

# LA POLÉMICA TUGENDHAT-HABERMAS EN TORNO A LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL

Juan Ignacio Blanco Ilari  
Juan\_blanco2001ar@hotmail.com  
Universidad Nacional de General Sarmiento  
Universidad de Belgrano (Argentina)  
CONICET

## RESUMEN

La cuestión de la identidad personal ha sido muy discutida durante los últimos años. La atención puesta sobre este problema es una clara evidencia de la relevancia que tiene, entre otros, para el ámbito práctico en general. En este horizonte, Habermas y Tugendhat han sostenido una larga e interesante polémica sobre el concepto de identidad personal, polémica no siempre bien dimensionada. Esta querrela ha servido para clarificar las diferentes variables que ingresan en esta problemática. En este trabajo analizaré críticamente cada una de las posturas con la finalidad de advertir el corazón argumental, buscar elementos en común y subrayar las insalvables diferencias.

Palabras clave: Habermas-Tugendhat-identidad personal.

## ABSTRACT

«*Habermas-Tugendhat debate around the question of personal identity*». The issue of personal identity has been much discussed in recent years. The attention given to this problem is clear evidence of the relevance that has, among others, the general practice area. In this perspective, Habermas and Tugendhat have maintained a long and interesting debate about the concept of personal identity, controversy is not always well measured. This lawsuit has served to clarify the different variables entering the problem. This paper critically analyze each of the positions in order to warn the heart of argument, seeking common and underscore the insuperable differences.

Keywords: Habermas-Tugendhat-personal identity.

## A) INTRODUCCIÓN

En muchos de los debates contemporáneos sobre la identidad personal, Habermas y Tugendhat son tomados como pertenecientes a la misma línea filosófica. En efecto, dentro del espinoso paisaje de las filosofías del sujeto de los últimos



años, estos autores se abroquelan dentro de una postura sincrónica que hace primar la formación de la conciencia moral autónoma como eje de la identidad personal. Este enfoque suele contraponerse al «diacrónico-hermenéutico» en el que el sujeto es visto como un producto de muchas y muy variadas cosas.

Existen muy buenos argumentos para justificar esta *koiné* entre aquellos dos autores. Sin embargo, a fines de la década del 70 comenzó entre ellos una querrela que permaneció durante varios años y que representa un momento filosóficamente muy nutritivo para el esclarecimiento de la cuestión de fondo. Si bien el debate no pone en riesgo el denominador común, en él se articulan herramientas conceptuales de gran fuste especulativo que sirven para iluminar una cuestión siempre actual y por demás compleja. En este trabajo quiero repasar esa querrela, exhibir los argumentos de uno y otro y tratar de analizar sus alcances y límites. No está en mi agenda emitir un laudo claro y concluyente sobre el litigio. Si logro aclarar el eje del debate y articular con claridad el núcleo de los argumentos me dará por satisfecho.

## APERTURA DEL DEBATE: LA OBJECCIÓN

### B.1) TEORÍA EVOLUTIVA E IDENTIDAD DEL YO

Los términos propiamente polémicos del debate se abren con un texto de Tugendhat de 1979: *Autoconciencia y Autodeterminación*. Luego de un estudio analítico sobre el concepto de autodeterminación en la filosofía de Heidegger y de Mead, Tugendhat desarrolla, en un apéndice, los lineamientos generales del concepto «social-psicológico de identidad». Allí aparecen los primeros reproches al concepto habermasiano de identidad personal, desarrollados por éste en un texto de 1976 titulado *La reconstrucción del materialismo histórico*<sup>1</sup>.

Este trabajo de Habermas tiene varios aspectos relevantes. En primer lugar, desarrolla los conceptos centrales de la noción de persona e identidad en términos de la adquisición de determinadas «capacidades» simbólico-interactivas; en segundo lugar, la identidad del *yo* responde a una evolución jugada en diferentes etapas entre las cuales hay una relación lógico-conceptual de derivación; y finalmente es importante destacar que ya en este texto se plantan las raíces de un concepto de persona que en adelante matizará pero que en lo esencial no abandonará.

Quizá debido a su carácter seminal, el texto del 76 está plagado de tesis fuertes que con el correr de los años Habermas diluye en alguna medida. Una de estas tesis es la que muestra la unión analítica entre «la identidad del yo», la «capacidad del juicio moral» y «la libertad» entendida como posibilidad de «desgajamiento» del

---

<sup>1</sup> En un texto anterior, *Kultur und Kritik*, Habermas perfila las nociones que, luego, desarrollará más ampliamente en *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*. Es por ello que he decidido tomar este último trabajo como el primer eje de la discusión.

individuo en relación a su naturaleza interior<sup>2</sup>. El marco propio de esta demostración es la teoría de la acción.

Siguiendo la posición de la psicología genético-evolutiva de Piaget, Kohlberg y Mead, entre otros, Habermas muestra cuáles son los estadios que atraviesa la identidad de la persona. Cada uno de estos estadios se caracteriza por la adquisición de una nueva capacidad (o una vieja capacidad que ahora tiene mayor alcance), y en cada uno de ellos se modifica *cuantitativamente* la identidad.

El niño en edad pre-escolar posee un universo simbólico tamizado por un componente operacional cortado al ras de sus necesidades y bajo el criterio del placer-displacer de acciones concretas e hiper-individualizadas. En el momento de aprender a desempeñar roles sociales, esto es, a formar parte activa en el comercio interaccional como miembro competente para desempeñar tal o cual rol, su universo simbólico goza de una ampliación que le permite colocarse más allá de acciones que expresan intenciones aisladas. Con la adquisición de esta nueva destreza aparece la cristalización de «expectativas de comportamiento generalizadas» posibilitadas por la lógica recibida y asumida del rol. Finalmente, «...cuando el joven, por fin, ha aprendido a poner en tela de juicio la validez de los roles sociales y las normas de acción, en este momento experimenta una nueva expansión el sector del universo simbólico: surgen ahora principios en cuya virtud se pueden enjuiciar normas opuestas...»<sup>3</sup>.

Esta lógica evolutiva tiene su traducción al nivel de la identidad del individuo. En un primer estadio el niño adquiere la capacidad para diferenciarse, en tanto individuo, de los demás seres, proporcionándose así una *identidad primitiva*. «...A medida que va aprendiendo a delimitar su cuerpo frente al entorno, no diferenciable todavía en objetos físicos y sociales, el niño adquiere una identidad, digamos, 'natural'...»<sup>4</sup>.

Luego, con la aparición de la estructura de roles, aparece la llamada etapa «convencional»<sup>5</sup> de la identidad en la que el sujeto se comprende como aquel que desempeña los diferentes papeles sociales. Así, el individuo se comprende como hijo, alumno, amigo, etc. Esta etapa es la antesala obligada del último eslabón de la lógica genético-evolutiva. La etapa «posconvencional», etapa de la «*identidad del yo*», está signada esencialmente por el desarrollo de la «*autonomía*» en el adolescente. De esta manera, la persona adquiere la capacidad de deshacerse de las identidades impuestas por la etapa anterior, para *elegir por sí mismo* «quien quiere ser», teniendo como meta el *desenvolvimiento de su única individualidad* a través de la autocercioramiento ético de su biografía. Aquí, el joven logra no sólo la autodeterminación, sino también la autorrealización y la conciencia de su insustituibilidad. Queda claro que en esta

---

<sup>2</sup> «...mientras tanto el yo corte el lazo que le une a su naturaleza interior y niegue las dependencias que aún aguardan una interpretación adecuada, la libertad por más que pueda todavía estar guiada por principios, continúa sin ser verdaderamente libre respecto a las normas dadas del sistema. ...». HABERMAS J. *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*. Taurus. Madrid. 1981. p. 67.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>5</sup> También «identidad de roles». Cfr. *idem*.

etapa aparece, en el horizonte simbólico del joven, la capacidad de distinguir entre elección «*por sí*» y elección «*por otro*», lo que representa el primer signo de la autonomía como contrapuesta a la heteronomía. Esta importante distinción no se refiere al contenido de las normas sino a la capacidad de «dar razones» que las legitimen o deslegitimen. La distinción entre «sí-mismo» y «otro» es una de las distinciones más controvertidas en el ámbito de la constitución de la subjetividad. Aunque el autor mantenga la distinción a lo largo de sus trabajos, en los escritos posteriores reconoce que la «otredad» impregna siempre la «ipseidad» (*Selbstheit*), aunque ésta no deba quedar reducida a aquél *so pena* de perder la «individualidad», y por lo tanto la identidad del sujeto.

