

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD MORAL INTERSUBJETIVA

TANIA DUARTE DIAZ PEREZ

Trabajo de grado para optar al título de Filósofo

BRIGITTE FLOREZ GUTIERREZ

Asesor

PROGRAMA DE FILOSOFIA
FACULTAD CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
2018

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD MORAL INTERSUBJETIVA

TANIA DUARTE DIAZ PEREZ

PROGRAMA DE FILOSOFIA
FACULTAD CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
2018

A Dios,

A mis padres, Hermenegilda y Enrique.

A mis hermanos, y muy especialmente a mi tía Marlene.

Y en memoria y recuerdo de mi tía Geny Del Carmen

Con mucho cariño y amor

IV

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer primero que todo a Dios por haberme permitido llegar hasta este punto y haberme dado salud para lograr mis objetivos, además de su infinita bondad y amor. También a mis padres y, muy especialmente, mi tía Marlene por haberme apoyado en todo momento, por sus consejos, sus valores, por la motivación constante que me ha permitido ser una persona de bien, pero más que nada, por su cariño. Pero no puedo dejar de lado a mis hermanos, por los ejemplos de perseverancia y constancia que los caracterizan y que me han infundado siempre, y por el valor mostrado para salir adelante.

Asimismo, deseo dar mis agradecimientos a la Universidad de Cartagena por permitirme llegar al lugar académico donde ahora me encuentro. La verdad es la de que sin el cumulo de excelentes conocimientos que transmiten sus destacados profesores no hubiese sido posible lograr una formación académica consistente. Por ello, quiero agradecer a los profesores del programa de filosofía de la facultad de ciencias humanas, en particular, a la profesora Brigitte Flórez, pues sus enseñanzas demuestran en este trabajo que no fueron en vano, pues su aguijo y basta formación intelectual fueron decisivos en el asesoramiento de este trabajo hasta su satisfactoria culminación.

CONTENIDO

INTRODUCCION.....	8
...	
1. LOS POSTULADOS DEL COMUNITARISMO.....	10
1.1. Aspectos básicos de la propuesta de Charles Taylor.....	12
1.1.1. La posición de Taylor en cuanto al tema de la identidad.....	13
1.1.2. La identidad y sus raíces.....	14
1.1.3. La autenticidad.....	15
1.1.4. Horizontes de significado.....	17
1.1.5. Identidad, bien y comunidad.....	18
1.2. Lineamientos generales del pensamiento de Alasdair MacIntyre.....	20
1.2.1. La posición de Macintyre con respecto a la identidad.....	21
1.2.1.1. La tradición.....	22
1.2.1.2. La identidad personal como narrativa.....	23
2. LOS POSTULADOS DEL UNIVERSALISMO.....	26
2.1. Bosquejo del pensamiento de Jürgen Habermas.....	27
2.1.1. La posición de Habermas en relación con la identidad.....	31
2.1.1.1. El lugar de la identidad en el discurso.....	32
2.1.1.2. La intersubjetividad como pilar de la identidad.....	33

2.2.	Aspectos generales de la teoría moral de Ernst Tugendhat.....	35
2.2.1.	La posición de Tugendhat en torno al tema de la identidad.....	37
2.2.1.1.	Una aclaración del concepto de identidad.....	38
2.2.1.2.	El verdadero enfoque de la identidad.....	39
3.	LOS POSTULADOS DEL LIBERALISMO.....	40
3.1.	Esbozo del pensamiento de John Rawls.....	40
3.1.1.	La posición de Rawls en lo concerniente a la identidad.....	44
3.1.1.1.	La identidad pública e identidad personal.....	45
4.	EL COMUNITARISMO, UNIVERSALISMO Y LIBERALISMO. UN ANALISIS EN TORNO A LA IDENTIDAD MORAL INTERSUBJETIVA.....	49
4.1.	El comunitarismo de Taylor y MacIntyre. La moralidad como fundamento de la identidad.....	49
4.2.	La consolidación de una identidad moral intersubjetiva en la perspectiva comunitarista y universalista.....	52
4.3.	La identidad moral intersubjetiva. Un puente entre el comunitarismo y el liberalismo.....	57
	CONCLUSION.....	61
	REFERENCIAS.....	69

INTRODUCCION

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. El tema de este trabajo está enfocado precisamente en la discusión de este tema. Se trata de conocer la posición de algunos pensadores comunitaristas, universalistas y liberales en torno a la cuestión de la identidad. Para ello, vamos a hacer una exposición de la propuesta de cada de ellos a fin de encontrar un lugar común que posibilite un acercamiento armonioso entre sus postulados; este podría ser la pretensión de que sin moralidad intersubjetiva no hay identidad. En esta medida este trabajo está dividido en cuatro capítulos. En el primero destacamos los postulados del comunitarismo y resaltamos los aspectos básicos de la propuesta de Taylor y de MacIntyre. Más allá de las posibles diferencias internas que puedan encontrarse en ambos planteamientos, en general resultan ser complementarios. Las nociones de autenticidad, horizontes de significados, bien y comunidad juegan un papel importante en Taylor. En MacIntyre sobresalen, en cambio, los conceptos de tradición, practica, virtud y, similarmente, los de bien y comunidad. Este primer capítulo contempla un análisis de estas nociones. El segundo capítulo versa sobre los postulados del universalismo. Aquí hacemos una presentación general del pensamiento de Habermas y Tugendhat. Aunque ambas posturas mantienen pretensiones universalistas,

existen notables diferencias entre ellas pero no es nuestro propósito analizarlas en este trabajo. Más bien, propendemos por destacar el lugar de la identidad en las nociones de acción comunicativa y el discurso así como el de intersubjetividad desde la perspectiva habermasiana. También presentamos el verdadero enfoque de la identidad a través de la clarificación conceptual desde la posición de Tugendhat. El tercer capítulo constituye una exposición de los postulados del liberalismo y del pensamiento de Rawls. En esta parte destacamos los aspectos estructurales de su teoría y el lugar que ocupa la identidad en ella. El cuarto y último capítulo es una presentación general de la perspectiva del comunitarismo, el universalismo y el liberalismo en torno al tema de la identidad, donde destacamos tanto sus similitudes como sus diferencias teóricas internas y asumimos que ellas comparten la idea de que sin una moralidad intersubjetiva no hay identidad.

1. LOS POSTULADOS DEL COMUNITARISMO

La identidad se gesta dentro de un marco moral intersubjetivo. Las perspectivas del comunitarismo, el universalismo y el liberalismo parecen acoger esta tesis. A fin de esclarecer esta pretensión es preciso señalar algunos aspectos generales que las caracterizan y que se destacan siempre por el debate que llevan a cabo en el campo de la filosofía política contemporánea.

Una de las corrientes que sobresale por su firmeza teórica y por las agudas críticas que ha encaminado en contra de la teoría política liberal es el comunitarismo. Este pretende rescatar la importancia de la comunidad en el debate filosófico-político actual con la exploración de pensadores como Aristóteles o Hegel como antítesis a las conjeturas liberales que fundamentan su análisis en el individuo en cuanto sujeto desligado de su entorno social y cuyo orígenes están en la teoría liberal clásica personificada por pensadores como Hobbes, Locke o Kant.

En general, la corriente del comunitarismo cuestiona los presupuestos del liberalismo como el concepto de persona como un yo sin ligaduras, sin horizontes; la pretensión de prevalencia del derecho sobre el bien. Asimismo, critica el universalismo, el individualismo asocial y el pluralismo razonable, y rechaza la neutralidad estatal y el subjetivismo moral.

Los argumentos comunitaristas recogen las críticas de Hegel y de los románticos a los ideales del universalismo provenientes de la

Ilustración, reclamando la importancia del contextualismo. Es por ello que desde esta postura la realidad humana primaria y original es la sociedad y no el individuo, por lo que la identidad con la comunidad tiene una importancia enorme para la identificación y la protección de los derechos (Juárez: 2010, 157-158)

La posición de los comunitaristas comúnmente compartida gira alrededor de una concepción del yo cuya identidad se forja dentro de la comunidad cultural y lingüística a la que este pertenece a través de un grupo de narraciones que ocurren de generación en generación dentro de una determinada tradición. En este sentido se puede decir que existen

al menos, dos tesis fundamentales que los comunitaristas, más allá de sus diferentes posiciones teóricas internas, comparten plenamente, a saber: a) toda normatividad hace referencia de forma necesaria y sustancial a un contexto, esto es: al conjunto de valores, normas e instituciones de una comunidad. b) Este horizonte práctico-normativo, en cuanto horizonte último para la identidad personal, política y cultural, tiene lugar y se desarrolla en el marco de una tradición (Michelini: 2003, 58)

Estos postulados se corresponden precisamente con el pensamiento de Taylor, y MacIntyre que a continuación pasamos a exponer.

