistemológicas o práctico-valorativas construidas semántico-pragmáticamente en el marco de la modernidad europea, pensadas y predicadas de un sujeto abstracto, formal o trascendental, esto es, de un sujeto vacía-

do de sus determinaciones metafísicas y religiosas, a fin de garantizar la objetividad y la universalidad, tal como lo exigían las nascentes ciencias empíricas, el modo capitalista de producción económica, el individuo liberal convertido en ciudadano y el funcionario weberiano. Los cartesianos y los positivistas, los liberales y los marxistas, de diferente manera, terminan racionalizando el sujeto y vaciándolo de su *subjetividad*.

La ausencia, entonces, es la del sujeto que sabe que existe con los otros y en el mundo, y que va determinando su propia historia de una manera única e irrepetible. Este saber lo posee cada uno de manera intuitiva, hermenéutica, fenomenológica o pragmáticamente, provoca certezas práctico-vitales, tematiza el sentido que hilvana las biografías individuales y recoge la vida vivida. Es un saber práctico que implica la existencia de un sujeto de la acción y del lenguaje, incondicionalmente valioso y capaz de responder de sus actos, con una identidad que construye, abierto a las interpelaciones de los otros y a los desafíos del mundo.

Pienso que América Latina tuvo su propia modernidad, diferente a la europea; o para decirlo con otras palabras, pienso que las características de la modernidad europea (autoconciencia crítica y reflexiva; autonomía moral) acontecieron históricamente de una manera peculiar en la región, en cada uno de los países y al interior de cada uno de ellos, en un contexto en el que los valores de fraternidad y de solidaridad se resistían a secularizarse. Quizá sea ésta una situación privilegiada para vivir y pensar, desde nosotros mismos, nuestra identidad. 

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1973). "Metafísica"; "Retórica"; *Obras Completas*. Madrid, Aguilar.
- BAJTIN, Mijail (1929). *Le marxisme et la philosophie du langage*. París, Les Éditions de Minuit.
- BAUMAN, Zygmunt (2005). *Identidad*. Buenos Aires, Losada.
- BECK, Ulrich (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp.

- BOURDIEU, Pierre (1980). *Le sens pratique*. París, Les Éditions de Minuit.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill Libros.
- DALMASSO, María Teresa (2005). "Reflexiones Semióticas", *Estudios*, Revista del Centro de Estudios Avanzados, nº 17. Córdoba, CEA.
- ESCUADERO CHAUVEL, Lucrecia (2005). "Identidad e identidades", *Estudios*, nº 17, Córdoba.
- ESCUADERO, Jesús Adrián (2001). "El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles", LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica.
- FOUCAULT, Michel (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- GADAMER, Hans-Georg (1977). *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
- GIDDENS, Anthony (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, Antropos.
- GUTIÉRREZ, Alicia (2000). "Prólogo", Pierre BORDIEU, *Intelectuales, políticas y poder*. Buenos Aires, Eudeba.
- HABERMAS, Jürgen (2002). *Verdad y Justificación*. Madrid, Trotta.
- . (1990). *Pensamiento Postmetafísico*. Madrid, Tecnos.
- HALL, Stuart (1992). "The question of cultural identity" en S. HALL, D. HELD y T. MC.GREW. *Modernity and its futures*. London, Blackwell Publisher.
- HEIDEGGER, Martin (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Francfort del Meno, Suhrkamp.
- HONNETH, Axel (2003). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México, FCE.
- LARRAIN, Jorge (2000). *Identidad y Modernidad en América latina*. Santiago, Océano.
- LEVINAS, Emmanuel (1995). *Del otro modo de ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme.
- LORENZ, Konrad (1976). *Identität*, RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4. Darmstadt,: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LUHMANN, Niklas (1996). "La contingencia como atributo de la sociedad moderna" en GIDDENS, Anthony y OTROS. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, Antropos.

- MALDONADO TORRES, Nelson (2000). "De la estética a la ética: estrategias para evadir la modernidad en América latina", *Erasmus*, año II, N° 1.
- MILANO, Aandrea (1987). "La Trinità dei Teologi e dei Filosofi: L'intelligenza della Persona di Dio", Pavan, Milano, *Persona e personalismo*. Napoli, edizioni Dehoniane.
- MORANDÉ, Pedro (1984). *Cultura y modernización en América latina*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- ORTIZ, Gustavo (2003). *Pensar desde la emergencia, nuestras formas de vida*. Córdoba, EDUCC.
- . (2000) "La teoría de la argumentación", "La razón filosófica universal, históricamente situada" en *La racionalidad esquivada. Sobre tareas de la Filosofía y de la Teoría Social en América latina*. Córdoba, CEA.
- PLATÓN (1986). "Cratilo" en *Obras Completas*. Madrid, Aguilar.
- POPPER, Karl (1976). *Conocimiento Objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid, Tecnos.
- POPPER, Karl; ECCLES, John (1982). *El yo y si cerebro*. Barcelona, Labor Universitaria.
- RICOEUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. París, Seuil.
- SCHMITT, Carl (1985). *El concepto de lo político*. Buenos Aires, Losada.
- TAYLOR, Charles, (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós.
- TUGENDHAT, Ernst (1996). "Identidad personal, nacional, universal" en *Persona y Sociedad*, vol. 10, num. 1.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1983). *Philosophical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell.
- ZIZEK, Slavoj (1991). "Identidad e identificación" en *El sublime objeto de la ideología*. México, siglo XXI.