Es importante destacar que, según Habermas, estas etapas no pueden saltarse, y no existe garantía *a priori* de lograr la identidad madura.

## B.2) IDENTIDAD NUMÉRICA E IDENTIDAD CUALITATIVA

Pasemos ahora a la primera crítica de Tugendhat. Su estrategia argumentativa consiste en poner a Habermas dentro de una línea de pensadores que han confundido dos nociones diferentes de identidad. Así, el punto de partida de la crítica es el reconocimiento del carácter bifronte del concepto de identidad, carácter cuyos confusos efectos sólo se pueden evitar si se aclaran y especifican los diferentes significados y usos del concepto y se señala el significado más relevante.

Citando un texto de Erikson, Tugendhat afirma: «...puedo aclarar el problema de la identidad sólo aclarándolo desde varios ángulos. Una vez pareciera que se trata de un sentimiento consciente de la identidad individual, otra vez de la inconciente tendencia a la continuidad del carácter personal, una vez aparecerá la identidad como un criterio de los actos silenciosos de la síntesis del yo, luego en mantenerse en una solidaridad interior con los ideales y la identidad de un grupo. [...] Así, al final de nuestra investigación el concepto mismo parecerá de alguna manera todavía ambiguo...»<sup>6</sup>.

Dos son los significados principales que distingue Tugendhat. Por un lado se habla de «*identidad numérica*», y por otro de «*identidad cualitativa*». Ambas hacen referencia a distintas cosas, y sólo una de ellas es relevante para el sujeto portador de identidad.

Podríamos decir que Tugendhat retoma la clásica distinción aristotélica: «... Hablamos normalmente de lo mismo o según la cantidad o según la especie [...]. Según la cantidad son uno aquellas cosas cuya materia es una [...]. Según la especie es lo mismo aquello que es plural y sin embargo, con relación a la especie no es diferente, como, por ejemplo, hombre y hombre [...]. Pues se caracteriza como lo mismo según la especie a lo que corresponde a la misma especie...»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> TUGENDHAT, E. *Autoconciencia y Autodeterminación*. FCE. México. 1993. p. 221.

<sup>7</sup> Tópicos 103<sup>a</sup> 8, cfr, también Metafísica 1016b.

Por identidad numérica entiende Tugendhat aquello por lo cual podemos afirmar que un objeto es el mismo a lo largo de un determinado lapso de tiempo. Estamos en presencia del sentido tradicional de identidad aplicable a cualquier objeto: gracias a este tipo de identidad puedo reconocer que «...la cucaracha que está ahora sobre la mesa es la misma que estaba hace un rato en aquella esquina...»<sup>8</sup>.

La identidad numérica, entonces, hace referencia a una propiedad que pertenece a todos los objetos, y, entre ellos, a la persona (considerada como un objeto entre otros objetos). En la grilla habermasiana, el primer estadio claramente se refiere a esta identidad, y según argumenta el mismo Habermas, el último estadio también pretende erigirse en «principio de individuación», sólo que lo que se individúa en el primer estadio no es lo mismo que se individúa en el último, por ello distingue entre identidad natural e identidad del yo (*selbst*).

La referencia a la continuidad temporal muestra sólo un aspecto de la identidad numérica. En efecto esta noción de identidad puede ser entendida, a su vez, desde dos ángulos que ponen en juego dos tipos de relaciones diferentes.

Por un lado, siguiendo a Tugendhat, podemos inquirir sobre aquello que nos permite reconocer a un individuo (objeto) como siendo el mismo (numéricamente uno) a lo largo del tiempo. Así, una de las confusiones más habituales cuando hablamos de la identidad numérica es la que se produce entre no-identidad y cambio. «...En el cambio, una y la misma cosa adquiere características diferentes en momentos diferentes...»<sup>9</sup>.

Lo que importa destacar aquí es que la identidad, sea lo que sea, implica una operación consistente en comparar al mismo sujeto en dos, o más, momentos diferentes. Entonces, la identidad numérica en esta primera acepción, se juega *ad intra* del individuo.

Pero, por otro lado, la identidad numérica puede hacer referencia a aquella cualidad en virtud de la cual un individuo se distingue de cualquier otro individuo. La relación ahora no se opera *ad intra* sino que exige una comparación entre dos, o más individuos. A este planteamiento pertenece el problema clásico de la individuación, esto es, la propiedad que hace que un objeto sea numéricamente distinto a cualquier otro sujeto.

Tugendhat entiende por identidad numérica el primer sentido.

Ahora bien, todo objeto, en tanto tal, tiene una identidad numérica. Cuando nos referimos a la identidad de una persona, la cuestión pareciera incorporar otras variables. Si hablamos de identidad personal, lo que verdaderamente importa, según Tugendhat, no es la identidad numérica sino la «*identidad cualitativa*». Por identidad cualitativa entendemos la respuesta a la pregunta práctica fundamental *¿quién soy?* en su doble variable *¿qué soy?* y *¿cómo quiero ser?*<sup>10</sup>. La estructura originaria de esta

---

<sup>8</sup> TUGENDHAT, E. *Problemas*. Gedisa. Barcelona. 2001. p. 15.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>10</sup> Cfr. También: TUGENDHAT, E.. «El Yo», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XIX, Otoño de 1993a. Parágrafo 14.



identidad está dada por el «identificarse-con x» donde *x* puede significar una religión, una nacionalidad, un rol (v.g. profesor, padre), etc.

En esta estructura identitaria podemos ver el común denominador entre Habermas y Tugendhat. Para este último el «identificarse con-x» supone también una determinada «evolución» en cierta capacidad del individuo; capacidades que se van concretando correlativamente a la progresiva socialización del sujeto.

«...Quiero llamar la atención aquí sobre el hecho de que la mayor parte de la socialización de un niño consiste en que se le apoya en el desarrollo de un conjunto de habilidades que se encuentran en una escala de «mejor» y «peor». De esta manera aprendemos primero a desarrollar habilidades corporales; caminar y correr, nadar, bailar, etc.; también habilidades instrumentales para producir cosas: construir, cocinar, coser, etc.; habilidades artísticas: cantar, tocar el violín, pintar, etc.; y roles (de niños, al comienzo, en los juegos): ser abogado, maestro, madre, y todo ello se puede desarrollar con el aplauso de los adultos, menos bien o mejor o finalmente de modo excelente...»<sup>11</sup>.

Para Tugendhat el estadio más importante de la identidad se posa en la «identidad de roles». Cuando uno (o algunos) de los roles es importante para la persona, esto es, cuando la persona se autocomprende como «padre»-«profesor», entonces el desarrollo armónico de este/os rol/es es fundador de su identidad. Hasta aquí el cuadro expositivo tiene un aire de familia muy marcado con la teoría evolutiva de Habermas: ambos comulgan en el papel que cumplen los «roles» en la constitución de la identidad. Ambos subrayan también el carácter social (intersubjetivo) de la constitución de los roles (y las escalas de excelencia que nos permiten evaluar su ejercicio).