1.1. Aspectos básicos de la propuesta de Charles Taylor

El pensamiento de Taylor concentra su atención en asuntos que comprenden el papel del lenguaje en la sociedad, la conformación de la identidad del yo en la modernidad y las reinterpretaciones de Hegel, Heidegger y Wittgenstein. Taylor problematiza el noción de libertad, el de identidad del yo o el de razón; analiza temas antropológicos u ontológicos. A parte de esto, presenta

un marcado interés por no caer en los dos extremos intelectuales que signaron el siglo XX: por una parte, la apología de la modernidad, estructurada a partir de la razón instrumental y de un orden social compuesto por sujetos aislados y desanclados; por otra parte, la reacción holista que conduce a una regresión a una razón cargada de sustantividad e inmune a la crítica (Souroujon: 2015, 2)

En sus dos obras más conocidas, *la ética de la autenticidad* y *las fuentes del yo*, Taylor se esfuerza por hacer corresponde la identidad del yo con la comunidad, y donde este se mantiene unido por lazos lingüísticos y valores comúnmente compartidos por todos dentro de un determinado espacio moral, además de analizar la relación entre la identidad personal y la noción de bien, examina la cuestión de la transformación de las diferentes formas de moralidad que se despliegan en las sociedades modernas. En este sentido podemos decir que Taylor trata de

sintetizar y de presentar en forma de un argumento narrativamente coherente algunas de las principales preocupaciones filosóficas: [...] la vinculación de las dimensiones cualitativas de la idea de bien con

la cuestión de la identidad personal y colectiva, la matriz lingüística y social de esas dimensiones de valor, el proceso histórico de desarrollo y transmutación de las formas de la moralidad personal y colectiva y, por último, la indagación de la moralidad de las sociedades desarrolladas. (Taylor: 1994, 11)

La postura de Taylor con respecto a la identidad del yo y su relación con el bien y la comunidad (lingüística) donde tiene su asiento moral se entiende mejor con una explicación adicional.

1.1.1. La posición de Taylor en cuanto al tema de la identidad

El comunitarismo de Taylor desarrolla una determinada concepción del yo guiado fundamentalmente hacia la comunidad. Para él, el individuo forja su identidad dentro de unos horizontes de significado en una comunidad lingüística dentro de la cual se orientara hacia el bien a fin de darle sentido a su vida. La propia identidad no se forja de manera particular, sino por el vínculo a una colectividad.

El enfoque de Taylor involucra nociones tan importantes como la de identidad, autenticidad, horizontes de significado, bien y comunidad que a continuación pasamos a explicar.

1.1.2. La identidad y sus raíces

Las raíces más importantes de la identidad 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 el 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 esta 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 él es como en 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 responsable por sí mismo de promover su propia forma de vida, fomentar su identidad personal individualizada y buscar su autorrealización.

Esta identidad personal tiene su asiento en el individualismo de la autorrealización que supone el subjetivismo moral en nuestra cultura. Refleja, según Taylor, un yo solitario situado en las profundidades e interioridades de sí mismo que no considera aquello que lo trasciende, sino que únicamente escucha su propia voz.

1.1.3. La autenticidad.

La base moral de ese 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 del 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 mí (Taylor: 1994.p. 65.)

Esta noción de autenticidad que nos trae Taylor, sobre la que se apoya el individualismo de la autorrealización y que sostiene la identidad individualizada, implica en la modernidad autodeterminación o rebelión contra las convenciones, egocentrismo o narcisismo, nihilismo o negación del horizontes de significado, esto es, el 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 la que puede realizarse y se eliminan las relaciones con el otro. De esta forma

El ideal de autenticidad cobija en su seno formas de autorrealización erróneas que deben ser corregidas para recuperar su fuerza moral. La tesis según la cual la identidad individual se origina a partir de la propia interioridad de cada persona, degenera cuando se confunde con crear la propia identidad aisladamente, o con buscar la autorrealización sin considerar las exigencias que superan al propio individuo y sin tener en cuenta a los demás. La capacidad autolegisladora del sujeto moral no debe ceñirse exclusivamente a su capacidad de autodeterminación; la autonomía debe complementarse con el reconocimiento de las estructuras intersubjetivas de significación.[...] Una autorrealización «auténtica» debe atender a aquellas exigencias que emanan de nuestra relación dialógica con los demás (Rodríguez: 2012, 55 - 57).

El ideal moral de la autenticidad sobre el que se funda ahora la identidad individual “no es enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo; presupone esas exigencias” (Taylor: 1994, 76).

A la altura de su punto bien podríamos preguntarnos ¿cómo se puede entender el paso de un yo individual a un yo social? Ello puede deberse a la expansión o ensanchamiento de los horizontes de significado que, según Taylor, presupone el sujeto 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.

1.1.4. Horizontes de significado.

El horizonte o marco referencial es fundamental en la comprensión de la formación de la identidad. Según Taylor, no se trata de simple predilección personal, pues sin este marco referencial 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”) que conforme nuestra identidad y, por consiguiente, la *orientación* hacia ese bien primordial. Si llegara a faltar este marco referencial u horizonte de significado en el que se puede divisar aquel sumo bien, nuestra identidad quedaría desecha, pues saber quién eres, es precisamente estar orientado en el espacio o entorno moral (cultura o social o de otra indolente) 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 es 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 él es lo que mejor define nuestra identidad. (Taylor: 1996, 78-79)

1.1.5. Identidad, bien y comunidad.

¿Qué es la identidad? Esta pregunta debe responderse, según Taylor, con lo que es importante para nosotros, porque 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* (Taylor: 1996, 43 y ss.)

Nuestra identidad se consolida con la orientación a un bien. Asimismo, la cuestión de quién es un determinado sujeto se asimila a conocer dónde está ese sujeto, en el sentido de las obligaciones e identificaciones que suministran los horizontes de significado al interior del cual se trata de establecer lo que para el es bueno o valioso, lo que tiene que hacer, lo que se aprueba o rebate. En otras palabras, nuestra *identidad* se vigoriza, según Taylor, por la *orientación al bien* que nos permiten los marcos de referencia u *horizontes de significados*-espacio moral - y que se establecen al interior de una determinada *comunidad lingüística* a través de los cuales podemos realizar una determinada valoración moral, como hacer

elecciones y establecer preferencias sobre lo que consideramos bueno y valioso para nuestras vidas. En tal sentido

lo que yo soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí. Y (...) esas cosas son significativas para mí, y el asunto de mi identidad se elabora, sólo mediante un lenguaje de interpretación que he aceptado como válida articulación de esas cuestiones (Taylor: 1996, 50).

Ese lenguaje por medio del cual construimos nuestra identidad se logra y conserva sólo en una comunidad lingüística. Nuestra identidad se forja siempre en relación con los demás, con quienes se comparte un determinado espacio de orientación moral, por lo que

para encontrar un mínimo sentido a nuestras vidas, para tener una identidad, necesitamos una orientación al bien [...]. Ahora vemos que dicha percepción del bien ha de ir entrelazada en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose. Pero esto es manifestar otra condición básica para poder entendernos: hemos de asir nuestras vidas en una narrativa (Taylor: 1996, 64).

Esta concepción de la identidad como narrativa que nos presenta Taylor es desarrollada ampliamente por su compañero de “escuela”, Macintyre. Veamos a continuación a grandes

rasgos en que consiste la propuesta de este y su posición frente al tema en cuestión y los conceptos que involucra.

1.2. Lineamientos generales del pensamiento Alasdair MacIntyre

El trabajo filosófico y político de MacIntyre forma parte del discurso tradicionalista de carácter crítico y corte comunitarista, que emerge como réplica a los planteamientos estructurales de la modernidad ilustrada y que en su perspectiva liberal MacIntyre se constituye es uno de los pensadores más críticos de ella. Su pensamiento se ha centrado en analizar y discutir la concepción según la cual los individuos están estampados por una racionalidad formalista y de carácter abstracto que les asegura una especie de libertad de orden superior. Esto, según MacIntyre, ha dado lugar a “una errónea concepción emotivista y subjetivista del hombre moderno, el cual, incapaz de identificarse con ningún valor moral, ha desembocado en una especie de libertino ético, que se orienta por sentimientos individualistas y no por juicios éticos de tipo colectivo” (Moreno: 2001, 2).

A fin de encontrar el camino adecuado para superar ese modelo individualista que incorpora la modernidad ilustrada, MacIntyre pretende reelaborar las nociones de libertad e individuo así como de tradición e historia, para contextualizar las acciones de las personas al interior de un marco en el que estas puedan adquirir sentido. En esta medida

Lo que hoy hay que buscar son nuevas formas de comunidad que configuren determinados modelos de persona y nos permitan hablar de virtudes, o sea, de la excelencia que entrañan tales modelos. Sólo a ese precio conseguiremos construir una moral, o distintas morales,

realmente capaces de mover a los individuos de las sociedades atomizadas actuales en torno a un proyecto común (MacIntyre: 1987,3).

Solo así podrán los individuos gozar de una verdadera, identidad, autonomía y libertad.
 “Tal es la solución a la enfermedad moral que padecemos” (MacIntyre: 1987,3)

1.2.1. La posición de MacIntyre con respecto a la identidad

Para MacIntyre 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” (MacIntyre, A: 1987, 271).

MacIntyre plantea una concepción del yo como un todo cuya unidad está sujeta a una *narrativa* de una “vida buena” individual, facilitada por la virtud, que vincula el momento del nacimiento hasta el fin de la existencia. Ese mismo yo forja su identidad dentro de una *tradición* y una *comunidad* histórica y cultural, asume determinadas *prácticas* con las que pretende alcanzar unos *bienes* y conseguir el ideal de la *virtud* que lo llevara al logro de la excelencia. “En este sentido, el yo está condicionado por una historia que le precede - y que, podríamos decir, lo marca a fuego: lejos de ser un sujeto totalmente libre e incondicionado,

el “yo” está entretejido por los hilos de una historia y de una tradición, que no puede soslayar o eludir sin autodestruirse” (Michelini: 2003, 60).

Si queremos comprender este planteamiento, es mejor que ahondemos en los conceptos fundamentales que involucra, como son la tradición, que acopla las nociones de práctica, bien y virtud, y el de identidad narrativa.

