

1

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

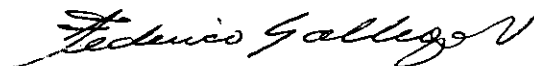
ESTUDIANTE : NIXON CRISTANCHO VARGAS  
TÍTULO : LA IDENTIDAD Y EL BIEN

CALIFICACIÓN

**APROBADO**



Nayib Abdala Ripoll  
Jurado



Federico Gallego Vásquez  
Jurado

Fecha: Lunes 13 de diciembre de 1999

TP  
171.2  
C 448  
g. 2

LA IDENTIDAD Y EL BIEN

NIXON CRISTANCHO VARGAS

Trabajo de grado para optar al título de  
Especialista en Etica y Filosofía Política

PROGRAMA DE FILOSOFIA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
CARTAGENA  
1999

## LA IDENTIDAD Y EL BIEN

Uno de los temas fundamentales en el campo de la filosofía moral y política de la modernidad – el racionalismo y el naturalismo en lo moral y el liberalismo en la política – es la identidad. ¿Qué es mi identidad? o ¿Quién soy yo? constituye precisamente uno de los cuestionamientos centrales sobre el cual gira nuestra vida, la manera como queremos vivirla y la clase de persona que queremos ser. Esto explica la escogencia de este tema para este escrito cuyo objetivo primordial consiste en mostrar que no es posible entender la identidad sin la moralidad. Esta es la premisa fundamental del comunitarismo de Taylor, Tugendhat y Macintyre que va a ser enfrentada con el planteamiento de Rawls y Habermas para ver si estos la resisten.

A fin de lograr nuestro propósito iniciemos señalando las raíces mas importantes de la identidad, que son el subjetivismo o individualismo moderno y el objetivismo o colectivismo social. Veamos primero en que consiste la identidad humana individual desde la perspectiva subjetivista de la modernidad. La identidad puede definirse desde aquí como el



carácter del sujeto de permanecer él mismo en medio de los cambios o de la persona de ser la misma que supera las transformaciones temporales. El "yo soy yo" es la expresión común que se usa para referirse a ésta forma de identidad y denota una experiencia de autoconocimiento. El yo se experimenta como una identidad valiosa a partir del pensamiento que le informa de la cosa que el es como realidad para sí mismo. El mismo cuestionarse de quien se es, es ya una parte del proceso de formación de la identidad.

La persona asume entonces por completo a sí misma su identidad como igualmente esencial; cada quien es "el redactor de su propia biografía"<sup>1</sup> y cada quien es responsable por sí mismo de promover su propia forma de vida, de fomentar su identidad personal individualizada y de buscar su autorealización.

Esta identidad personal tiene su asiento en el "individualismo de la autorrealización" que supone el subjetivismo moral en nuestra cultura<sup>2</sup>.

Refleja, según Taylor, un yo solitario situado en las profundidades e

BIBLIOTECA		UNIVERSIDAD	
BIBLIOTECA		IDENTIFICACION	
EXEMPLAR	10.000	X	U. de
NO. DE G.	78029		
FECHA	05	05	2012

interioridades de sí mismo que no considera aquello que lo trasciende, sino que únicamente escucha su propia voz.

Las base moral de este individualismo de la autorrealización como una forma de identidad individualizada reside en una degradada autenticidad. Esta se reconoce, según Taylor, en la medida en que “Existe cierta forma de ser humano que constituye *mi* propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma, y no a imitación de la de ningún otro... Con ello concedo importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para mi”<sup>3</sup>.

Esta noción de autenticidad que nos trae Taylor, sobre la que se apoya el individualismo de la autorealización y que sostiene la identidad individualizada, implica en la modernidad autodeterminación o rebelión contra las convenciones, egocentrismo o narcisismo, nihilismo o negación de los horizontes de significado (trasfondo contra el cual las cosas adquieren importancia para nosotros).



Al trazar una yo individual sostenido por una envilecida autenticidad resulta, según Taylor, una “identidad trivializada”, de manera que se destruyen las condiciones en las que puede realizarse y se eliminan las relaciones con el *otro*.

A la altura de este punto bien podríamos preguntarnos cómo se puede entender el paso de un yo individual a un yo social? . Me inclino a pensar que por la expansión o ensanchamiento de los horizontes de significado que según Taylor presupone el agente que busca significación a la vida y fortalecimiento a su propia identidad. Así se erigen las condiciones en las que puede realizarse y se levantan las relaciones externas y exigencias sociales y morales con los otros.