Pero lo común pronto se disuelve. La divergencia surge en relación al *problema de la individuación*. Mientras que para Habermas la identidad de roles puede ser (ya que no hay garantía *a priori* de que sea) la antesala de la identidad del yo, para Tugendhat la identidad de la persona se juega por entero en esta identidad de roles. Habermas separa identidad de roles y autonomía, Tugendhat incorpora la autonomía a la identidad de roles adquirida «de cierta manera» (autónomamente).

En el «identificarse-con *x*» se plasma, como dije, la difícil dialéctica entre *lo mismo* y *lo otro*, pues el identificarse es algo que depende del sujeto, de sí mismo, pero tal identificación en tanto intencional, necesita ser completa con un «objeto noemático», siendo dicho objeto algo dado, es decir, del orden de «lo otro».

El presupuesto que late aquí es que en el *acto* de identificación «*lo otro*» no puede inmiscuirse pues, si así fuera, se perdería la distinción entre *sí mismo* y *lo otro* al perderse el sí mismo. Reflexividad y alteridad quedan entretrejidados en el «identificarse con *x*». Esta difícil relación entre *ego* y *alter* tiene su forma lingüística; el momento reflexivo del acto (identificarse) no puede quedar reducido al complemento directo (con *x*).

---

<sup>11</sup> TUGENDHAT E. *Lecciones de Ética*. Gedisa. Barcelona. 1997. pp. 55/6.

Ahora bien, ¿por qué la identidad verdaderamente relevante para una reflexión filosófica (o psicológica, o sociológica) es la identidad cualitativa? La respuesta es compartida por ambos autores: la identidad numérica es del orden del dato, es un hecho, y como tal pertenece al plano de la constatación. Las coordenadas temporo-espacial son algo dado, y en este sentido, no dependen del sujeto. Por ello, «...cuando uno se pregunta ¿qué es mi identidad? no se refiere a la identidad numérica, que es obvia [...] yo soy Ernest Tugendhat, que nació en aquella ciudad de Checoslovaquia, y que ha recorrido este camino biográfico. Esto es un hecho, y mi identidad no es un hecho (al menos no totalmente)...»<sup>12</sup>.

Por el contrario, la identidad personal, entendida cualitativamente, es «algo que tenemos que hacer», es del orden de la acción, de la praxis. Así, en la identidad personal cualitativamente entendida, se pone en juego una red de conceptos esenciales para la comprensión del fenómeno, como por ejemplo, deliberación, decisión, autonomía, fidelidad a lo decidido, autorrealización, frustración, etc.<sup>13</sup>.

La identidad numérica es del orden de lo *constatativo*, mientras que la identidad cualitativa es del orden de lo *performativo*. En principio la distinción es acertada, pero cuando el análisis de la identidad personal sigue su curso, lo que al principio apareció claramente separado (constatativo-performativo) luego comienza a mostrar lazos no siempre conceptualmente prolisos.

El mismo Tugendhat reconoce que, dentro de la identidad cualitativa, ingresa un elemento constatativo. Determinadas propiedades del carácter son esenciales para

---

<sup>12</sup> TUGENDHAT *op. cit.* (2001), p. 18. Es interesante resaltar en este contexto que, para Tugendhat, la identidad numérica no es algo importante. Parte de esa falta de relevancia está dada porque es «algo obvio». ¿En qué sentido mi identidad numérica es algo obvio?, podríamos aceptar que es obvio que yo soy yo, pero no resulta tan obvio (y de hecho ha habido casos de incómodos errores) que yo soy Juan Blanco, que nací en Santa Rosa, etc.. Toda la tragedia de Edipo se basa en la falta de obviedad de los datos correspondientes a la identidad numérica tal como la entiende Tugendhat. Inclusive algunas características empíricas pueden estar ocultas para el sujeto de atribución, por ejemplo yo puedo no saber que tengo cardiomegalia, por lo que si se utiliza una descripción definida del tipo «el único de esta sala que tiene cardiomegalia» el operador de identidad numérica perdería toda eficacia.

En realidad, lo que quiere dejar asentado este autor, es que la identidad numérica es de otro registro, que tiene otros criterios de satisfacción. Así, podemos satisfacer uno de los criterios y aún no haber dado ni un paso en el establecimiento del otro tipo de identidad. Puedo atribuir unidad en la cadena temporo-espacial de una persona (esto es, puedo adscribirle identidad numérica) y sin embargo la persona en cuestión no se plantea el problema de la «identidad cualitativa». Esto se ve claramente cuando ponemos en el centro del análisis la diferencia entre actividad y pasividad. Una cosa es «constatar mi biografía» y otra cosa es «actuar autónomamente» (y uno de estos actos puede ser, precisamente, *asumir mi biografía*). Claro que de esta manera trasladamos el problema: ¿en qué medida *lo que soy* (mi biografía) es resultado de *lo que hago* (mi autonomía)? Este problema no es analizado por Tugendhat, lo que constituye un verdadero agujero en su argumentación. Pues esta pregunta pide poner en relación lo que Tugendhat advierte como «no-relacionable» (esto es, lo descriptivo y lo práctico). Algo de esto le planteará Habermas un poco más adelante.

<sup>13</sup> No puedo dejar de mencionar que esta noción de vida como praxis fue agudamente advertida por Ortega y Gasset muchos años antes que se iniciara esta querrela. La vida como «quehacer» es el tema central, por ejemplo de *Historia como Sistema*.







la autodeterminación. Si bien estas propiedades son cognoscibles, lo son desde la perspectiva de la tercera persona. Los estados afectivos y volitivos que constituyen el carácter son del orden del dato, y en este sentido pueden ser objeto de constatación. Por ello, la cita anterior termina con la cláusula de tipo restrictiva según la cual nuestra identidad no es un hecho/dato, «al menos no totalmente». Sabemos que, en filosofía, cuando se incorporan este tipo de aclaraciones se abre la puerta a una pregunta que lastima: ¿cuándo deja de no ser un dato y cuándo comienza a serlo?, ¿cómo se produce la intersección entre «lo que es un dato» y lo que ya no lo es? Más allá de estas cuestiones legítimas, aunque algo puristas, lo que debemos reconocer es que una vez establecida la cláusula se torna difícil defender un argumento separatista como el que se intenta.

Tugendhat insiste una y otra vez en el importante papel práctico que tiene la exigencia délfica *gnothi seauton*. Este conocerse sólo puede ser relevante si tiene efectos en la praxis. Entonces, si bien el foco está puesto en la acción, la constatación de que tengo tales o tales cualidades del carácter es un momento ineluctable de la verdadera autodeterminación. Siguiendo a Hampshire, Tugendhat reconoce que «...el interés de hacerse a sí mismo transparente, existirá o no en la medida en que exista interés por la libertad...»<sup>14</sup>.

Si la identidad personal estriba en la respuesta a la pregunta práctica fundamental, sería un buen comienzo analizar la estructura misma de la pregunta, pues, como bien observa socráticamente Gadamer, en la pregunta misma se abre la región de su posible respuesta<sup>15</sup>.

¿Quién quiero ser? Lo primero que aparece es su direccionalidad esencialmente futura. Pero la futuridad a la que apunta la pregunta no debe ser entendida en términos de «pronóstico», por el contrario, el futuro al que se refiere la pregunta es el futuro de la acción, de la praxis, aquel que, *al menos en parte*, depende de nosotros. Todo un abismo existencial se puede abrir entre las preguntas ¿quién quiero ser? y ¿quién voy a ser? Quizá la cuestión central de la vida humana consista en hacer coincidir ambas respuestas. La pregunta práctica fundamental se sustenta en la estructura conceptual del heideggeriano «haber-de-ser» del que Tugendhat se reconoce tributario.