1.2.1.1. La tradición

Una vida puede tener sentido y autorrealizarse a cabalidad, según MacIntyre, sólo si la narrativa personal está acoplada con la comunitaria en el marco de una *tradición*. Una tradición es, para MacIntyre, una narración histórica que nos acerca a una comunidad y en la que sus miembros participan de un continuo proceso de búsqueda en el tiempo y en la historia de unos determinados bienes inherentes a unas prácticas, que solo se pueden alcanzar a través de la posesión y ejercicio de unas virtudes en particular. Precisamente, lo que sostiene o devasta las tradiciones es la presencia o la ausencia del ejercicio de las virtudes. Así, pues,

Las virtudes encuentran su fin y propósito, no sólo en mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, y no sólo en sostener la forma de vida individual en donde el individuo puede buscar su bien en tanto que bien de la vida entera, sino también en mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario (MacIntyre: 1987, 293).

Por su parte, una actividad que se conciba como virtud “es una manera de expresar la propia identidad y es, por lo mismo, un componente de su propia felicidad como individuos” (MacIntyre: 1987, 96).

1.2.1.2. La identidad personal como identidad narrativa.

MacIntyre usa la narración para explicar la identidad personal. Su razonamiento es que concebimos la noción de identidad únicamente narrando historias que constituyen la experiencia en unidades narrativas coherentes que cuentan la vida del sujeto.

MacIntyre entiende que el yo forma parte de una comunidad al interior de la cual desarrolla toda su vida, organiza proyectos con los demás y adquiere frente a estos determinados compromisos y obligaciones, por lo que debe responder por sus acciones y creencias ante ellos. Su vida tiene la continuidad y la unidad de una búsqueda, la cual se asimila a una unidad ordenada en forma teleológica, como un todo cuya naturaleza y bien debe aprender a encontrar. Esa indagación, cuya pretensión es revelar esa verdad sobre la vida como un todo, es una parte importante del bien de esta vida. Así, la vida posee la unidad de una *historia* con un inicio, un medio y un final. En efecto, desde la perspectiva narrativa del yo

La historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad. He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera

individualista es deformar mis relaciones presentes. [...] Así pues, yo soy en gran parte lo que he heredado, un pasado específico que está presente en alguna medida en mi presente. Me encuentro formando parte de una historia y en general esto es afirmar, me guste o no, lo reconozca o no, que soy uno de los soportes de una tradición (MacIntyre: 1987, 291)

El yo ha recuperado de este modo su identidad histórica y social. De esta manera podemos decir que como portadores de una identidad social determinada todos nos relacionamos con nuestras circunstancias. Así,

Soy hijo, [...] primo o tío de alguien más, ciudadano, [...] pertenezco a esta nación. De ahí que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad [...] mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones (MacIntyre: 1987, 290).

De esta manera, se realizan acciones y experiencias que conforman una vida narrable por las que debemos ser responsables. En este sentido tenemos que dar explicaciones de nuestras acciones a los demás pero al mismo tiempo podemos pedírselas a ellos. La razón de esto está en que hacemos parte de sus historias del mismo modo en que ellos forman parte de la nuestra, de tal modo que “el relato de la vida de cualquiera es parte de un conjunto de relatos interconectados” (MacIntyre: 1987, 269). De tal suerte que

preguntarse qué es bueno para alguien, implica interrogarse sobre lo que es bueno para la sociedad en la que se vive. Disociar ambas perspectivas supone fracturar la *unidad narrativa* en la que cobra sentido tanto la existencia de una persona como la de la sociedad (Fernández: 2010, 10).

2. LOS POSTULADOS DEL UNIVERSALISMO

El universalismo ético es una corriente que afirma la existencia de una moral válida para todos, verdadera y justificable con ciertos principios o normas que son universalmente indiscutibles y racionales, generales y abstractos, que trascienden la práctica comunitaria y cultural por ser verdaderos, y que por lo tanto deben ser admitidos por todas las personas y grupos culturales- a pesar del pluralismo de valores, creencias y modos de vida existente- como marco para orientar sus conductas. Estos principios o normas podrían requerir de fundamentación. Así,

aunque vivimos en una sociedad que acepta la pluralidad de ideas, creencias y formas de vida, en la que es lícito obedecer normas de diversa procedencia, y de contenido dispares, la ética debe cuidar de la unanimidad con respecto a ciertos valores básicos y universales...El punto de vista de la razón- o de la ética- exige unanimidad y armonía (Esquivel: 2004, 128)

Dentro de esta corriente filosófica de pensamiento se puede ubicar la propuesta de Habermas y Tugendhat, aunque cada uno parte de premisas diferentes en sus reflexiones, podemos por lo pronto hacer una presentación de sus propuestas de manera general.

2.1. Bosquejo del pensamiento de Jürgen Habermas

Habermas es uno de los filósofos más importantes e influyentes del momento con una gran vasta formación intelectual y multifacética.

Herederero de la tradición marxista de la Escuela de Frankfurt, Habermas sintetiza y asimila diversas corrientes filosóficas —desde la fenomenología hasta la hermenéutica y el psicoanálisis—, proponiendo una nueva teoría de la sociedad. Filosofía y teoría de la sociedad se encuentran estrechamente relacionadas en su obra, en la medida en que han sido sus inquietudes políticas y sociales las que le

han obligado a reflexionar sobre la racionalidad y a proponer un modelo discursivo de razón que sirve de fundamento para las diversas disciplinas científicas, pero que determina también un nuevo concepto de sociedad, replanteando con ello la ética, la política y el derecho (Carabante: 2011, 1)

La obra cumbre en la que Habermas reconfigura su pensamiento y lo sintetiza es la *Teoría de la Acción Comunicativa*, que incorpora a su vez una *Teoría Ética del Discurso* de la que pasaremos a presentar sus rasgos estructurales de una manera muy general.

La teoría de la acción comunicativa fue elaborada con un triple propósito: en primer lugar, desarrollar un concepto de racionalidad inmanente a la práctica comunicativa; en segundo término, elaborar un concepto de sociedad que acople los paradigmas de sistema y mundo de la vida y, por último, construir una crítica de la modernidad que muestre sus patologías e insuficiencias e indique una reconstrucción del proyecto de la ilustración.

La teoría de la acción comunicativa se puede entender de dos maneras: en un sentido estricto y en un sentido amplio. En sentido estricto se concibe como el desarrollo del concepto de acción comunicativa en términos de pragmática universal; en sentido amplio, se entiende como una teoría de la sociedad. En referencia al primer modo se puede decir que la teoría de la acción comunicativa intenta desnudar los presupuestos pragmático-formales de la acción comunicativa, o sea, lo que presuponen quienes tratan de fijar un acuerdo para

disponer y realizar sus planes propios. En efecto, según Habermas, los sujetos capaces de lenguaje y acción con sus actos de hablas orientados al entendimiento con los demás hacen uso de determinados presupuestos pragmáticos formales o “estructuras universales de racionalidad” que, además, se perfilan en el horizonte de un mundo de la vida donde intersubjetivamente se presentan situaciones conflictivas y sobre las cuales tratan de encontrar un acuerdo basado en razones. En esos mismos presupuestos se encuentra estampado un concepto de racionalidad comunicativa.

En relación con el segundo modo, la teoría de la acción comunicativa como teoría de la sociedad se encuentra con el problema de la racionalidad, de tal suerte que debe enfrentar la forma en que se genera la racionalidad comunicativa, el modo como un investigador social puede entender a un determinado grupo social y la manera como se podría concebir la modernización de la sociedad como resultado de un proceso de racionalización.

La respuesta categórica a esta cuestión la resuelve Habermas diciendo que son justamente esos presupuestos pragmático-formales- con pretensión de validez universal- que comportan un concepto de racionalidad comunicativa, y que la teoría de la sociedad emplea, lo que permite al investigador social comprender la acción social gracias justamente a que esos presupuestos son universales y necesarios y compartidos por el investigador y los integrantes de un colectivo social, lo que le permite, desde su mismo mundo de la vida, formar parte, por lo menos implícitamente, sin ánimo de acción, de los procesos de entendimiento, mediante los cuales los integrantes de ese mundo determinado de la vida construyen su propia realidad e identidad.

En definitiva, pues, son esos presupuestos universales e inevitables que emplean intersubjetivamente todos los participantes en la acción comunicativa los que contienen aquel potencial de racionalidad que se ha extendido en la comprensión moderna del mundo, y que permite entender la modernización de la sociedad como un proceso universal de racionalización.

La teoría de la acción comunicativa, como se ve, dilucida un concepto de racionalidad comunicativa que permite a quienes interactúan comunicativamente instaurar acuerdos basados en razones. Pero a esto hay que agregar que de ella se desprende una teoría ética del discurso que permite establecer la posibilidad de fundar acuerdos racionales sobre cuestiones de rectitud normativa. La teoría ética del discurso parte de la convicción que los sujetos intersubjetivamente forman parte de argumentaciones morales para lograr una salida a los conflictos que los afectan.

La ética del discurso descubre ciertos presupuestos una 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 un argumentación sobre la rectitud o justicia de una norma tienen que haber supuesto ya siempre contrafacticamente, que tienen los mismos derechos, que poseen los mismos intereses para resolver ese problema y que cada uno se encuentra 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.

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 de Habermas está destinado a probar precisamente la validez universal de este principio moral y en consecuencia a evidenciar la posibilidad para los integrantes de la argumentación de hallar una solución racional a sus conflictos interpersonales.

