

6

Los sentimientos y su significado: Una búsqueda por la esencia de la noción de persona en Charles Taylor*

CARLOS RUBÉN GÉLVEZ-HIGUERA**

Entre los elementos que aclaran el concepto de persona humana, afirma Charles Taylor, se encuentra el que aquella, a diferencia de animales y máquinas, posee una conciencia, entendida no como ejercicio de representación (o autorrepresentación) en sentido moderno, donde el objeto representado es independiente del hecho de su representación, sino como una suerte de articulación entre la persona y el mundo, donde las cosas de este tienen una importancia para la persona de manera “fuerte” u “original”, es decir, no “derivativa”, según los términos de Taylor. Las emociones y los sentimientos son evidencia de tal diferencia, ya que no podemos representarnos emociones como el miedo o la vergüenza sin acudir a la descripción del momento en el que tal emoción se sintió y, por supuesto, sin acudir a un juicio que es ciertamente un parámetro vinculante entre la emoción pura, irracional, y el modelo de conducta al que la emoción se refiere. Tener un sentimiento o una emoción, en suma, significa para la persona “estar en contexto”. Ser persona humana es abrirse a las cosas susceptibles de significado, ser sensible a los parámetros, tener emociones humanas, *ser un actor moral*.

En sus *Philosophical papers*, Taylor (1985) da cuenta de dos cuestiones básicas que pueden guiar la noción de persona humana. La primera considera el comportamiento humano como parámetro a partir del cual podemos advertir diferencias

* Capítulo resultado de investigación del grupo Philosophia Personae en la línea Antropología Filosófica.

** Magíster en Historia y filósofo por la Universidad Nacional de Colombia; coordinador de Investigaciones, Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia; beca de investigación del Ministerio de Cultura, 2012; Premio Nacional de Cuento “Ciudad de Bogotá”, 2003.



cualitativas entre hombres, animales y máquinas de inteligencia artificial (IA), y la segunda se refiere al trasfondo contextual que implica la acción moral.

Respecto de los aspectos más básicos del comportamiento, los seres humanos *actúan*, así como lo hacen los animales y las máquinas. De este modo, la persona humana podría ubicarse en la categoría de los actores. Ahora bien, esos *actos* tienen la particularidad en animales y personas, a diferencia de las máquinas de IA, de nacer de un interés que Taylor (1985) llama “original” frente al factor “derivativo” de las últimas. Los seres humanos y los animales pueden realizar actos que partan de su propio interés y cuyos objetivos estén planteados por ellos mismos. Las máquinas, por más que su diseño implique una suerte de “conciencia” en el sentido de producir una decisión basada en un cálculo de variables, de todas maneras se ajustarán a un programa no “originado” por ellas mismas.

Tenemos entonces que frente al comportamiento, animales y humanos se emparentan, no así las máquinas. Ahora bien, lo que diferenciaría a los primeros sería precisamente eso que los filósofos han dado en llamar la *razón instrumental*, esto es, la capacidad de planear y proyectar objetivos y metas en el actuar, y no solo de prever eficazmente sus resultados sino de lograrlos. En esto Taylor (1985) ve una seria dificultad al momento de comparar las acciones humanas y animales, por cuanto sería necesario comprender el *modus vivendi* y una suerte de sensibilidad del animal para afirmar que en la planeación del acto más básico, la supervivencia, los seres humanos somos más efectivos. Este es precisamente el punto de partida argumental del autor para probar su idea de que en la diferencia entre la persona y los animales se involucran elementos mucho más “sensibles”, si se quiere, y más específicos de la vida humana.

Si el animal realiza actos cuyo objetivo es mantenerse en vida (esto es especulación, sin duda, pero ni Taylor ni muchos filósofos clásicos consideraron que analizamos el comportamiento animal con una proyección completamente antropocéntrica, como no puede ser de otra manera), es porque esos actos tienen “ese-significado-básico”. Definitivamente, aparte de buscar alimentarse y reproducirse, el hecho del que el perro salte y mueva la cola cuando siente llegar

su amo no podemos considerarlo un acto de autómeta como creía Descartes; pero tampoco podemos con total convicción afirmar que esas acciones expresan “emoción” o “afecto” como lo hacemos nosotros. De nuevo, esto sería un giro completamente antropocéntrico. Pero es claro que los actos en animales y personas, como cree Taylor (1985), manifiestan un “interés original”.

De esta reflexión surge un punto interesante: efectivamente el *mundo de la vida* de cada especie animal se aprecia como particularmente suyo y como plataforma tanto de asignación de sentido como de *sensibilidad* frente a este. Taylor (1985) afirma que a los actores les importan las cosas en un sentido original, pero también responden “a la importancia original de las cosas” (p. 100). Esto será un giro muy interesante en la postura de este autor, y sin duda sustentará buena parte de consideración sobre el sentido moral de la vida de la persona humana. Por ahora, bástenos dejarlo subrayado, permítasenos guiar la reflexión hacia uno de los problemas que Taylor trabajó con más vehemencia.