Ahora bien, Tugendhat presupone, quizá con razón, que «lo que he sido», no es algo que esté a mi alcance, no es algo que entre dentro del horizonte de mi libertad, y por lo tanto, no permite la entrada de conceptos tan fundamentales como deliberación y decisión, caros a la autocomprensión práctica del sujeto portador de identidad. Mi pasado es del orden del dato, y, por ello mismo, no es un candidato legítimo a la identidad cualitativa.

Por otro lado, la pregunta no sólo apunta al futuro, sino que lo hace de una manera específica. Es decir, lo que se pone en cuestión no es mi futuro inmediato,

---

<sup>14</sup> TUGENDHAT, *op. cit.* (1993), p. 115. Véase desde la página 113 para una mejor articulación de este pasaje.

<sup>15</sup> Cfr. GADAMER H-G. *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca. 1996, pp. 447-458.



ni mediato, ni lejano. No se trata de determinar que voy a hacer ahora, o qué haré después, ni más adelante. Si el futuro puede ser escalonado en grados de «futuridad» (es decir, un futuro que se me presenta en forma inminente, u otro que se me presenta en forma menos inminente, y otro que se me presenta medianamente lejano, y otro muy lejano), la pregunta no hace referencia a este escalonamiento, sino al futuro en su totalidad. A esto parece hacer alusión Tugendhat cuando afirma que la pregunta práctica fundamental parece involucrar «mi vida». La identidad personal, vía identidad cualitativa, debe poder incorporar la totalidad de mi vida<sup>16</sup>. Nuevamente se abre el problema que mencionamos *ut supra*: si la pregunta práctica fundamental pone en juego «la totalidad de la vida», en el sentido de mi haber-de-ser, entonces no puede quedar reducida a la cuestión «práctica», entendida como la respuesta a las preguntas qué quiero ser y cómo quiero ser. Es decir, la respuesta a la pregunta *quién* es irreductible a las respuestas que damos a las preguntas *qué y cómo*.

Además, la pregunta puede o no ser formulada, y de esto se deriva que la identidad puede o no ser lograda. Existe libertad para plantear la pregunta, y si es de hecho planteada, implica un «cuidado de sí» (Foucault), en donde el pronombre reflexivo hace referencia a la díada «praxis-totalidad de mi vida». Ahora bien, formulada la pregunta, el sujeto debe disponer de un libre espacio para la deliberación y decisión, pues la identidad no está en la pregunta sino en la respuesta. La pregunta aquí oficia de «condición de posibilidad». Así, sea cual fuere la respuesta, lo cierto es que debe depender en alguna medida del sujeto que la formula. Nuevamente se alza la «autonomía» (o la libertad) como cifra de la identidad cualitativa. En este sentido, la autonomía no es un predicado que podamos constatar empíricamente. No tiene que ver con «lo hecho», sino con *el modo en que se hace lo hecho*, esto es, si se hace por sí o se hace por otro.

Finalmente, la pregunta práctica fundamental se dirige a «lo bueno» o «lo mejor», implica una escala de excelencia y su correspondiente juicio de valor. Esto se verifica cuando se relaciona la identidad personal con el objetivo de una vida lograda. Hay que diferenciar «vida buena» de «vida» a secas<sup>17</sup>.

En resumen, la identidad numérica y la identidad cualitativa responden a dos problemas absolutamente distintos. La cuestión relevante de la identidad personal se encuentra dentro de la segunda acepción. Confundir los conceptos lleva a resultados aporéticos y estériles; y esto es, según Tugendhat, lo que le sucede a Habermas, pues, *en su desarrollo de la evolución de la identidad se mezclan aspectos numéricos y aspectos cualitativos*. En efecto, la identidad natural es netamente numérica, mientras que la

---

<sup>16</sup> El concepto de «pregunta práctica fundamental» ya aparece en un texto de 1976, tres años antes de la publicación de *Autoconciencia y Autodeterminación*: «...Voy a llamar pregunta práctica fundamental a la pregunta de qué es deseable en general [...] y qué debo hacer, entendida como pregunta que se refiere a toda mi vida...». TUGENDHAT, E. *Introducción a la filosofía analítica*. Gedisa. Barcelona. 2003, p. 127.

<sup>17</sup> Todas estas características se encuentran ampliamente desarrolladas en TUGENDHAT, E. (1993), pp. 154 y ss.



identidad de roles es cualitativa, dando como resultado la confusión de ambas formas de identidad en la identidad del yo.

Este último estadio, el más importante en la grilla habermasiana, mezcla lo numérico (individuación, conciencia de unicidad e insustituibilidad), con aspectos cualitativos (autodeterminación, autonomía, pregunta práctica fundamental). A su vez, en esta mezcla parece sobresalir la determinación numérica. La tesis de Tugendhat es que Habermas resuelve la confusión dando prioridad a la identidad numérica, lo cual agrava la situación, pues la identidad numérica no es lo importante, básicamente porque no es algo que dependa de nosotros y porque no exhibe las características distintivas de la región óntico-categorial «persona» como distinta de la región «cosa-objeto».

Aquí, Tugendhat parece apelar al argumento *more* Butler, pues no solamente se confunden diferentes usos del término identidad, sino que, al hacerlo, *no queda claro qué es lo que evoluciona de una etapa a la otra*. Si la respuesta es «la identidad» entonces nuevamente se alza la pregunta: ¿y qué es *esa* identidad que evoluciona así o así? Debemos poder hablar de la identidad con independencia de la evolución, si no, no tendría sentido hablar de una identidad que evoluciona, pues no sabríamos de qué estamos hablando, qué es lo que evoluciona.

En resumen: Habermas habla de una identidad que evoluciona, y en cada estadio se habla, a su vez, de identidad adquirida (numérica, de roles, del yo); ahora bien, si esto pretende ser una explicación de la identidad, entonces cae en circularidad manifiesta, dado que la identidad está presupuesta desde el primer estadio y hasta el último, lo que variaría son determinadas cualificaciones de la identidad, pero el objeto a explicar aparece en el *definiens* y en el *definiendum*.

Si en cambio pretende ser una descripción de cómo adviene un determinado tipo de identidad (en este caso la identidad madura o identidad del «yo»), entonces Habermas no explica nada, porque debería mostrar cuál es la determinación que une los dos aspectos (numérico y cualitativo), y «...quien cree que tiene sentido hablar de un concepto unitario de identidad que abarca la identidad predicativa (o cualitativa) y la identidad numérica, tendrá que explicarnos primero qué quiere decir con eso...»<sup>18</sup>.

Tugendhat entiende la cuestión de la «individuación» en términos de identidad numérica, y ésta no puede ser materia de discusión (al menos en este contexto) pues la identidad numérica está fijada y no es algo que esté a merced de mi voluntad. El punto crítico de confusión estriba en la asociación de la «individuación» con la cuestión de la «autonomía», y ésta, a su vez, entendida en un sentido cualitativo. Tugendhat le critica a Habermas el poner dos problemas donde en realidad hay uno sólo, pues, quien llegue al desarrollo de la autonomía en la conformación de la identidad personal, podrá ver que el ejercicio de aquélla produce necesariamente un mecanismo de individualización. La respuesta a la pregunta ¿quién quiero ser? puede ser mía, o puede ser impuesta por el «se»; ahora bien, si se da la primera alternativa, entonces seré un sujeto autónomo, y esto no

<sup>18</sup> TUGENDHAT, E., *op. cit.* (1993), p. 223.

quiere decir sino que «soy yo, único e irrepitable» el que elijo. «...Quien se plantea de manera autónoma la pregunta por la identidad cualitativa ¿qué tipo de hombre soy y qué tipo de hombre quiero ser?» va a llegar fácticamente a resultados que hacen que aparezca como único...»<sup>19</sup>.

### C) LA RESPUESTA Y LA CONTRA-OBJECCIÓN

Habermas acusó la rigurosidad de la crítica y ensayó una respuesta en su obra *Teoría de la Acción Comunicativa*, que salió al público en 1981 (dos años después de la publicación de *Autoconciencia y Autodeterminación*).