Después de esta presentación bastante ligera del pensamiento de Habermas no queda otro camino que contextualizar su explicación sobre el tema de la identidad a la luz de este reducido bosquejo.

2.1.1. La posición de Jürgen Habermas en relación con la identidad

Habermas propone un modelo de identidad basado en la autonomía y el reconocimiento recíproco cuyo núcleo central está determinado por la intersubjetividad que se da entre los sujetos capaces de lenguaje y acción, como miembros de una comunidad ideal de comunicación- integrantes de una argumentación-, que tratan de ponerse de acuerdo y lograr un entendimiento para solucionar racionalmente sus conflictos interpersonales bajo ciertas condiciones ideales de participación. A este respecto Habermas declara lo siguiente:

Supongamos que los individuos se socializaran como miembros de una comunidad ideal de comunicación, entonces suscribirían una identidad que tendría dos aspectos complementarios: el de una universalización y el de una particularización; por una parte, al desenvolverse en esas condiciones idealizadas, las personas aprenderían a orientarse dentro de un marco de referencia universalista, esto es, actuar autónomamente; por otra, pretenderían hacer uso de su autonomía la cual los iguala con todos los demás agentes morales para desarrollarse en su subjetividad y particularidad (Habermas: 1992,139)

Esta noción de identidad se halla presupuesta en la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso, cuyas particularidades vamos a exponer a continuación de una manera muy superficial debido a la complejidad y extensión del pensamiento de Habermas, pero en la que destacamos la pretensión universalista de sus postulados.

2.1.1.1. El lugar de la identidad en el discurso

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 a sí mismo y permanece inserto en una comunidad. En el discurso no se destruye el vínculo social de pertenencia comunitaria, que podría definir 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 asentamiento general. Así,

la fundamentación de la identidad de la persona como examen de la autoidentificación predicativa de sujetos bajo la forma del discurso práctico insiste, de manera imperativa, en la encarnación de la racionalidad comunicativa en las formas vitales de los individuos como momento constitutivo de mundos vitales [...] En otras palabras, [...] a nivel metafórico, la identidad yoica coherente lograda, que coincide con la realización plena de la tendencia hacia la autonomía, representa, en cierto modo, la imagen especular de la comunicación discursiva no distorsionada a nivel social (Bornhauser: 2006, 106).

2.1.1.2. La intersubjetividad como pilar de la identidad

Habermas plantea su idea del diálogo ideal de la comunicación como esquema contrafáctico, en el que propone a la vez que lo distintivo de la identidad es el consenso y no la discordia entre los hablantes. Piensa en su noción de intersubjetividad como el espacio adecuado para la comunicación y la deliberación.

Los sujetos capaces de lenguaje y acción le deben su identidad a la experiencia de un reconocimiento intersubjetivo; verdadero pilar del sujeto. Es en la intersubjetividad en donde se debe descubrir los fundamentos de la identidad, en la que recae cada individualidad.

La identidad de los individuos socializados se forma en el medio del entendimiento lingüístico con otros, y a la vez en el medio del entendimiento biográfico intersubjetivo consigo mismo. La individualidad se forma en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo y de auto entendimiento intersubjetivamente mediado (Habermas: 1990, 191 – 192).

Un modo de resguardar la identidad como una «identidad entre diferentes» es reforzando las diferencias que son lo que hacen de una intersubjetividad concreta algo especialmente compartido. Son los distintos órdenes valorativos y simbólicos que modulan nuestras perspectivas singulares de ver el mundo lo que nos posibilita identificarnos con los demás. En este sentido la dignidad y otros valores morales que forman parte de la identidad de las personas vienen sostenidos 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.

la identidad de yo significa la peculiar capacidad de los sujetos dotados de lenguaje y aptos para la acción de permanecer idénticos a sí mismos, aun también en el caso de sufrir transformaciones profundas de su sistema de personalidad por medio de las que reacciona a situaciones contradictorias. Los atributos de la autoidentificación (estructuras de yo universalistas), por lo demás, deben estar reconocidos intersubjetivamente, si es que pretenden fundamentar la identidad de una persona. En todo caso, el diferenciarse de los otros ha de estar reconocido por esos otros (Arellano: 1996, 41).

2.2. Aspectos generales de la teoría moral de Ernst Tugendhat

La filosofía para Tugendhat tiene como tarea principal la aclaración de conceptos. Ello implica el uso de palabras. “Entonces [...] cualquier problema por más profundo que sea, si es un problema filosófico debe ser abordado mediante ese método” (Tugendhat: 2001, 67), el método propio de la filosofía analítica. Precisamente siguiendo esta perspectiva analítica de nuestra comprensión de moral es como, según Tugendhat, se puede lograr el modo para justificar los requerimientos morales.

El problema de la justificación de la moral es una cuestión recurrente en la reflexión filosófica de Tugendhat y constituye el verdadero problema de una filosofía moral en la actualidad.

Su propuesta se puede llamar contractualismo simétrico como justificación de una moral moderna. Lo simétrico denota, según él, que toda persona vale lo mismo por igual, y que sólo una moral es admisible si se puede justificar mutuamente. Justificar mutuamente da a entender precisamente esa igualdad esencial de los seres humanos en el seno de la moral. Ahora, si la moral es un sistema de requerimientos mutuos, entonces es importante justificar los juicios morales en relación con los otros. Esto implica un carácter intersubjetivo en su enunciación de moral. Pues es precisamente en la praxis intersubjetiva donde los sentimientos morales forman parte esencial de la interacción entre los integrantes de un colectivo o de la persona individual.

Ejemplo de esos valores y sentimientos morales igualmente importantes de la persona individual y del colectivo pueden ser 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 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 todo los demás ser así, la que constituye el sistema moral de una sociedad (Tugendhat: 1990, 8).

En este pasaje se puede observar que la persona individual se comprende a sí misma en sociedad y se describe por referencia a quienes lo rodean y por el espacio moral que ocupan en relación con los otros. En este sentido puede decirse que la identidad es en general moralmente intersubjetiva y se gesta en el seno de una comunidad moral por los valores y sentimientos que los une con los demás. Pero esta cuestión de la identidad se entiende mejor en el siguiente apartado que a continuación pasamos a explicar.

2.2.1. La posición de Ernst Tugendhat en torno al tema de la identidad

La posición de Tugendhat frente al tema de la identidad no gira en torno a la pregunta “¿Quién soy?”, sino “¿Quién quiero ser?”. Para él, este interrogante, que apunta hacia el futuro, se convierte en un importante problema para nuestras vidas que con libertad queremos vivir y la clase de persona que queremos ser con determinadas prácticas de comportamiento intersubjetivo en el seno de un grupo social o colectivo. En tal sentido se puede afirmar que

“[...] cada uno de nosotros tiene una relación primaria hacia su ser, hacia la vida que le toca vivir. Con relación a mi futuro me encuentro en un espacio de libertad que, desde luego, está más o menos restringido. [...] El objeto primario de la libertad es cómo quiero

vivir, qué tipo de persona quiero ser, y esto significa precisamente: mi identidad. [...] Todos los otros objetos de la libertad tienen su lugar en relación con esta cuestión fundamental: ¿cómo quiero vivir, cómo quiero organizar mi futuro dentro de los límites estrechos de mi libertad? Todos los demás aspectos de la pregunta por la identidad -los que se refieren a mi papel social o a mi pertenencia colectiva, etc.- tienen a su vez su lugar en esta pregunta principal (Tugendhat: 1996, 9-10).

Lo que es importante para nuestras vidas, lo que queremos ser o cual oficio queremos desempeñar son, según Tugendhat, cuestiones importantes para nuestra identidad, la cual mantiene una relación íntima con la felicidad. En efecto, “la cuestión de la identidad es [...] una nueva forma de plantearse la cuestión de la felicidad [...] Uno experimenta su vida como placentera si la ve como afortunada: su identidad como lograda,” (Tugendhat: 1996, 10) y universalista.

2.2.1.1. Una aclaración del concepto de identidad

Tugendhat rechaza la idea según la cual la identidad de mí mismo se forma por mí mismo. Realmente cuando uno se cuestiona a cerca de “que es mi identidad” no hace alusión a la identidad individual, según Tugendhat, porque esta ya está determinada, sino que se refiere a la propia *identidad cualitativa*. En este sentido “Ha sido una falacia cometida por muchos de los teóricos de la identidad, una falacia basada precisamente en las confusiones acerca del

concepto de identidad, el haber asimilado el problema de la identidad cualitativa de toda persona normal al problema de la identidad individual que puede aparecer en algunos casos de esquizofrenia (Tugendhat: 1996, 7). El asunto de la identidad (cualitativa) resulta ser para Tugendhat el problema principal de nuestras vidas.

2.2.1.2. El verdadero enfoque de la identidad

La cuestión de nuestra identidad, según Tugendhat, comporta cualidades (subjetivas) relacionadas con la persona en virtud de sus acciones. Esas cualidades que hacen parte de nuestra identidad se denominan disposiciones, y se entienden como la capacidad para actuar de determinada manera y que al mismo tiempo solamente se pueden obtener por actuar de esa manera. Así, por ejemplo, el ser católico o el ser colombiano es una cualidad que uno ya posee; es parcialmente independiente de nuestra voluntad. No obstante, el ser católico o el ser colombiano

[...] como una cualidad activa, siendo una cualidad con la que uno se identifica, es también una disposición a actuar, a portarse de una cierta manera y tampoco se adquiere de un golpe, por un simple acto de la voluntad, sino por una cierta práctica de comportamiento (Tugendhat: 1996, 8).