El ideal moral de la autenticidad sobre el que se funda ahora la identidad individual “no es enemiga de las exigencias que emanan de mas allá del yo; presupone esas exigencias”<sup>4</sup>.

Esta ultima frase extraída de la *ética de la autenticidad* de Taylor parece insinuar la misma pretensión de Tugendhat, que el yo individual es

realmente un yo social o que, al menos, el primero presume en todo momento el segundo. Aunque Tugendhat no se base en la autenticidad, si se apoya en valores y sentimientos morales igualmente importantes de la persona individual, como son la dignidad, la vergüenza, la compasión y la simpatía, el sentimiento de culpabilidad y de aprobación y reprobación. Este conglomerado de valores supone la exigencia de comportarse de maneras específicas; exigencia que se hace al interior de una comunidad un grupo social o de la sociedad misma. Así, por ejemplo,

Uno puede darse cuenta que la persona que se indigna no solo demanda de sí misma, y de cualquier *otro*, comportarse de esta manera, sino que ella positivamente se identifica con estas normas y asume que todos los demás (y también la persona que suscita la indignación) lo hacen... Es esta complicada estructura, a saber, que todo el mundo *desea* ser así y al mismo tiempo *demanda* de sí mismo y de todos los demás ser así, la que constituye el sistema moral de una sociedad<sup>5</sup>.

En este pasaje se puede observar que la identidad a la que alude Tugendhat se basa en un yo que se comprende a sí mismo en sociedad y se describe por referencia a quienes lo rodean y por el espacio moral que ocupa en relación con los otros.

Llegamos así a observar que la identidad es en general moralmente intersubjetiva y se gesta en el seno de una comunidad moral por los lazos con los demás.

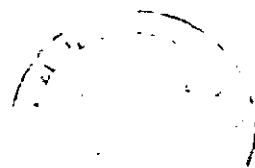
Estas precedentes afirmaciones son muy fuertes y resultan por tanto de especial importancia que requieren un poco mas de profundización. Preguntemos entonces para proseguir ¿qué es mi identidad? ; en otros términos, ¿quién soy?. Esta pregunta debe responderse, según Taylor, con lo que es importante para nosotros, por que nuestra identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporciona el horizonte o marco de referencia al interior del cual guiamos nuestras acciones, le damos sentido a nuestra vida y la *orientación* adecuadamente; así llegamos a comprender lo que es el bien y denota valor, lo que merece *respeto*, lo que puede considerarse con *dignidad* y el significado de una *vida plena* <sup>6</sup>.

No muy lejos de esta apreciación se encuentra la posición de Tugendhat<sup>7</sup>. A la pregunta “¿quién soy?” él agrega “¿quién quiero ser?”, de manera que este interrogante, que apunta hacia el futuro, se convierte en un



importante problema para nuestras vidas; está en estrecha relación con la vida que con *libertad* queremos vivir y la clase de persona que queremos ser con determinadas practicas de comportamiento intersubjetivo en el seno de un grupo social o colectivo.

Aunque Tugendhat no habla de horizonte de significación, no cabe duda que sin ese horizonte o marco referencial, que no es simple predilección personal, carecemos de significación estable que nos permita percibir las cosas vitales como alternativas malas y triviales; banales o secundarias. No somos capaces de percibir, en particular, ninguna noción del bien o máximo bien ("hiperbien" en palabras de Taylor) que conforme nuestra identidad y por consiguiente la *orientación* hacia ese bien primordial. Sin este marco referencial u horizonte de significado en el que se puede divisar aquél sumo bien, nuestra identidad queda desecha, pues saber quien eres, es precisamente estar orientado en el espacio o entorno moral (cultural o social o de otra índole) en el que se plantean cuestiones acerca del bien o del mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y secundario. El



pasaje que a continuación presentamos ilustra con mayor claridad estas relevantes aseveraciones.

Hay quienes viven de acuerdo con un contraste de orden superior entre sus bienes y reconocen el valor de la autoexpresión, de la justicia, de la vida familiar o del culto a Dios... Para quienes están firmemente comprometidos con un bien, lo que esto significa es que ese bien, por encima de cualquier otro, es el que les proporciona las pautas por las que juzgar el rumbo de sus vidas... La orientación hacia el es lo que mejor define nuestra identidad<sup>8</sup>.