La respuesta toma el ritmo de una aclaración al tiempo que propone una objeción a los análisis de Tugendhat.

#### C.1) LOS SIGNIFICADOS DE LA IDENTIDAD Y SU RELACIÓN

Habermas acuerda con Tugendhat en la necesidad de realizar algunos distinguos en el concepto de identidad. En una referencia explícita a D. Henrich Habermas sostiene que «...hay que distinguir entre la cuestión de la identidad numérica de una persona individual, y la cuestión de la identidad de esa persona cuando lo que con ese término quiere decirse es que una persona puede manifestarse en sus acciones como autónomo e incanjeable...»<sup>20</sup>.

Si hay individuo, hay identidad (numérica). No tiene sentido decir que un objeto gana o pierde su identidad numérica. Pero, el concepto de identidad relevante para la filosofía tiene otra estructura. Según esta acepción la «identidad» es una propiedad compleja que algunas personas adquieren en determinado momento de su vida, y que los capacita para emanciparse de las presiones de los otros, para dar a su vida la forma y continuidad que el sujeto libremente decida. Esto es posible gracias al advenimiento de la «autonomía», cifra central de la identidad del yo. En la cita anterior, el concepto de persona tiene dos sentidos distintos: persona como un objeto entre los objetos temporo-espaciales, y persona en tanto ser capaz de lenguaje y acción. Los criterios para identificar una y otra, según Habermas, no son los mismos. Por eso se trata de dos problemáticas diferentes. Hasta aquí, pareciera estar repitiendo el argumento de Tugendhat.

Pero Habermas sigue preocupado por la cuestión de la «individuación» de la persona en el segundo sentido antes apuntado, lo cual lo lleva peligrosamente del lado de la identidad numérica. Para él, si bien la identidad personal debe entenderse en términos cualitativos, ella debe explicar cómo es que las personas llegan a entenderse como únicas, pues esta forma especial de autocomprensión tiene notables

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 227.

<sup>20</sup> HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa II*. Taurus. Madrid. 1999, p. 145.



consecuencias para la identidad cualitativa. A su vez, observa que esta explicación no debe apelar a los clásicos criterios de tiempo y espacio, pues de lo que se trata no es de diferenciar simples objetos, sino de distinguir personas autónomas. Además, si la autonomía fuera la única cifra de la identidad, entonces, nos veríamos en dificultades para «identificar» a sujetos que comparten esta característica. Finalmente, si bien el término identidad se aplica tanto a lo numérico como a lo cualitativo, lo cierto es que no aparecen como simples «homónimas» sino que parecieran tener un aire de familia articulable conceptualmente. La clásica distinción aristotélica se puede aplicar a los objetos en general, pero cuando nos referimos a la persona, la identidad numérica y la cualitativa deben tener un denominador común, algo que las relacione de manera conceptual y no meramente accidental. Así, Habermas planta su posición con respecto al argumento general de Tugendhat, aceptando los distinguos y reclamando la relación. Para ello propone una nueva distinción terminológica: «...Podemos entonces distinguir tres asuntos: la identidad numérica de una persona individual; la identificación genérica de una persona como persona capaz de lenguaje y acción y la identificación cualitativa de una determinada persona con una historia individual, con un carácter particular, etc.»<sup>21</sup>.

Habermas retoma el argumento de Geach, según el cual «*X* es idéntico a *Y*» es una expresión incompleta, o al menos es una expresión que padece vaguedad debido a la falta de un término general que permita una correcta comprensión de la expresión. En realidad, el término general casi siempre está presupuesto. Si yo digo que «Juan es idéntico a Pedro» seguramente interprete que se trata de la misma «*persona*»: Juan es *la misma persona* que Pedro. En este sentido el modo de constatar la verdad o falsedad de enunciados de este tipo está lógicamente conectado con la aplicación del término general. Por lo tanto, el concepto de identidad es relativo al término general que completa el enunciado<sup>22</sup>. Una vez establecido esto, debemos aceptar que, en determinados casos, el término general connota una determinada región óntico-categorial, y por lo tanto, debe haber procedimientos individuatorios al interior de cada región.

La tesis central de Habermas, al menos en este texto, es que entre aquellos tres tipos de *autoidentificación* existe una *relación de derivación semántica*, por lo cual, lejos de confundirse, se implican, y, en este punto, se separa de Tugendhat.

«...Trataré de probar la tesis siguiente: la autoidentificación predicativa que efectúa una persona es en cierto respecto condición para que esa persona pueda ser identificada genérica y numéricamente por las demás...»<sup>23</sup>.

Por identificación predicativa entiende la identidad cualitativa (tal como se ve en la cita anterior). La apuesta es grande, pues implica que para poder identificar numérica y genéricamente a una persona (desde la perspectiva de la segunda y tercera

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>22</sup> Para un desarrollo profundo del argumento de Geach (especialmente su crítica a Frege), cfr: PERRY J. *Identity, Personal Identity and the Self*. Hackett. Indianapolis. 2002. Capítulo 1. «The same *F*». Esta expresión es de difícil traducción, ya que no siempre se corresponde con la oración castellana «*x* es idéntico a *y*».

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 147.

persona gramatical) existe una condición semántica de posibilidad: *la autoidentificación de la persona en términos de identidad cualitativa*. ¿Quiere decir Habermas que los términos singulares (descripciones definidas, términos indexicales, etc.) no tienen aplicación alguna frente a una persona que no llega a esta autoidentificación?, ¿qué sucede con aquellos individuos que no han llegado a este estadio?, ¿no se los puede identificar? Esta claro que esto no es lo que propone. La cuestión central se observa en toda su dimensión si ponemos el acento en el término general «persona» dentro de la estructura de la identidad. Pues, si logro identificar a un individuo por medio de términos singulares, y este individuo no tiene la autoidentificación predicativa requerida, entonces se tratará de un simple *individuo*, pero no de una *persona*, pues el requisito para que se pueda identificar algo como persona es, precisamente, esta autoidentificación cualitativa. Una de las claves para evitar paradojas absurdas puede consistir en distinguir un individuo como perteneciente al conjunto «*homo sapiens*», de un individuo como perteneciente al conjunto «*personas*». Si alguien pretende contraargumentar que el individuo que pertenece a una clase es el mismo que pertenece a la otra, lo único que nos queda es preguntar (con Geach), ¿el mismo qué?; la respuesta «el mismo individuo» es demasiado difusa en el contexto de nuestra discusión. Además, si alguien se sorprende de que podamos identificar a un individuo desde dos «regiones» diferentes, podemos indicarle que eso es lo que hace cuando identifica a una cosa como «roja» o como «cuadrada».

El argumento es el siguiente: desde un punto de vista, el término «yo», dado como respuesta a la pregunta ¿quién? no cumple las condiciones de felicidad de la identificación buscada. Habermas pone el ejemplo de un llamado telefónico. Si pregunto «¿quién habla?», y del otro lado me responden «yo», la respuesta es, para mí, insuficiente, aunque mi interlocutor sabe muy bien quién es él. Ahora bien, mi interlocutor podría darme sus coordenadas espaciales («soy el que está dos pisos abajo tuyo, en el departamento «C»»). Ahora conozco la posición del otro, pero no sé con quién estoy hablando. Podría ir hasta dónde está y «verlo», y aún así preguntar ¿quién es usted? El desconocido es ahora un individuo perceptible (probablemente perteneciente a la especie *homo sapiens*), pero esto no agrega nada a lo comunicado por él con su primero «yo» dado como respuesta, pues él no me había querido decir que se trataba de una persona observable, lo cual, más allá de comprobarlo al verlo, no agrega nada a la identificación requerida. Esto se puede apreciar mejor cuando advertimos la improcedencia de los enunciados observacionales dados como respuesta a la pregunta ¿quién? en ciertos contextos de interlocución. ¿Hubiera sido una respuesta satisfactoria la descripción yo soy el que tiene un lunar en el párpado izquierdo? ¿Esta descripción cerraría satisfactoriamente nuestra pregunta: quién habla?