Esto nos permite afirmar que las cualidades en general ayudan a formar la propia identidad.

3. LOS POSTULADOS DEL LIBERALISMO

El liberalismo es la corriente filosófica de pensamiento que suele oponerse al comunitarismo. Existen diferentes versiones de liberalismo pero en general se reconocen en una base común determinada por diferentes caracteres. Así, recalca el valor del individuo y la autonomía, y da prioridad a la justicia con respecto al valor de la vida buena y con pretensión universalista. Hace una afirmación de la libertad de los individuos y su autorrealización, en donde el Estado es guardián de las libertades, por lo que este es neutral en relación con las concepciones de vida buena o del bien- es decir, no impone ni favorece ninguna en detrimento de otras- que podría engendrar aquiescencia para la generalidad de los individuos

El pensamiento de Rawls encaja bien dentro de esta corriente de pensamiento, y a continuación pasamos a exponerlo brevemente.

3.1. Esbozo del pensamiento de John Rawls.

El proyecto de Rawls aparece inicialmente esbozado sistemáticamente en su *Teoría de la Justicia* y posteriormente reestructurado en su *Liberalismo Político*. Este pensador establece como objetivo elaborar una concepción liberal de la justicia que ofrezca una alternativa al

utilitarismo dominante en la tradición del pensamiento político del mundo de habla inglesa, que constituya la base más apropiada para las instituciones de una sociedad democrática.

A fin entonces de elaborar una concepción liberal de justicia alternativa a la concepción de justicia utilitarista, Rawls intentara generalizar y elevar a un grado más alto de abstracción la teoría tradicional del contrato social. El resultado de este proceso de generalización y abstracción es la concepción de justicia como imparcialidad, que está conformada, en términos generales, por una concepción de persona y de sociedad, por la concepción de la posición original, dos principios de justicia, etc.

La concepción de la justicia como imparcialidad de Rawls comienza, pues, con una interesante concepción de sociedad a la cual se vincula seguidamente una especial concepción de la persona. El concepto de sociedad denota, según él, cooperación y mutuo compromiso entre sus miembros. Las personas que participan activamente de la cooperación social se consideran en la sociedad en que conducen sus vidas libres e iguales de diferentes maneras.

Estas consideraciones relativas a la libertad e igualdad de las personas resultan importantes en el momento de elegir los principios de la justicia, los cuales ordenarían y establecerían una sociedad justa. Estos principios de la justicia tienen como objeto principal la estructura básica de la sociedad, es decir, la manera como las instituciones sociales más importantes (la constitución política, que garantiza la protección jurídica de los derechos y

las libertades, y las principales disposiciones económicas y sociales como las formas de la propiedad legalmente reconocidas y la organización de la economía, así como la naturaleza de la familia) distribuyen los derechos y deberes básicos de las persona y determinan sus perspectivas de vida y éxito sobre lo que cada cual espera realizar. El fundamento de esto radica en que, según Rawls, esta estructura contiene diversas posiciones sociales en la que algunos se encuentran mejor ubicados que otros. Así, las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones frente a otras. Es a estas desiguales de la estructura básica de la sociedad a las que deben aplicarse en un primer momento los principios de la justicia conformadores de la concepción de la justicia como imparcialidad.

Estos principios serían elegidos en una situación hipotética por personas concebidas de una manera determinada. Esta situación meramente hipotética es la *posición original* cuyo rasgo más sobresaliente es el *velo de la ignorancia*. La posición original incorpora ciertas condiciones consideradas como razonables, dentro de las que está precisamente el velo de la ignorancia. Así, parece razonable que las partes en la posición original no estén colocadas en una situación ventajosa o desventajosa, por las circunstancias sociales y naturales, al momento de elegir los principios de la justicia. Se extiende entonces sobre estas el velo de la ignorancia. De esta forma se garantiza un estado de equidad. Las partes, pues, quedan impedidas para conocer la posición social y la particular doctrina filosófica, religiosa o moral de aquellos a quienes representan e incluso ignoran en detalle el contenido del bien de sus representados. Aunque tienen conocimientos de los rasgos generales de sus diferentes proyectos de vida, la configuración general de su sociedad, su estructura política y su organización social y económica.

Estos y otros límites impuestos a las partes en la posición original son necesarios para llegar a un acuerdo en condiciones justas. Rawls imagina esta situación en la que todos están desprovistos de determinada información. Las partes, además, en tanto que representantes de los miembros de la sociedad, se caracterizan porque son agentes racionales mutuamente desinteresadas.

Tras estas aseveraciones queda claro que desde el punto de vista de la posición original los individuos abogan por los intereses de las personas que ellos representan y son considerados libres e iguales de diferente manera.

La posición original es para Rawls *solo un mecanismo* que permite modelar o representar tanto la libertad y la igualdad como las restricciones aceptables a las razones o argumentos de que disponen las partes para privilegiar una concepción pública de justicia en detrimento de otra. Las partes son, según él, únicamente seres ficticios, no son seres humanos reales de carne y hueso, sino seres ideales integrantes de la posición original. Así, pues, la posición original no es en cuanto tal, más que un mecanismo de representación que emplea Rawls para conectar la concepción de la persona con principios liberales de justicia definida.

Ahora bien, los ciudadanos, miembros normales y plenamente cooperadores de la moderna sociedad democrática bien ordenada donde conducen sus vidas, pueden, sin embargo, asumir imaginariamente esta posición en determinado instante para observar que principios de la justicia podrán elaborarse de acuerdo con las restricciones razonables sobre la información y demás limitaciones. Una vez hecho esto, podrán comprender que tales

principios son el resultado de una construcción, en la que esta apropiadamente reflejada o representada la concepción que tienen sí mismo como personas libres e iguales.

3.1.1. La posición de Rawls en cuanto a la identidad.

Tras la presentación de algunos rasgos del pensamiento de Rawls puede entenderse mejor la posición de este autor en cuanto al tema de la identidad. Sobre al particular hay que decir que Rawls distingue una doble dimensión de la identidad: una pública (o institucional) y una personal. La primera-y en la que más se hace énfasis- está referida a los ciudadanos, y es independiente de cualquier filiación filosófica, religiosa y cultural e implica una concepción política y no metafísica de la persona; la segunda, se funda en las convicciones morales, religiosas y filosóficas y motivacionales que cada uno tiene en cuanto sujetos cooperadores de la sociedad.

Esta distinción encuadra dentro la construcción de la posición original. Ella 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 descubrir los componentes morales de la identidad de las personas, sino reflejar la concepción que de sí mismo 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, “si perdemos de pronto estos vínculos y estos compromisos estaremos desorientados y no sabremos que hacer” (Rawls: 1996, 53) ni quienes somos.

3.1.1.1. La identidad pública e identidad personal

Rawls entiende la identidad pública a partir de ciertos atributos comunes que, suscritos en la naturaleza misma del yo, se forjan en todo plan racional de vida. Estos atributos permiten elaborar un acuerdo agrupado entre individuos racionales autointeresados. En una sociedad bien ordenada tales individuos son miembros cooperadores que no sólo comparten la personalidad moral libre e igual de todos los demás, y esto aparece igualmente en sus planes racionales de vida, cada uno de los cuales se entiende como “subproyecto del proyecto general, más amplio, que regula la comunidad como una unión social de uniones sociales” (Rawls: 1995, 509). En tal sentido, Rawls considera que el resultado de la interacción al interior de la comunidad está determinado por la participación mutua en el establecimiento de nuestras propias naturalezas, cuando se considera que “[...] el yo se realiza en las actividades de muchos, las relaciones de justicia que se adecúan a los principios que serían aceptados por todos son las más apropiadas para expresar la naturaleza de cada uno” (Rawls 1995, 510).

Estas consideraciones contemplan un ideal de persona, en principio, pero después Rawls aclara que éste no es un concepto metafísico, ni moral, sino meramente político, por lo que concibe a la persona en cuanto ciudadano y lo define actualmente así:

los ciudadanos son libres en el sentido de que se conciben a sí mismos, y unos a otros, con facultad moral para tener una noción de bien. Eso no quiere decir que, como parte de su concepción política, se entiendan a sí mismos inevitablemente ligados a la búsqueda de la particular concepción del bien que abrazan en un momento dado. Ocurre más bien que, como ciudadanos que son, consideramos que son capaces de alterar esa concepción por motivos razonables y racionales, y que pueden hacerlo si lo desean (Rawls: 1996, 51).

A lo anterior debe advertirse que

[...] quien critica la motivación autointeresada de las partes olvida la distinción entre autonomía racional y autonomía plena. La primera pura conceptualización que sirve a los propósitos de la posición original, es un modo de caracterizar al sujeto que elige los principios. La segunda está en un plano muy distinto, corresponde a un ideal político incluido en el ideal más completo de sociedad bien ordenada,

donde los ciudadanos eligen libremente su concepción del bien y pueden considerarse independientes de ésta sin que su identidad pública se resienta o se altere por el cambio, revisión o supresión de ideas del bien consideradas inadecuadas. La concepción igualitaria de la ciudadanía prescribe en este sentido que los derechos básicos de los ciudadanos no dependan de la filiación política o religiosa o de la clase social, sino de una concepción política de la justicia, que, a su vez, entraña una concepción política y no metafísica de la persona (Taimil: 2012, 7).