Si las cosas tienen una cierta importancia original para los actores y los propósitos son también originales de factores como la *vida*, los actores son, en términos de Taylor, “respondent”, es decir, pueden dar respuesta de las decisiones que toman, pueden ser interpelados respecto de sus acciones. Evidentemente, si bien en los animales es posible advertir propósitos originales, la barrera del lenguaje nos impide interpelarlos sobre sus actos. Nos decidimos por el castigo o el premio cuando alguna acción suya se sale de los parámetros en los cuales los hemos “entrenado”; pero la razón por la que el perro rompió la media o rasgó el paño de los muebles con las pata, tendrá tantas aristas como imaginación tengamos. El lenguaje es un punto de divergencia entre la actitud responsable de los actores en cuanto seres humanos o en cuanto animales.

Si las cosas nos importan de una manera original es porque tenemos conciencia de la relación entre estas cosas y nuestro *mundo de la vida*. Esta es una de las tesis más defendidas por Taylor (1985): la persona humana tiene una visión articulada con el mundo. Incluso dice que “las cosas ya nos importan antes de esta formulación.



Así el propósito original no puede ser confundido con la conciencia” (p. 100). La afirmación según la cual *las cosas nos importen antes de su formulación* no es muy clara en Taylor, pero sin duda tiene relación con el hecho del componente irracional de los sentimientos humanos. Las cosas se formulan por medio del lenguaje, pero en el caso de los sentimientos, su formulación no se corresponde íntegramente con la calidad y amplitud del sentimiento; decir “tengo vergüenza” no ejemplifica el sentimiento, solamente cataloga una “situación” en la cual se puso la persona que expresó la frase. Es muy usual que al expresar un sentimiento, este cambie o no se corresponda con lo que sentimos al momento de relatar lo sucedido.

Si las cosas nos importan, quiere decir que somos *sujetos de significado*. Taylor (1985) cree que todos los actores lo son; sin embargo, sostiene algunas objeciones:

Hay cuestiones significativas para los seres humanos que son particularmente humanas, y que no tienen equivalente en los animales. Son los que mencioné antes, cuestiones de orgullo, vergüenza, bien moral, maldad, dignidad, sentido del valor, las diversas formas humanas del amor, etcétera. (p. 102)

Aparece aquí el término *conciencia* en el pensamiento de Taylor (1985). Conciencia es “lo que realizamos cuando formulamos la importancia de las cosas para nosotros” (p. 100). Una noción del término supremamente ambigua. Desde su punto de vista, el concepto de conciencia, tal y como se entendía en la filosofía moderna: el acto de *representar*, carece de sentido. El autor opone al pensamiento moderno uno de los argumentos más típicos para poner en entredicho la representación como sinónimo de conciencia: una cosa solo puede ser representación de algo si este algo es diferente de su representación. Este argumento es el que da pie para sostener que las ideas en la mente, materia prima del conocimiento en el pensamiento moderno, tienen que ser ciertamente diferentes del mundo que las excita, ya que aquellas son una representación del último.

El mundo tal y como es permanece oculto al conocimiento humano, ya que la garantía de la certeza de la representación es la mente misma; ella es el juez y el parámetro representacional, como sucede en la filosofía kantiana. Ahora, el escepticismo es imposible, ciertamente, porque sin el estímulo del mundo la re-

presentación no se efectúa y el hombre no conoce. Así, tiene que haber un mundo que sea medianamente parecido a nuestras representaciones; pero más allá de la representación, el conocimiento se hace insostenible.

La noción de conciencia como representación, a la manera de Taylor, no se compadece con el pensamiento moderno. El hombre no tiene conciencia porque tenga representaciones, sino porque es capaz de percibir que percibe. La conciencia es el primer paso del proceso epistemológico, y no el último. Desde Descartes se concibe que el ser que percibe es necesariamente un Yo; incluso Berkeley y su famoso idealismo postulaba que ser es ser percibido, es decir, ser significa que “alguien” está percibiendo “algo”. Sobre ese “algo” se puede dudar, pero sobre el “alguien” jamás. Si nadie está percibiendo un bosque en lo más profundo de Canadá, no deja de existir, porque, pensó Berkeley, lo sigue percibiendo el ser absoluto: Dios. Cuando las cosas dejan de existir, hasta Dios las deja de percibir.