Por ello, Habermas concluye esta primera parte del argumento, de la siguiente manera: «...la persona identificable a que el hablante se refería al decir 'yo' no estaba pensada como una entidad que fuera identificable solamente mediante *observaciones...*»<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Ibid p. 149.

El segundo paso del argumento consiste en sacar la siguiente conclusión del primero: hay que distinguir entre «condiciones de identidad» y «criterios de identidad». Las primeras permiten distinguir determinados *tipos de objetos*, mientras que los segundos permiten *individuar*, de diferentes maneras, *en el ámbito de un mismo tipo de objetos*. Las personas no pueden ser identificadas *sólo* mediante coordenadas témporo-espaciales, pues esto no las distingue como «personas». «...Las condiciones adicionales dependen de cómo puede ser identificada genéricamente una persona, es decir, de cómo puede ser identificada como persona...»<sup>25</sup>.

Aquí aparece el usufructo de la cláusula Geach. La persona, a diferencia de los objetos a los cuales se refiere, puede (tiene la capacidad de) hacer referencia a sí mismo mediante el término «yo». Ahora bien, con este «yo» el hablante está dándose a conocer como persona, es decir, está diciendo que cumple con las condiciones de identidad de una persona. «...Al responder 'yo', ese extraño está dando a conocer que para él existen un mundo subjetivo al que tiene acceso privilegiado y un mundo social al que pertenece. Está dando a conocer que puede participar adecuadamente en interacciones sociales y que puede actuar adecuadamente de forma comunicativa. Está dando a conocer que ha adquirido una identidad como persona...»<sup>26</sup>.

Habermas remarca uno de los usos del término «yo». Sin embargo, pareciera que este uso está sobredimensionado por cuanto, según reza el argumento, el individuo que dicen «yo» en determinadas circunstancias está dando a conocer muchas cosas (que existe para él un mundo subjetivo y un mundo intersubjetivo, así como también que tiene la capacidad de ingresar en un comercio comunicativo reglado socialmente). Una buena forma de aclarar el argumento consiste en señalar algunos usos típicos de «yo» para resaltar la peculiaridad del empleo que quiere destacar Habermas. Por ejemplo, Wittgenstein ha demostrado que existen ciertos usos del término «yo» que no son referenciales, en particular los enunciados expresivos como «me duele la muela», enunciados que suplantán a las expresiones naturales (como, por ejemplo, un grito). Hay un uso del término «yo» que puede ser permutado por «mi cuerpo». Harry Frankfurt pone el ejemplo de una persona que empuja a otra en un colectivo atestado de gente, si dicho empujón fue causado por una frenada brusca, entonces es natural que diga «fui yo el que te empujé», aunque el término «yo» en esta expresión puede ser sustituido *salva veritate* por «mi cuerpo».

La diferencia entre personas y cosas, según la postura de Habermas, es que las personas no cumplen por naturaleza las condiciones de identidad, y mucho menos los criterios. Pues, para poder ser identificadas *como personas*, y como «*esta persona individual*», tienen que haber *adquirido* primero su identidad como personas. Entonces, una vez que las personas adquieren su identidad (a través de interacciones

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 150.

mediadas lingüísticamente), adquieren las condiciones y criterios básicos que las distinguen *como* personas, frente a los demás y frente a sí mismos.

Ahora se autocomprenden como personas que han aprendido a participar en interacciones comunicativas (condiciones de identidad), al tiempo que se entienden a sí mismas como «esta persona» (criterio de identidad) que ha tenido esta determinada historia.

Esto supone que el sujeto puede responder por sí mismo «qué clase» de persona es, y no sólo cuál, de entre todas, es. Entonces: una persona sólo logra cumplir las condiciones y criterios de identidad si está previamente en condiciones de atribuirse los predicados correspondientes. Q.E.D.

El argumento es pretencioso y está bien fundamentado. Sin embargo, podemos hacerle algunas observaciones. La más importante es que mantiene el núcleo de la objeción planteada por Tugendhat. Observamos que ahora Habermas «mezcla» un *sentido formal* de identidad y un *sentido material*. El primero alude a una «estructura» que supuestamente adquiere el individuo-persona en su edad adulta. Esta estructura, cuya génesis está en su progresiva socialización, lo capacita para dar coherencia y unidad a su propia biografía, eligiendo «él» qué tipo de persona quiere ser, qué vida le parece más plena. En pocas palabras, se trata de la *autonomía en tanto capacidad* para elegir por sí. Ahora bien, los datos biográficos así aunados representan el contenido material de la identidad. Entonces, ¿la identidad personal propiamente dicha estriba en la «capacidad» para atribuirse los predicados respectivos (predicados esencialmente biográficos), o en el «encadenamiento de los predicados mismos»? La respuesta de Habermas parece estar en la primera alternativa: «...La identidad del yo del adulto se acredita en la capacidad de construir nuevas identidades a partir de las identidades quebradas o superadas y de integrarlas de tal modo con las viejas, que el tejido de las propias interacciones se organice en la unidad de una biografía incanjeable y que, por ser *capaz de responder de ella*, pueda serle atribuida como suya...»<sup>27</sup>.

En otras palabras, pareciera que la identidad se «acredita» en la capacidad de integrar identidades, y, entonces, nuevamente el círculo: no tiene sentido suponer que las identidades que esta capacidad «integra» son numéricas, ya que la identidad numérica es una; pero, si las identidades que integra son cualitativas, entonces tenemos dos sentidos muy diferentes de identidad cualitativa: por un lado nos referimos a una «capacidad» y por el otro a aquellas variables que la capacidad permite integrar (datos biográficos relevantes); ¿no habría una diferencia importante entre estas identidades y la capacidad de integrarlas?, y ¿qué sucede con la unidad de la identidad cualitativa cuando se habla de varias «identidades»?

En el pasaje que acabamos de citar hay una desorbitación del término «identidad». Si aceptamos que la identidad cualitativa es la «capacidad de construir nuevas identidades con identidades rotas e identidades viejas» entonces debemos aceptar que estas «nuevas/rotas/viejas identidades» implican un nuevo tipo de iden-

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 142.





tividad que no es numérica, ni genérica, ni mucho menos cualitativa. ¿Qué tipo de identidad/es es/son?

Pero más allá de esto el planteamiento de Habermas contempla algunas aristas que están ausentes en Tugendhat. En efecto, dentro de la cuestión de la identidad personal existe un verdadero problema de «mantenimiento» y «coherencia» de la propia historia de vida. A esto se refiere Habermas cuando habla de unidad de una biografía por la cual tenemos que (debemos) responder. Así entra en escena el componente temporal (histórico) de la identidad que, si se analiza correctamente, es un factor ineludible del fenómeno a describir<sup>28</sup>. En este sentido, Thomas McCarthy señala la bidimensionalidad del concepto de identidad de Habermas. El desarrollo de la identidad del yo implica una «dimensión vertical» en la que se pone en juego la historicidad de la persona, y una «dimensión horizontal» en la que la autonomía supone la plena asunción de las expectativas comportamentales generadas por la inserción social<sup>29</sup>. Así se teje una relación consigo mismo (dimensión vertical) y con los otros (dimensión horizontal). Si eliminamos del cuadro, la cuestión de la temporalidad de sujeto portador de identidad, eliminamos la dimensión vertical y nos quedamos con una identidad renga.