La identidad política se sustenta en la consideración de que una sociedad bien ordenada es una comunidad pareja en relación con la naturaleza de la personalidad moral de los individuos y con los valores que principalmente gobiernan su conducta. La elaboración de los principios de justicia en formas institucionales constituye, según Rawls, el marco al interior del cual esos individuos pueden construir sus planes de vida. Así, “lo que liga los esfuerzos de una sociedad en una sola unión social es el colectivo reconocimiento y la aceptación de los principios de la justicia; es esta afirmación general la que extiende los lazos de identificación por el conjunto de la comunidad” (Rawls: 1995, 516).

Así, pues, para Rawls no se trata de “exponer la naturaleza del yo, ni el problema de la conformación de la identidad en el marco de las relaciones comunitarias. Su concepción se refiere a la identidad pública de las personas en lo tocante a sus derechos básicos y deja fuera

su identidad privada, su dimensión ética: excluye sus vinculaciones constitutivas específicas y sus valores éticos” (Benedicto: 2010, 216).

De todas maneras, en lo que respecta a la determinación política de las personas

[...] el autor distingue entre los fines políticos y los no políticos, y ambos configuran la identidad moral de las personas. Sin embargo, los fines no políticos no participan de su identidad política ya que, Rawls señala, una concepción de ciudadanía igualitaria y correspondiente a una sociedad democrática, considerará a los ciudadanos independientemente de sus concepciones y fines últimos (no políticos), y su identidad pública no deberá ser afectada por estas concepciones y fines particulares, los cuales el individuo puede cambiar o modificar. Así Rawls fiel a la tradición kantiana, con la separación entre lo público y lo privado le reserva al ciudadano una jerarquía jurídica basada en un universalismo formal, negando cualquier sustancialidad posible en la determinación de la identidad pública. Las personas desarrollan diferentes concepciones del bien pero la condición de ciudadano se apoya en principios universales que refieren a los derechos fundamentales, como la libertad individual y la igualdad ante la ley garantizadas por la organización política (Acquarone: 2002, 2-3).

4. EL COMUNITARISMO, UNIVERSALISMO Y LIBERALISMO. UN ANALISIS EN TORNO A LA IDENTIDAD MORAL INTERSUBJETIVA

El comunitarismo, universalismo y liberalismo generalmente se contraponen entre sí. No obstante, creemos que estas perspectivas comparten la pretensión de que sin una moral intersubjetiva no hay identidad. Esto significa que la identidad es moralmente intersubjetiva; se gesta dialógicamente en una interconexión con los otros por medio del lenguaje, y está integrada por una constelación de valores, preferencias, vínculos y lealtades que se generan en la praxis intersubjetiva donde los sentimientos morales forman parte esencial de la interacción entre los integrantes de un colectivo o de la persona individual.

4.1. El comunitarismo de Taylor y MacIntyre. La moralidad como fundamento de la identidad.

El comunitarismo defendido por Taylor y MacIntyre comparte una concepción de identidad que tiene como asiento moral una comunidad lingüística, donde los sujetos orientan sus vidas hacia la consecución de lo que consideran que es bueno o valioso para ellos. La propia identidad, para ambos autores, no se gesta de manera particular, sino por la sujeción a una colectividad; la realización de toda identidad es inevitablemente social y se conserva por la red de relaciones interpersonales que se dan constantemente. Asimismo,

el "yo" en buena parte es fruto de tradiciones, costumbres, ideas y valores comunitarios que no son absolutamente objeto de elección individual, racional y libre. Es cierto que la persona humana tiene por núcleo central su racionalidad, libertad y autonomía. Pero es igualmente efectivo que el hombre que opta es un ser encarnado, con una historia y una cultura, inmerso en distintas relaciones intersubjetivas y lazos sociales que son su punto de pertenencia y de referencia. De ahí la importancia constitutiva de las comunidades. No entenderlo así, es reducir la agencia humana a una abstracción fantasmagórica (Saffirio: 2017, 4).

Ambas propuestas comparten, pues, una similar concepción de identidad aunque los elementos subyacentes a cada una pueden ser diferentes. Así, encontramos que Taylor no hace uso del complejo concepto de tradición que emplea MacIntyre, sino que se refiere a horizontes de significado y autenticidad; no obstante, esto no resulta en una incompatibilidad conceptual si sino más bien en una complementariedad.

No existe mayor problema con ambas propuestas cuando se comparan entre sí, pues ambas llegan a la misma conclusión: sin moralidad no hay identidad. En este sentido se advierte que

Tal vez el punto en que mejor se aprecie la retórica comunitarista sea aquel dedicado al lenguaje como elemento insoslayable y

condicionante en la construcción de la identidad...La completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora [...] La presencia de la comunidad refleja una característica esencial de la psicología humana antes que un tipo concreto de vinculación. Aún es más una forma de intersubjetividad que de pertenencia fuerte al grupo. En otras palabras, [...] todo ser humano constituye su identidad en el seno de una comunidad lingüística y a partir de su interacción con ella, pero ésta sería algo dado y no aparece conceptualizada en términos de un actor colectivo homogéneo (Saiz: 2015, 26-27)

La verdadera dificultad se presenta cuando enfrentamos este enfoque comunitarista con la propuesta de autores como Habermas y Tugendhat debido a las pretensiones universalistas de sus planteamientos y más aun con las del liberalismo de Rawls, que frecuentemente resultan conflictivas pero no inevitablemente antagónicas.

- 4.2. La consolidación de una identidad moral intersubjetiva en la perspectiva comunitarista y universalista.

Resulta evidente para el comunitarismo que “las personas deben vincular sus acciones a la matriz social de la cual proceden y a la cual sirven, porque la formación de su identidad es intersubjetiva [...] y su reconocimiento, por tanto, solo se puede producir a través de la sociedad” (Moreno: 2001, 197). En este sentido se considera que la identidad no se forma en el aislamiento o por incomunicación, sino que se perfila mediante el diálogo con los otros, por lo que ella se desarrolla manifiestamente por las relaciones dialógicas con los demás. Esta identidad está conformada por intereses, valores, deseos y emociones como la dignidad y la obligación moral, que hacen parte integral de ella por su *vínculo* con la comunidad a la que pertenece y su relación con otros sujetos. Así, “lo propiamente humano sólo se da en forma de pertenencia a una comunidad, entendida ésta no como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales, sino como el común espacio de significados y bienes compartidos” (Donoso: 2003, 18). En consecuencia, “si el sujeto puede ser y permanecer como agente moral sólo a través de los particulares tipos de fundamento moral producidos por la comunidad, entonces está claro que desprovisto de esa comunidad, será poco apto para prosperar como agente moral” (Juárez: 2010, 162).

En contraste, el universalismo- por lo menos, el de Habermas- entiende que “la comunidad es el foro “ideal” del discurso de argumentos universales racionalmente capacitados, lo que supone la adopción previa de cierto tipo de justicia material” (Pérez: 2004, 68). A este respecto el enfoque comunitarista afirma que “la comunidad es algo sustantivo y narrativo que actuaría como el marco referencial concreto y particular de la racionalidad” (Pérez: 2004, 68). En contraposición con esta perspectiva, el planteamiento de Tugendhat incorpora

exigencias de carácter universal para la noción de identidad lograda que defiende, en la que los valores, derechos morales y rasgos distintivos valen para todos en la sociedad.

Para la identidad moderna lograda necesitaríamos un sistema social justo que fomentara la autonomía del individuo; cuando uno se pudiera valorar y respetar a sí mismo, estaría en condición de valorar y respetar asimismo a todos los demás. Aquí nos encontramos más cerca que antes ante la confirmación de la necesaria conexión de una identidad lograda moderna con la ética universalista. (Tugendhat: 1996, 17)

Pese a estas sutiles diferencias, podemos identificar una base común sobre la que descansan la propuesta comunitarista y universalista. Se trata de la declaración de que sin moralidad intersubjetiva no hay identidad. Ambas perspectivas están de acuerdo en que “el individuo es un ser esencialmente social. Es constitutivo de su propia identidad como individuo el establecimiento de un conjunto de lazos sociales, compromisos y roles comunes” (García: 2007, 6).

La cuestión de que es mi identidad encuentra su respuesta desde la óptica comunitarista de Taylor en lo que es más importante o valioso para nosotros en nuestra vida y que conlleva a una vida plena con dignidad y respeto.

Lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es saber dónde me encuentro [...] La gente puede percibir que su identidad está definida

en parte por ciertos compromisos morales o espirituales, digamos, como ser católico [...] O pueden definirla en parte por la tradición o la nación a la que pertenecen [...] Lo que dicen con esto no es solamente que están firmemente ligados a esta visión espiritual o a ese trasfondo; más bien lo que están diciendo es que ello les proporciona el marco dentro del cual determinan su postura acerca de lo que es [...] digno de consideración, o lo admirable, o lo valioso (Taylor: 1996, 52).

Similarmente, el planteamiento comunitarista de MacIntyre admite que la identidad está definida por compromisos morales o espirituales y determinada por lo que se considera es lo más importante y valioso en nuestra vida. Ello se logra al interior de una comunidad, donde se puede desarrollar un modelo de persona gracias al ejercicio de unas determinadas virtudes y conseguir una vida plena y de felicidad.