Notoriamente existen semejanzas entre la posición de Taylor y la de Tungstenhat que han quedado de manifiesto ahora y desde el principio: no se puede concebir cabalmente el yo si se desvincula del espacio moral o del contexto social o cultural que le es propio; en otros términos, no se puede llegar a entender la identidad sin moralidad. A esta misma conclusión parece llegar Alasdair Macintyre en su libro *Tras la virtud*. Según él, es preciso buscar un sentido a nuestra vida tanto en lo espiritual como en lo material y llevarla hasta su plenitud. Esa búsqueda por parte del yo acaba en la consecución de un bien o de lo que es bueno, y se logra con la ayuda de los demás al interior de un grupo social o de las comunidades de las que derivamos nuestra identidad. Pues “ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confieren en parte a mi vida su propia particularidad moral”<sup>9</sup>.

Llegados a este punto se puede formular desde la perspectiva comunitarista de Taylor, Tugendhat y Macintyre que hemos intentado poner de relieve de principio a fin, una crítica importante a los planteamientos de Rawls y Habermas <sup>10</sup>. Esta crítica puede describirse como sigue: Ambos filósofos conciben el yo como un átomo solitario o abstracto independiente de, y anterior a, su moralidad o desvinculado de su entorno moral o de otra índole, de modo que prestan poca atención a la virtud y el bien, y a lo que es valioso e importante para nuestras vidas.

Empecemos por describir muy brevemente el planteamiento de Rawls y después el de Habermas para ver si resultan estos afectados por esta sorprendente crítica. Rawls propone una teoría liberal de la justicia cuya pretensión general es realizar una concepción de justicia alternativa a la concepción de justicia utilitarista. A fin de cumplir con su propósito Rawls intentara generalizar y elevar a un grado mas alto de *abstracción* la teoría tradicional del contrato social. El resultado es la concepción de justicia como equidad, que está conformada en términos generales por una concepción de persona y de sociedad, y por la concepción de la posición original. En esta parte nos limitaremos, por razones de espacio,

a hacer una presentación muy superficial de estos aspectos. Empecemos por indicar que las personas se consideran en la sociedad donde conducen sus vidas libres e iguales. Son libres en la medida en que pueden generar y plantear por sí mismas exigencias e inquietudes validas sobre el diseño y organización de sus instituciones; también porque poseen la capacidad moral para adoptar una concepción del bien, y porque son capaces de asumir las responsabilidades de sus fines. Son iguales en el sentido en que se consideran a sí mismas igualmente dignas de ser representadas en cualquier procedimiento dirigido a establecer los principios de justicia que deberán regular las instituciones básicas de su sociedad. También son iguales en la medida en que tienen en el grado mínimo requerido, para ser miembros, cooperadores de la sociedad, la capacidad para adquirir un sentido de la justicia (esto es, la capacidad para entender, aplicar y actuar a partir de una concepción de la justicia) y adoptar una concepción del bien ( esto es, la capacidad para conformar, examinar y perseguir racionalmente una concepción del bien):

Estar breves consideraciones relativas a la libertad e igualdad de las personas como ciudadanos resultan importantes en el momento de elegir los principios de la justicia los cuales ordenarían y establecerían una sociedad justa. Estos principios serían elegidos en una posición original por personas concebidas de una manera determinada y cubiertas por un velo de ignorancia. Así, el yo o lo yoes, representantes de los intereses de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, no conocen el contenido específico de la concepción del bien de sus representados y los vínculos que estos pueden tener con alguna doctrina moral, religiosa o filosófica en particular que les indique lo que es valioso para la vida humana. Los yoes en este lugar son entonces desprendidos de sus "cualidades distintivas", por utilizar una expresión común de Taylor, y de otros rasgos, para que la elección de los principios de justicia sea eficaz. Poseen ellos una determinada moralidad pero de modo *formal* en la medida en que tienen un sentido de la justicia y una capacidad para el bien que solo se convertirá en realidad en la sociedad.