Junto al elemento temporal, Habermas reconoce la gran importancia que tiene la «corporalidad» en la adquisición de la identidad. El cuerpo, entendido como cuerpo-propio, es vital para el autocercioramiento ético, pues marca la frontera entre lo crecido (lo heredado) y lo hecho (lo actuado). «...Una persona sólo puede atribuirse a sí misma sus acciones si se identifica con su cuerpo (Körper) como su propio cuerpo vivido (Leib)...»<sup>30</sup>. Todas las distinciones que el sujeto autónomo puede realizar, debido a la progresiva socialización, sólo tienen anclaje efectivo en la asunción del cuerpo como *cuerpo vivido*<sup>31</sup>.

Si partimos del presupuesto argumentativo según el cual una propuesta explica sólidamente no sólo cuando logra dar cuenta de los componentes esenciales

---

<sup>28</sup> Incluso la cuestión de la «vida buena» no puede escindirse del anclaje biográfico, tal como, entre otros lugares, muestra Habermas en: HABERMAS, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós. Barcelona. 1998, pp. 72-75.

<sup>29</sup> «...The reflexive relation of the individual who identifies himself with himself depends on the intersubjective relations into which he enters with whom he is identified. Throughout he is supposed to sustain his identity in the vertical dimension of life history-namely in the passage through different, often contrary stages of life-as well as in the horizontal dimension-taht is, in the simultaneous reaction to different, often competing structures of expectation...». MCCARTHY Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Massachusetts Institute of Technology. Massachusetts. 1987, p. 341.

<sup>30</sup> HABERMAS J., *Entre Naturalismo y Religión*. Paidós. Barcelona. 2006, p. 209.

<sup>31</sup> En el contexto de la discusión sobre la eugenesia, Habermas retoma la estrecha relación que existe entre el poder-ser-sí-mismo y la corporalidad: «...La encarnación de la persona en el cuerpo (*Leib*) posibilita no sólo la distinción entre activo y pasivo, entre efectuar y suceder, entre hacer y encontrar, obliga además a diferenciar entre acciones que nos atribuimos o atribuimos a los demás. Pero la existencia corporal (*leiblich*) sólo posibilita estas distinciones perspectivistas bajo la condición de que la persona se identifique con su cuerpo (*Leib*)...». HABERMAS J., *El futuro de la naturaleza humana*. Paidós. Barcelona. 2002, p. 81.

que entran en la cuestión, sino que también puede explicar el porqué de los fallos de la hipótesis rival, entonces la hipótesis de Habermas es más sólida porque puede presentarse como una «superación» de la de Tugendhat. Dándole entrada al elemento histórico-temporal, y al anclaje corporal, Habermas invierte la fuerza de la objeción y la torna fructífera: en el problema de la *identidad personal* entra un elemento *individuatorio* (aquel que Tugendhat llamaba numérico).

En un texto posterior de Habermas aparece la idea de una «*individucción cualitativa*», lo cual, a Tugendhat, le sonaría a oxímoron. «...Así, por ejemplo, un hombre puede ser identificado numéricamente por los segmentos témporo-espaciales que ocupa su cuerpo. En cambio hablamos de individuación cualitativa cuando caracterizamos al mismo hombre por una determinada combinación genética, por una constelación de roles sociales, por un patrón biográfico...»<sup>32</sup>.

Una de las claves para comprender está «inflexión» de la individuación dentro de la identidad cualitativa (individuación que va más allá de lo meramente numérico) consiste, según Habermas, en distinguir la «individuación» de la «diferenciación». Mientras que esta última es del orden descriptivo, la primera es del orden «realizativo».

Así se establece una nueva diferenciación. Habermas propone reservar el concepto de «individualidad» sólo para el contexto de los «usos realizativos del yo», mientras que, para los usos meramente descriptivos, aplica el término «singularidad»<sup>33</sup>.

Pero, ¿en qué consiste ese uso realizativo de la identidad-individucción? En la capacidad de apropiarse reconstructivamente de la biografía y en la capacidad de proyectarse hacia el futuro a través del tejido de una «historia» que se quisiera vivir. De este trabajo surge la individualidad cualitativa: «...Esta autocomprensión, por difusa que sea, funda la identidad del yo. En ella se articula la autoconciencia, no como relación consigo mismo de un sujeto cognoscente, sino como auto cercioramiento ético de una persona capaz de responder de sus actos. En el horizonte de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido, el individuo se proyecta a sí-mismo como alguien que garantiza la continuidad más o menos claramente establecida de una biografía más o menos asumida. A la luz de una individualidad que ha adquirido el sujeto quiere también ser identificado en el futuro como aquel en el que se ha convertido...»<sup>34</sup>.

Utilizando los recursos de la pragmática ilocucionaria, Habermas muestra que con el cambio del modo ilocutivo (yo constatativo – yo performativo) cambiamos también el ámbito óntico-categorial, y en cada uno de estos ámbitos la individuación se efectúa de maneras diferentes, por lo que tendríamos dos problemas de individuación distintos. Para ilustrar este cambio, acude al género literario de las cartas, las confesiones, las autobiografías, y las novelas en las que se refleja la formación del héroe. Es fácil advertir que en este tipo de «presentaciones» no se trata de efectuar constataciones desde la perspectiva del observador,

---

<sup>32</sup> HABERMAS J., *Pensamiento Pos-metafísico*. Taurus. Madrid. 1990, p. 193.

<sup>33</sup> Cfr. HABERMAS J., *op. cit.* (1990), p. 207.

<sup>34</sup> *Ibidem*.



ni tampoco de autoobservaciones desinteresadas. Por el contrario, se trata de «autopresentaciones interesadas» en las que el «yo» pretende, frente al «tú», el reconocimiento de su incanjeable identidad expresada en un modo de vida conscientemente asumido. Sería una ilusión, una tarea de cumplimiento imposible, suponer que el autor trata de describirse atribuyéndose todos los predicados que pudieran convenirle con verdad.

«...Las *Confesiones* de Rousseau han de entenderse más bien como un comprensivo procedimiento de entendimiento ético consigo mismo que en actitud de autojustificación se presenta a un público para que éste tome postura ante él. Pertenecen a un género distinto que la exposición que un historiador pudiera hacer de la vida de Rousseau. Se mide no por la verdad de los enunciados históricos sino por la autenticidad de la presentación que el autor hace de sí. Se exponen, cosa que Rousseau sabe muy bien, al reproche de la *mauvaise foi* y del autoengaño, no al de no-verdad...»<sup>35</sup>.

Si la identidad personal estriba en la respuesta a la pregunta práctica fundamental, y, esta pregunta, por su misma estructura semántica, alude a la «totalidad de una vida», entonces, la identidad personal debe incorporar la cuestión de la unidad y coherencia de la «historia de una vida». Pero no se trata de cualquier reconstrucción, sino de aquella que emplea el modo realizativo, aquella presentación que el individuo hace de sí mismo y frente a la cual está dispuesto a asumir la responsabilidad. Esta variante histórico-temporal, con su correlativa cuestión de la «totalidad de la vida», pone al planteamiento de Habermas en los lindes de la identidad narrativa enarbolada por autores como Paul Ricoeur.

#### D) EL CIERRE: RESPUESTA Y CONCLUSIÓN

El eje de la crítica de Tugendhat marca la confusión dañosa en la que se cae cuando no se distinguen dos nociones de identidad. Sin embargo, Habermas ha distinguido estas dos nociones, pero a diferencia de aquél, cree que hay un problema de individuación dentro de la identidad cualitativa.

El mismo Tugendhat pareciera mostrar la relación dentro del campo abierto por la pregunta práctica fundamental. Así lo deja entrever cuando afirma que el niño aprende a identificarse numéricamente cuando aprende a utilizar los términos singulares (en particular el deíctico «yo») en relación consigo mismo y con los otros. Esta autorreferencia lingüística, continúa el argumento, «...es la condición de lo que todavía falta. ¿Y qué es lo que todavía falta? Yo considero que es el comportamiento volitivo-emocional consigo mismo...»<sup>36</sup>. Este comportamiento, siguiendo a Heidegger, es el comportarse con mi «haber-de-ser», y porque se trata de este ser, «la identidad numérica

<sup>35</sup> HABERMAS J., *op. cit.* (1990), p. 206.