El enfoque universalista de Tugendhat parece armonizar con este el planteamiento comunitarista. En efecto, para Tugendhat la cuestión de la identidad se refiere a lo que es más importante y valioso para nosotros, y está relacionada con la libertad, la felicidad y la clase de persona que queremos ser a futuro. “El objeto primario de la libertad es cómo quiero vivir, qué tipo de persona quiero ser, y esto significa precisamente: mi identidad” (Tugendhat: 1996, 9). Además, esta constituye “una nueva forma de plantearse la cuestión de la felicidad [...] Uno experimenta su vida como placentera si la ve como afortunada: su identidad como lograda,” (Tugendhat: 1996, 10). Entiende Tugendhat que la cuestión de la identidad

involucra asimismo determinadas cualidades o disposiciones para comportarnos de cierta manera. Así, por ejemplo, el ser católico es una cualidad con la que uno se identifica y nos lleva a actuar de un modo particular frente a los demás. Taylor también afirma algo parecido. “La gente puede percibir que su identidad está definida en parte por ciertos compromisos morales o espirituales, digamos, como ser católico [...] O pueden definirla en parte por la tradición o la nación a la que pertenecen [...] Lo que dicen con esto [...] es [...] que están firmemente ligados a esta visión espiritual o a ese trasfondo (Taylor: 1996, 52).

La perspectiva comunitarista de Taylor parece también armonizar con el planteamiento universalista de Habermas. El puente que los acerca se da gracias a la aceptación del dialogo y el reconocimiento como factores claves en la gestación de la identidad. En esta medida se advierte que “la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes” (Donoso, 2003,17). A este respecto Taylor

[...] hace ver la importancia que tiene el carácter dialógico como rasgo distintivo del ser humano, pues a partir de este rasgo podemos entender la conexión que existe entre identidad y reconocimiento: “nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros y por ello definir una identidad por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana... Nadie adquiere por sí mismo los lenguajes necesarios para la autodefinición. Se nos introduce en ellos por medio del intercambio con los otros que tienen importancia para nosotros [...], los otros significativos (Turizo: 2010, 3).

En esta misma línea de pensamiento se encuentra Habermas, para quien “[...] La identidad [...] se forma en el medio del entendimiento lingüístico con otros, y a la vez en el medio del entendimiento biográfico intersubjetivo consigo mismo” (Habermas 1990, 190). En esta medida Habermas entiende que

Empezar por el reconocimiento del otro implica la aceptación del diálogo. La comunicación es el único reducto que se opone a la soledad y al aislamiento. Comprender, en este sentido, significa hacer visible los espacios íntimos de configuración del yo (aun cuando existan espacios intraducibles). Cuando esta tarea se hace reflexiva se ejerce la identidad que involucra un concepto central a toda temática social: el de intersubjetividad [...] No existe más que una posibilidad de reconocimiento mutuo y una necesidad de construcción de lo que somos y queremos hacer que sea capaz de otorgar un nexo vital con un mundo propio y compartido. La identidad social es moral porque es la única que se cuestiona sobre lo que somos (Pía: 1990, 258-259).

4.3. La identidad moral intersubjetiva. Un puente entre el comunitarismo y el liberalismo.

Es evidente destacar la importancia que ocupa el dialogo intersubjetivo en la determinación de nuestra identidad; esta “[...] se forma en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo y de auto entendimiento intersubjetivamente mediado” (Habermas, 1990, 193),

y en donde, además, “en todo caso, el diferenciarse de los otros ha de estar reconocido por esos otros” (Arellano: 1996, 41). La identidad es moral porque se cuestiona sobre lo que somos y el lugar donde nos encontramos, además de la persona que queremos ser y por las relaciones que guarda con los demás, junto a la libertad, igualdad, justicia, dignidad, etc. En tal sentido,

Uno es un yo sólo entre otros yoes. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean [...] La propia respuesta a la pregunta sobre quién es una determinada persona, que surge a partir de un intercambio entre hablantes, se define de acuerdo al lugar en el que se encuentra quien habla, quien responde: árbol genealógico, status y funciones sociales, relaciones íntimas con aquellos a quienes se ama, espacio de orientación moral y espiritual dentro del cual se dan las relaciones definatorias más importantes (Donoso: 2003, 12).

En estos términos, el descubrimiento de la propia identidad indica que ella no se construye en la soledad, sino que se elabora por medio el diálogo con los otros, de tal suerte que la identidad depende en gran parte de las relaciones dialógicas con los demás, que son iguales o diferentes a nosotros. A esto hay que añadir que “los seres humanos estamos “encarnados” en la naturaleza y en la sociedad, lo cual no contradice la posibilidad de ser libres. Más bien, significa que toda aspiración a la libertad debe partir del reconocimiento de las condiciones físicas, culturales y sociales en las cuales nos situamos” (Donoso, 2003, 17).

Estas consideraciones son compartidas tanto por el enfoque comunitarista como el universalista. Pero esto no resulta evidente en el caso del liberalismo, especialmente en el del tipo defendido por Rawls. Este parece presumir que los seres humanos son inicialmente individuos y posteriormente se suman a la sociedad, en condiciones de que ellos únicamente son humanos al interior de un medio social. También estima que a los seres humanos simplemente les importan sus planes de vida y no poseen valores comunitarios. Asimismo, esta perspectiva adopta un concepto de “individuo que carece de rasgos distintivos, que en definitiva se trata de “entes noumenales”, cuya identidad se concibe como independiente de sus deseos, intereses y relaciones con otros sujetos” (Juárez: 2010, 159), si bien no del todo al margen. De todos modos, sea como sea,

Dada la independencia del sujeto con respecto a sus valores y proyectos, su libertad para alterarlos, o suprimirlos a su antojo es completa, no variando en nada la identidad del yo como persona moral en todas estas transacciones. [...] esta concepción elimina la posibilidad de cualquier lazo que comprometa al sujeto más allá de sus propios sentimientos y valores.[...] Rawls descarta las formas de autocomprensión intersubjetivas e intrasubjetivas al adjudicar a cada individuo un sistema único de intereses (Teimil: 2012, 595).

La respuesta del liberalismo de Rawls a estas inquietudes es que este no concibe una concepción metafísica de la persona ni hace suposiciones de carácter trascendentalista.

En este sentido, aclara Rawls, la posición original no presupone ningún punto de vista metafísico de la persona, no aduce ni afirma que la naturaleza esencial de las personas es anterior e independiente de sus atributos contingentes, puesto que las partes no se identifican con personas reales y concretas. Y, por último, el velo de ignorancia no conlleva suposiciones trascendentalistas ni presupone la anterioridad ontológica del yo, simplemente forma parte de una simulación en la que, eliminadas las circunstancias que nos separan, sería posible la elección de principios que estuvieran en el interés de todos por igual. De la misma forma quien critica la motivación autointeresada de las partes olvida la distinción entre autonomía racional y autonomía plena. La primera pura conceptualización que sirve a los propósitos de la posición original, es un modo de caracterizar al sujeto que elige los principios. La segunda está en un plano muy distinto, corresponde a un ideal político incluido en el ideal más completo de sociedad bien ordenada, donde los ciudadanos eligen libremente su concepción del bien y pueden considerarse independientes de ésta sin que su identidad pública se resienta o se altere por el cambio, revisión o supresión de ideas del bien consideradas inadecuadas. La concepción igualitaria de la ciudadanía prescribe en este sentido que los derechos básicos de los ciudadanos no dependan de la filiación política o religiosa o de la clase social, sino de una concepción política de la justicia, que, a su vez, entraña una concepción política y no metafísica de la persona. La simulación

de la posición original no nos compromete, en expresión del propio Rawls, más de lo que nos comprometería representar un papel en una obra teatral (Teimil: 2012, 594-595).

En esta medida se advierte que el enfoque liberal de Rawls no asimila una concepción de identidad personal como tal, porque los sujetos que hacen parte de la situación originaria no son personas reales, sino solo entes artificiales que hacen parte de un dispositivo que no pretende de manera alguna exponer los caracteres morales de la identidad de las personas, sino reflejar la concepción que de sí mismo tienen las personas como libres e iguales en la sociedad real donde llevan sus vidas. Es justamente en esta sociedad en donde se forja la identidad de las personas y en donde encontramos que ellas se identifican por convicciones morales, vínculos y lealtades que profesan desde hace mucho y por el bien que persiguen.

Ahora bien, favor de la pretensión de que sin moralidad no hay identidad hay que decir el enfoque liberal de Rawls alberga entre un número variado de principios y conceptos el principio de diferencia, que comporta una noción de intersubjetividad aunque no sea reconocido abiertamente por Rawls. En efecto,

[...] el principio de la diferencia pone en circulación, [...] un concepto de intersubjetividad no oficialmente defendido por Rawls [...] Así, el ideal de respeto mutuo que el principio evidencia remite a una idea [...]. La intención de ayudar al desfavorecido pone de relieve un impulso de fraternidad expresado en el deseo que tienen

los hombres de no tratarse como medios sino sólo como fines en sí mismos (Teimil: 2012, 596).

A esto hay que añadir que este liberalismo no excluye los valores comunitarios en menoscabo de los individualistas, sino que los incluye como factibles maneras de asociación y cooperación en la sociedad de verdad. Esta cuestión se vislumbra en la noción de lo razonable, entendido este como una condición donde las personas como agentes cooperadores de la sociedad entre iguales pueden, en virtud del deber de civilidad, explicar sus valores, oír a los otros y manifestar rectitud en el momento de acoplarse a las perspectivas foráneas, variando las suyas. De esta manera, se asigna [...] Un deber moral [...], el deber de la civilidad [...] Los ciudadanos deberían ser capaces de explicarse unos a otros los fundamentos de sus acciones en términos tales que cada uno pudiera razonablemente esperar que los demás aceptaran como consistentes con sus principios de libertad e igualdad. (Rawls: 1996, 252).