La posición original se destaca por atribuir a las partes estas cualidades distintivas. Aunque también sobresale por intentar modelar la manera en



que se conciben las personas en la sociedad en donde conducen sus vidas como libres e iguales. La libertad de las persona como fuente auto-originadora de exigencias validas queda representada por el hecho de que no se precisa que los yoes o las partes justifiquen los reclamos e inquietudes que presentan los ciudadanos. Los intereses que las partes intentan promover no emanan de la sociedad ni de ningún deber u obligación anterior. La libertad de las personas como independientes de sus fines últimos o de su concepción del bien esta representada por el desconocimiento de las partes sobre el contenido especifico de los fines últimos de esa concepción. Las partes en la posición original darán preeminencia a las condiciones requeridas para el logro de los fines particulares de sus representados y promoción de su concepción del bien, cualquiera que esta resulta ser. La igualdad aparecerá representada de una manera mas sencilla y concisa. Simplemente se dice que las partes están ubicadas por igual o simétricamente unas respecto de otras y tienen los mismos derechos en el procedimiento a seguir para llegar a un acuerdo.

A las anteriores estipulaciones podemos suponer que se enfoca la crítica comunitarista. Qué podemos decir entonces a favor de la perspectiva rawlsiana?. Me inclino a creer que la posición original no incorpora ninguna noción de identidad personal, sencillamente porque los involucrados en esa situación no son personas reales de carne y hueso, sino meros agentes artificiales de construcción integrantes de un artificio cuya finalidad no es describir los componentes morales de la identidad de las personas, sino reflejar la concepción que de sí mismos tienen las personas como libres e iguales en la sociedad donde conducen sus vidas. Es precisamente en esta sociedad en donde se gesta la identidad de las personas. En ella las personas se definen por convicciones morales, vínculos y lealtades que profesan desde hace mucho y por el bien que persiguen “sin estos vínculos y estos compromisos estaremos *desorientados* y no sabemos que hacer”<sup>11</sup> ni quienes somos.

Estas apreciaciones muestran que la crítica comunitarista hacia los postulados de Rawls en esta parte es desafortunada; revelan que tan pronto como se distingue entre el punto de vista de los agentes de la posición original y el de la sociedad en cuanto tal emerge una noción de

identidad fundada sobre una moralidad concreta o de un yo sostenido sobre bases morales sólidas. Se corrobora con ello la sugerencia implícita de Tugendhat de que “sin moralidad no hay identidad”. Asimismo se vislumbran cercanías entre Rawls y la perspectiva comunitarista. La anterior cita tomada del *liberalismo político* de Rawls contiene, por ejemplo, la expresión “desorientación” en oposición a “orientación” en la que se alude a una identidad no pública de las personas semejante a la que mantienen los comunitaristas – en especial, Taylor – cuando se expresan en estos términos. En este sentido no existe inconmensurabilidad alguna, al menos en este punto, entre la perspectiva rawlsiana y la comunitarista.

Pasemos ahora a la perspectiva habermasiana. Empecemos por describir muy someramente algunos rasgos distintivos de ética del discurso de Habermas reflejados en su libro *Conciencia moral y acción comunicativa*. En términos generales la ética del discurso se caracteriza porque se ocupa de normas que supone fundamentables (deontologismo) y por considerar una pretensión de validez, la rectitud o corrección normativa, de acuerdo con la cual las normas pueden ser fundamentadas



(cognitivismo) También se distingue porque, a diferencia de las éticas materiales, la ética del discurso no establece normas con contenido sino un procedimiento, el discurso práctico, para evaluar normas que ya tienen un contenido (formalismo); y además, por la pretensión de validez general que implica el “principio moral” que ella articula (universalismo).

Visiblemente estos rasgos de la ética del discurso se reflejan con mayor precisión en su fundamentación. En general, la ética del discurso esboza un principio procedimental, que Habermas denomina principio “D”, que estipula las condiciones conforme a las cuales los sujetos capaces de lenguaje y acción pueden determinar la corrección o justicia de una norma. Este procedimiento de la argumentación implica, sin embargo, la validez general de un principio moral, el principio U, que estipula las condiciones que debe cumplir una norma para merecer el reconocimiento general. El medio en que esto puede examinarse hipotéticamente es el discurso práctico. La ética del discurso descubre ciertos presupuestos en forma de reglas del discurso práctico como constitutivas de una situación

ideal de habla. Básicamente se expresan en que todo sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar libremente en una argumentación seria y hacer cualquier afirmación y crítica sin coacción, así como también puede dar a conocer sus posiciones, deseos y necesidades. Dicho esto en otros términos, todos los que participan en serio en una argumentación sobre la rectitud, justicia de una norma tienen que haber presupuesto ya siempre contrafacticamente que tienen los mismos derechos, que poseen los mismos intereses para resolver ese problema y que cada uno se encuentra en la misma condición de igualdad que los demás. De estas condiciones ideales de participación se desprende que una norma es válida si expresa los intereses de cada uno y los intereses comunes a todos (principio U).