<sup>36</sup> TUGENDHAT E., *op. cit.* (1993), p. 226.

constituida lingüísticamente está ahí presupuesta»<sup>37</sup>. Es interesante destacar que, según esta cita, Tugendhat marca una relación (relación de condicionalidad y presuposición) entre la identificación individuatoria (aquella que se plasma, por ejemplo, por medio de determinados usos del deíctico «yo») y la identificación cualitativa (perteneciente al comportamiento práctico consigo mismo).

Había dicho que el concepto habermasiano de identidad es más completo que el de Tugendhat, pues hacía lugar a la esencial historicidad y corporalidad del sujeto. Es de honestidad intelectual advertir que el primero en notar esta deficiencia, al menos en lo que se refiere a la temporalidad, fue el mismo Tugendhat de 1979. Allí, dice: «...la problemática de la identidad no debe ser entendida en el sentido de identidad numérica. Esto vale finalmente también para un aspecto del comportarse consigo mismo que Habermas acentúa con razón y que yo toqué sólo brevemente, pero que en lo esencial he descuidado, y es el de la continuidad de la propia historia de vida...»<sup>38</sup>.

Ahora bien, este problema de «unidad de la vida» no debe llevarnos al pseudo-problema de la «diferenciación». Pues, si tomamos como eje de aquella unidad la cuestión de «cómo me diferencio», esto implicaría la preocupación por «mantener-la-distancia», cosa que Tugendhat, siguiendo a Heidegger, encuentra como «inauténtico». Sin embargo, abandonada esta tendencia, sigue existiendo un problema de «coherencia» en la realización de la respuesta a la pregunta práctica fundamental. En esto Tugendhat le da la razón a Habermas: si la pregunta apunta a la totalidad de una vida, entonces, la respuesta debe arrojar alguna «coherencia». Y, si la coherencia implica el «mantenimiento de lo resuelto *en el tiempo*», entonces, la continuidad ingresa en el horizonte de la identidad, vía respuesta a la pregunta fundamental. Pero, la continuidad es también una cuestión cualitativa y no numérica.

El eje del problema son los «cambios» que pueden surgir en la respuesta misma, pues es dable pensar que lo que tenga como verdadera respuesta en un determinado momento de mi vida pueda variar (conforme a determinados elementos) «en el tiempo». Entonces, la cuestión de la unidad corre peligro. Si nos ceñimos a un enfoque sincrónico de la identidad personal, tendremos dificultades para poder explicar los cambios radicales en el seno de la identidad cualitativa.

Sin embargo, el cambio es un problema sólo cuando aparece al lado de la «justificación». Así, las modificaciones que pueda sufrir mi respuesta pueden estar o no justificadas. Si se da lo segundo, entonces, no hay verdadera unidad, pero si encuentro las justificaciones por las cuales pasé de una respuesta a la otra entonces el cambio adquiere sentido para mi identidad.

«...Ahora la pregunta es hasta qué punto están o no justificados los cambios (y los cambios son *per definitionem* cualitativos) en el modo como me entiendo. Sólo si puedo dar justificaciones (y no sólo causas) de por qué he cambiado de esta o aquella manera, puedo presentarme en esos cambios como una persona autónoma

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 227.



y responsable. Del mismo modo sólo me comporto de manera autónoma respecto a la vida que en cada caso tengo delante, cuando actúo deliberando, esto es, a partir de una elección justificada...»<sup>39</sup>.

Sin embargo, en uno de sus últimos libros, Tugendhat reconoce, elípticamente, que poner el acento en la cuestión de la justificación implica no advertir la complejidad que suscita la cuestión de la «totalidad de una vida», y si el objeto intencional al que se refiere la pregunta práctica fundamental es, precisamente, aquella totalidad, entonces la justificación, aunque condición necesaria, es insuficiente. Pues cuando uno tiene delante de sí «la vida», ésta suele presentársele como una multiplicidad de fines en sí mismos y de fines últimos. Nadie se representa monolíticamente la respuesta, porque «la vida» no puede conjugarse en esos términos. Es decir, la vida es irreductible a una sola finalidad o meta. Quien a esto objete que la felicidad es «lo que une todas las metas y fines», Tugendhat le contra-objeterá que la felicidad es un concepto formal que debe ser llenado con los diferentes fines y metas que constituyen la totalidad de una vida.

Pero, «...cuando el punto de vista del fin llega a ser determinante para un ser, aparece una pluralidad de fines en sí mismos y de fines últimos, de modo que la conciencia dirigida a fines se desmembraría de no existir un mecanismo que unifique los múltiples asuntos conforme a su importancia para dicho ser...»<sup>40</sup>.

Entonces, la cuestión de los cambios, implica un problema de «unidad en la diversidad» más allá de la cuestión de la justificación. Tanto en sus análisis de *Autoconciencia y Autodeterminación* como en *Egocentricidad y Mística*, Tugendhat resuelve el problema de la «totalidad de una vida» a través de la cuestión de «la muerte». Heredero explícito de Heidegger, aunque con modificaciones argumentativas relevantes, Tugendhat busca el punto de unificación de los fines (sean fines en sí o fines últimos) en la conciencia de la finitud, y a ésta la entiende en términos de la anticipación de la «propia muerte». La idea es que la anticipación de la muerte es la que nos pone frente a la vida en su totalidad. Por ello, su postura sigue siendo sincrónica, pues el tiempo no ingresa en el horizonte del problema sino en forma subsidiaria, como un elemento más dentro de la anticipación del final de la vida. Esta anticipación es condición para abrir la pregunta práctica fundamental, para elegir por uno mismo, es decir, para no perderse en el «se». Sin embargo, aunque aceptemos que la muerte propia es *conditio sine qua non* para abrir la pregunta, ella no nos dice nada sobre la forma de dar respuesta, ni sobre la forma de «reunir en una unidad significativa» la totalidad de una vida. Es un error creer que lo que nos impele a «ser auténticos» muestra *el modo* de dar respuesta al problema de la cohesión y sentido de la vida.

El debate ha arrojado algunos resultados. Habermas y Tugendhat acuerdan en señalar que la identidad personal se ubica dentro del horizonte de la praxis y, en este sentido, no debe ser tomada como una cuestión teórico-constatativa. Otro

---

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> TUGENDHAT, E., *Egocentricidad y Mística*. Gedisa. Barcelona. 2004, p. 102.

punto de unión está dado por la adhesión de estos pensadores a alguna variante de teoría simbólico-evolutiva de la identidad del yo.

Sin embargo, como espero haber demostrado, existen puntos de separación que merecen ser destacados. Quizá el desacuerdo axial esté en la diferencia que sendos autores hacen del papel de la individuación en el contexto de la identidad personal. Si para Tugendhat la identidad numérica no ingresa en esta problemática, para Habermas existe un verdadero problema de individuación propio de la identidad cualitativa. Esta disonancia se traslada a otras variables de la identidad propia de la persona. El mayor ruido de esta se observa en el papel de la «pasividad» en el corazón de la actividad (praxis). Mientras que en Habermas, los elementos indisponibles de toda praxis ingresan claramente en la argumentación a través del papel de la historicidad y la corporalidad, en Tugendhat la incorporación de la temporalidad es difusa, y de la corporalidad nula, lo que haría inclinar el laudo hacia el lado habermasiano.

De todas maneras, el problema mismo de la identidad personal no puede agotarse en el examen de esta disputa. Lo que he intentado hacer al administrar la polémica ha sido clarificar herramientas conceptuales que sirvan heurísticamente para seguir pensando una cuestión tan candente.

Recibido: julio 2011

Aceptado: septiembre 2011