Ahora bien, el argumento antes referido es usado por Taylor (1985) para hacer notar que la distancia mundo-representación es insostenible al considerar los sentimientos humanos. No hay en el mundo una cosa tal como la vergüenza o como el miedo de la cual se puedan hacer representaciones:

Hay un juicio integral en cada una de esas emociones. [...] Podemos decir que la comprensión o la interpretación que sobre tales emociones aceptamos son parte constitutiva de la emoción. La comprensión ayuda a dar forma a la emoción. Y es esta la razón por la que no podemos considerarla como un objeto totalmente independiente, por lo que la teoría tradicional de la conciencia como representación ya no aplica. (p. 101)

Este argumento ha sido impugnado por la filosofía de la mente. Vázquez (2007) afirma en su libro *Mente y mundo. Aproximación neurológica*:

Las representaciones son re-presentaciones. No puede haber representación de lo que jamás se nos ha presentado y de lo que, como postula el realista metafísico, tampoco es un ente ideal forjado por nuestra mente. [...] El mundo, tal como éste es identificado en el proceso de percepción, no es una representación. En el preciso momento en el que está teniendo lugar la percepción de un ítem, no cabe hablar de representación porque sólo una cosa está presente para nuestra conciencia: el ítem exterior en su calidad de



ítem identificado a través del proceso de percepción. Este ítem identificado perceptivamente es el referente de nuestra representación y no la ficción de un mundo como que más exterior y no identificable. (p. 28)

A esta ficción se le denomina *dualismo externalista* y tiene que ver con ese enorme elemento que fue pasado por alto por la soberbia de toda una generación de filósofos que se detuvieron a hablar de conocimiento humano sin considerar el proceso del aprendizaje humano. Si nos detenemos a pensar, la epistemología moderna arranca por un hombre que *reconoce las ideas* y sabe perfectamente diferenciarlas de las percepciones de las cuales esas ideas son representación. Este hombre tiene que ser necesariamente adulto y además domina ya el lenguaje, porque las ideas, si no son imágenes, tienen que venir formuladas con palabras. El conocimiento, entonces, está reservado para hombres adultos, letrados, racionales, etc., entre otras muchas cualidades elitistas.

Taylor (1985), en vez de atacar a la epistemología moderna, la segunda al considerar que hay un juicio “integral” en las emociones humanas. Algo parecido creían los fisiólogos franceses del siglo XIX al considerar que en el acto moral humano la voluntad era la suma del recuerdo de una sensación placentera que excitaba el movimiento, más los juicios sobre el éxito de su consecución. La sensación placentera, como en el utilitarismo, era “integralmente” juzgada como buena. El utilitarismo quiso hacernos creer que el juicio es *a posteriori*, cuando claramente es un prejuicio naturalista (Gélvez, 2011).

Podemos retomar el tema de la “importancia original de las cosas”. La ambigüedad en la exposición de Taylor no puede lograr punto mayor frente al hecho de considerar que las cosas tienen una importancia original para nosotros, pero a su vez estas tienen una importancia original antes de su formulación por nuestra parte. La originalidad recae en ambos factores: en la persona y en la cosa. Pero si es en la cosa, la originalidad antecede al reconocimiento de originalidad por parte del ser humano. Luego, esa importancia no tendría por qué variar de persona a persona; en teoría, debería ser reconocida por todos tal importancia original.

El mismo Taylor (1985) concluye que no es así, pues “los fines que componen la vida humana son *sui generis*” (p. 102). Si es en el hombre, la importancia original

que le atribuimos a las cosas formaría parte de esa visión de mundo *típicamente humana*, elemento que sin duda es posible compartir con Taylor, pero esto no significa que haya *una manera de vivir típicamente humana*. Según este autor, “incluso los fines de sobrevivencia y reproducción se nos presentan con una nueva luz. Mantener y transmitir una forma de vida humana, esto es, una cultura dada, es también una cuestión particularmente humana” (p. 102).

Es una tautología, pero la *forma* de mantener y transmitir la vida, o la cultura, no es directamente proporcional con el *contenido* de esa *forma*, si hablamos de algo más allá que el simple acto sexual, la concepción y el parto. ¿Cuál es la forma de vivir típicamente humana: en sociedad o en tribu, en familia o en soledad, con capital o sin él, casado o soltero, moral o inmoral, con sentido sin sentido, letrado o analfabeto, en occidente o en oriente? Las posibilidades son infinitas, lo cual descarta de plano el “típicamente”.

Taylor (1985) ofrece otra alternativa: ser un actor moral, que se puede entender de este modo:

[Es un] ser sensible a ciertos parámetros. Pero “sensible” debe tomarse aquí en un sentido fuerte: no solamente el que la conducta siga ciertos parámetros, sino incluso que se conozca o reconozca en cierto sentido el parámetro. [...] [La moralidad] requiere el reconocimiento de que se tienen altas exigencias e incluso el reconocimiento de que hay una cierta distinción entre los tipos de metas (p. 102).