Todo aquel entonces que participa seriamente en una discusión hace uso de ciertos presupuestos universales y necesarios, que tienen un contenido normativo del cual se deriva un principio moral; el principio U. El programa de fundamentación de la ética del discurso está destinada precisamente a probar la validez universal de este principio moral y en



consecuencia a evidenciar la posibilidad para los integrantes en la argumentación de hallar una solución racional a sus conflictos interpersonales.

Enfoquemos la crítica comunitarista a este planteamiento habermasiano. Qué se puede decir luego a favor de éste?. El discurso práctico, por sus propiedades pragmáticas, puede considerarse como un exigente modo de formación argumentativa de una voluntad común, que puede dar satisfacción a los intereses de cada uno sin que se destruya el vínculo social que aglutina objetivamente a cada uno con los demás. Pues como participante en la argumentación cada uno se ve referido a sí mismo y se representa así mismo y permanece inserto en una comunidad. En el discurso no se destruye el vínculo social de pertenencia comunitaria, que podría definir según nuestra opinión nuestra identidad, incluso cuando el convenio que de todos se exige apunte por encima de los límites de esa comunidad. El acuerdo alcanzado discursivamente depende, según Habermas, de si existe la libertad para los participantes en la discusión de asumir una postura frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica

y de asumir solidariamente el lugar del otro a fin de que la solución merezca el asentimiento general.

El proceso de formación de la voluntad colectiva pone al descubierto una conexión interna entre la autonomía de las personas y de su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas, y clarifica, en mi opinión, la gestación de la identidad en nuestra relación con los demás. La dignidad y otros valores morales que forman parte de la identidad de las personas vienen sostenida por una red de relaciones interpersonales y de relaciones de reconocimiento recíproco. Los sujetos capaces de lenguaje y acción, de acuerdo a Habermas, gestan su identidad como personas porque al crecer como miembros de una particular comunidad de lenguaje se introducen en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. En los procesos comunicativos de formación se articula y mantiene la identidad personal. En esta medida la identidad es dialogica como lo llega también a sostener Taylor.

Como conclusión, la perspectiva rawlsiana y habermasiana es capaz de resistir la crítica comunitarista de manera satisfactoria. No podemos

sostener que sean del todo incompatibles entre sí, pero de manera aceptable se puede sugerir que en algunos aspectos relacionados con la identidad y el bien pueden llegar a armonizar conjuntamente.

## NOTAS

1. Habermas, Jürgen. Identidad nacionales y postnacionales. Madrid, Tecnos. 1994. P.103.
2. En esta parte que la identidad personal es sostenida por el individualismo de la autorealización cuya base moral de este último reside en la autenticidad.
3. Taylor, Charles. Ética de autenticidad. Barcelona, Paidós. 1994. P.65
4. *Ibid.*, p.76
5. Tugendhat, Ernst. El papel de la identidad en la constitución de la moralidad. En ideas y valores. Bogotá. Dic. 1990. P.8
6. Taylor, Charles. Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna. Barcelona, Paidós. 1996. PP.43 y ss.
7. Tugendhat, Ernst. Identidad personal, nacional y universal. En ideas y valores. Bogotá. 1992. PP.7 – 18.
8. Taylor, Charles. Fuentes del yo. Op. Cit. P.78,79
9. MacIntyre, Alasdair. Tras la virtud. Barcelona, crítica. 1984. P.271
10. En esta parte no me interesa resaltar las discrepancias que mantiene Tugendhat con MacIntyre por la primacía que este último concede a la tradición en la formación del yo y de la identidad, ni tampoco la acusación a Taylor de hegelianismo, es decir de privilegiar lo “dado”, sino más bien poner de relieve que ellos comparten la premisa de que sin moralidad no hay identidad
11. Rawls, John. Liberalismo político. México, F.C.E. 1995. PP.52,53.