Y frente a la acción moral refiere:

Requiere algún tipo de reflexión consciente de los parámetros en los que se vive o en los que falla la vida. Y algo análogo es cierto acerca de las otras cuestiones humanas que he mencionado. Algún tipo de conciencia les es esencial. Creo que podemos decir que ser un animal lingüístico es esencial para concebir tales cuestiones; porque que no nos es posible hacer una distinción como la mencionada entre, por ejemplo, las cosas que queremos hacer, y las cosas que es valioso que sean hechas, a menos que seamos capaces de señalar de alguna manera la distinción: formulándola por medio del lenguaje, o por lo menos por medio de alguna expresión solemne por medio de la cual se reconocerían las altas exigencias. (p. 102)



Y concluye Taylor (1985):

Cuando preguntamos por lo que distingue a la persona de otros actores, la conciencia es una parte incuestionable de la respuesta. Pero no conciencia entendida como representación (p. 102). [...] La persona es un actor que tiene un sentido de sí, de su propia vida, puede evaluarla y tomar decisiones acerca de ella. Esta es la base del respeto que les debemos a las personas. Incluso a aquellas personas a las cuales un accidente o alguna desgracia les han privado de la habilidad de ejercer tales capacidades, se las sigue considerando como pertenecientes a la especie definida por estas potencialidades. Lo importante de todo esto para nuestro pensamiento moral se refleja en el hecho de que tales capacidades forman parte de lo que debemos respetar y alentar en los seres humanos. El hacer de alguien menos capacitado para entenderse, evaluarse y tomar decisiones respecto de sí mismo es negar totalmente el mandato por el que debemos respetarlo como persona. (p. 103)

Sin duda, hay que compartir con Taylor la posición de respeto que ha ganado la persona humana con esa noción. Las formulaciones soberbias o elitistas de *hombre* durante la modernidad caen al fin ante el reconocimiento de que sin importar deficiencia, carencias, discapacidades, incluso la desaparición material, la persona nunca pierde su dignidad. No hay hombres de segunda clase, no hay una raza mejor dotada que otra para la civilización, como creyeron muchos naturalistas. Todos somos personas humanas si vivimos la vida humanamente (sea lo que eso signifique). Pero en lo que respecta a la moralidad, encontramos varios prejuicios por parte de Taylor. Es cierto que un actor moral se reconoce porque no solamente sigue unos parámetros dados, sino porque “siente” que hacerlo da sentido a su vida. El sentido de la vida se relaciona con el sentimiento moral, y este con la estética. Pero no hay posibilidad alguna, en la vida variopinta de las personas humanas, de considerar que los fines de alguien son más “exigentes” y “altos” que los de otro. ¿Es dedicarse al sacerdocio un fin de vida más alto que el de casarse y tener una familia? ¿Cómo pueden categorizarse las metas de la vida humana? Solo una convención social, un “marco de referencia” como lo llama Taylor, puede ofrecernos ese contenido. Pero los marcos no son eternos.

A Taylor (1985) le parece sencillo concluir que lo esencial de la persona humana consiste en “la apertura a las cosas susceptibles de significado” (p. 105). Pero es

que eso ha sido así siempre. Esa no es una conclusión, sino el punto de partida. El arte rupestre ya nos muestra al hombre dando significado a lo que lo rodea, a su propia vida. Todo el arte de la humanidad nos muestra a los hombres abiertos a considerar el significado de las cosas, o a cambiarlo, a transgredirlo, lo cual es otro significado. Recordemos que lo *grotesco* también es una categoría estética.

En un esquema general, ser persona humana es igual a actuar, sentir, hablar, vivir, dar sentido o comprender el sentido de las cosas de manera humana y un gran etcétera; pero, ¿y eso qué significa? La tautología no puede ser más abrumadora y a la vez más esperanzadora: ser una persona humana es ser una persona humana, por lo menos en la forma. Exigir y exigirse moralmente es loable, pero fallar en la vida moral es quizá más humano que lo anterior. La preocupación frente a una caracterización demasiado rígida de lo que significa ser persona humana, por lo menos aquella en la que se exalten, como hace de cierta manera Taylor, aspectos tan positivos, es que termine dejándose en la triste penumbra de la poesía o la literatura ese lado muy humano que *significan* el fracaso, la pesadumbre, la mezquindad y el dolor que dan, y quizá con mayor profundidad, sentido a la vida humana.

Referencias

- Gélvez, R. (2011). *José Eusebio Caro y la mecánica social. El liberalismo de un conservador* (tesis de maestría). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Taylor, C. (1985). *Philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vázquez, J. (2007). *Mente y mundo. Aproximación neurológica*. Bogotá: Akal.