CONCLUSION

La conclusión a la que arribamos en este trabajo es la de que sin moralidad intersubjetiva no hay identidad. Fue un trabajo arduo llegar a este resultado cuando se estudió el enfoque comunitarista de Taylor y MacIntyre, el planteamiento universalista de Habermas y Tugendhat. Pero aún más difícil fue el momento en que se analizó la perspectiva liberal de Rawls debido a la contundencia que tienen la mayoría de las críticas que, desde diversos ángulos se le han formulado, en particular al concepto de persona. Todo ello implicó hacer una exposición de los rasgos generales del pensamiento de cada uno de esos autores, lo cual demandó un gran esfuerzo de síntesis y empeño, hasta llegar a la conclusión que sin moralidad no hay identidad.

Efectivamente, las posiciones de los comunitaristas y universalistas no suele ser armoniosa sino más bien conflictiva. En principio destacamos los postulados del comunitarismo y en tal sentido mostramos los aspectos básicos de la propuesta de Taylor y de MacIntyre. A parte de las posibles diferencias internas que pudiéramos haber señalado entre ambos planteamientos, en general mostramos su complementariedad. Las nociones de autenticidad, horizontes de significados, bien y comunidad cumplieron un papel importante en la exposición del pensamiento de Taylor. En MacIntyre identificamos, en cambio, los conceptos de tradición, práctica, virtud y, similarmente, los de bien y comunidad. En el análisis de este entramado conceptual propio del comunitarismo llegamos a las siguientes conclusiones. Este enfoque admite una concepción del yo cuya identidad se forja dentro de la comunidad cultural y

lingüística a la que este pertenece a través de un grupo de narraciones que ocurren de generación en generación dentro de una determinada tradición.

El comunitarismo se distingue por una reformulación de la moral, que no se relaciona con principios abstractos y universales como su rival el liberalismo, sino que pretende fundar la moral en pautas nacidas, practicadas y aprendidas dentro de la cultura de una comunidad. La concepción del ciudadano que surge desde la perspectiva comunitarista es muy distinta a la liberal, y se caracteriza por otorgar una importancia fundamental a la pertenencia del individuo a una comunidad específica (Juárez, 2010, 154-155).

El comunitarismo defendido por Taylor y MacIntyre comparte una concepción de identidad que tiene como pilar moral una comunidad lingüística, donde los sujetos orientan sus vidas hacia la consecución de lo que consideran que es bueno o valioso para sí mismos. La propia identidad para estos pensadores no se gesta de manera particular, sino por la sujeción a una colectividad; la realización de toda identidad es inevitablemente social y se conserva por la red de relaciones interpersonales que se dan constantemente. “El yo es un ser encarnado, con una historia y una cultura, inmerso en distintas relaciones inter-subjetivas y lazos sociales que son su punto de pertenencia y de referencia” (Saffirio: 2017, 4). En este sentido se advierte que

La [...] definición de la identidad de alguien incluye [...] no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora [...] La presencia de la comunidad refleja una característica esencial de la psicología humana antes que un tipo concreto de vinculación. Aún es más una forma de intersubjetividad que de pertenencia fuerte al grupo (Saiz: 2015, 27).

Así, pues, para el comunitarismo la formación de su identidad es intersubjetiva [...] y su reconocimiento, por tanto, solo se puede producir a través de la sociedad” (Moreno: 2001, 197). En esta medida se considera que la identidad no se forma en solitario o por incomunicación, sino que se perfila mediante el diálogo con los otros.

Esta declaración es consistente con el universalismo de Habermas y Tugendhat en general. De Habermas resaltamos su modelo de identidad basado en la autonomía y el reconocimiento recíproco cuyo núcleo central está determinado por la intersubjetividad que se da entre los sujetos capaces de lenguaje y acción, como miembros de una comunidad ideal de comunicación- integrantes de una argumentación-, que tratan de ponerse de acuerdo y lograr un entendimiento para solucionar racionalmente sus conflictos interpersonales bajo ciertas condiciones ideales de participación. En este sentido observamos que Habermas plantea su idea del diálogo ideal de la comunicación como esquema contrafáctico, en el que propone a la vez que lo distintivo de la identidad es el consenso y no la discordia entre los hablantes. Piensa en su noción de intersubjetividad como el espacio adecuado para la comunicación y la deliberación. Habermas entiende que “[...] el reconocimiento del otro implica la aceptación del diálogo. La comunicación es el único reducto que se opone a la soledad y al aislamiento. [...] la identidad [...] involucra un concepto central a toda temática social: el de intersubjetividad [...]. La identidad [...] es moral porque es la única que se cuestiona sobre lo que somos (Pía: 1990, 258).

Así, pues, 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.

Una posición similar es defendida por Tugendhat en sus propios términos. Para este pensador, la persona individual se comprende a sí misma en sociedad y se describe por referencia a quienes lo rodean y por el espacio moral que ocupan en relación con los otros. En este sentido puede decirse que la identidad es en general moralmente intersubjetiva y se gesta en el seno de una comunidad moral por los valores y sentimientos que los une con los demás. Precisamente uno de esos valores es la libertad. La posición de Tugendhat frente al tema de la identidad gira en torno a la pregunta “¿Quién quiero ser?”. Para él, esta inquietud, que apunta hacia el futuro, se convierte en un importante problema para nuestras vidas que con libertad queremos vivir y la clase de persona que queremos ser con determinadas prácticas de comportamiento intersubjetivo en el seno de un grupo social o colectivo. “Todos los demás aspectos de la pregunta por la identidad -los que se refieren a mi papel social o a mi pertenencia colectiva, etc.- tienen a su vez su lugar en esta pregunta principal” (Tugendhat: 1996, 10).

Hasta este punto observamos que las posiciones entre el comunitarismo y el universalismo no son irreconciliables, al menos en lo atinente a la concepción de identidad dialógica que cada quien defiende a su manera, sino más que todo complementarias. Esta misma opinión es aceptada por el liberalismo, especialmente el defendido por Rawls. Su planteamiento no alberga una concepción de identidad personal en sí, puesto que los sujetos que hacen parte de la situación originaria no son realmente personas, sino solo entes artificiales que hacen parte de un mecanismo que no pretende en modo alguno exponer los caracteres morales de la identidad de las personas, sino expresar la concepción que de sí mismo tienen las personas

como libres e iguales en la sociedad actual donde realizan sus vidas. Es justamente en esta sociedad en donde se desenvuelve la identidad de las personas y en donde descubrimos que ellas se identifican por convicciones morales, vínculos y lealtades que profesan desde hace mucho y por el bien que persiguen. En este aspecto el liberalismo de Rawls no desconoce que las personas reales forjan su identidad al interior de la sociedad en su relación con los demás, donde mantienen su fe, creencias e ideales y comparten diversos valores y doctrinas comprensivas que conforman también sus proyectos de vida personales. Pero será necesario despojarlos de todos estos caracteres, al menos teóricamente y no totalmente, con tal de lograr el propósito deseado. Así, Rawls no pone “en duda que la comunidad forma identidades y que muchos siguen apreciando las relaciones comunitarias, pero cuando se llega a la sociedad política, todo lo que las personas tienen y deben tener en común es esa esfera exigua del Estado de derecho que va a facilitar y defender a los individuos y sus planes de vida” (Donoso: 2003,6).

En definitiva, la perspectiva del comunitarismo, el universalismo y el liberalismo en torno al tema de la identidad comparten la idea de que sin una moralidad intersubjetiva no hay identidad. Aunque el comunitarismo, universalismo y liberalismo por lo general se oponen entre sí. Sin embargo, estas perspectivas comparten la pretensión de que sin una moral intersubjetiva no hay identidad. Esto denota que la identidad es moralmente intersubjetiva; se forja dialógicamente en una interrelación con los demás por medio del lenguaje, y está configurada por un conglomerado de valores, preferencias, doctrinas, creencias, vínculos y lealtades que se generan en la praxis intersubjetiva donde los sentimientos y derechos morales forman parte esencial de la interacción entre los miembros de un colectivo o de la persona particular.

Particularmente, el comunitarismo admite una concepción de identidad que tiene como sustento moral una comunidad lingüística, donde los sujetos orientan sus vidas hacia la búsqueda del bien o lo que es valioso para ellos. La propia identidad no se gesta de manera particular, sino por la sujeción a una colectividad; la realización de toda identidad es inevitablemente social y se conserva por la red de relaciones interpersonales que se dan constantemente. La cuestión de que es mi identidad encuentra su respuesta desde la perspectiva comunitarista de Taylor en lo que es más importante o valioso en nuestra vida y que conlleva a una vida plena con dignidad y respeto. Parecidamente, el planteamiento comunitarista de MacIntyre admite que la identidad está definida por compromisos morales o espirituales y determinada por lo que se considera es lo más importante y valioso en nuestra vida. Ello se logra al interior de una comunidad, donde se puede desarrollar un modelo de persona gracias al ejercicio de unas determinadas virtudes y conseguir una vida plena y de felicidad. Por su parte, el enfoque universalista de Tugendhat parece armonizar con este el planteamiento comunitarista. En efecto, para Tugendhat la cuestión de la identidad se refiere a lo que es más importante y valioso para nosotros, y está relacionada con la libertad, la felicidad y la clase de persona que queremos ser a futuro. En esta misma dirección de pensamiento se encuentra Habermas, para quien la identidad se forma en el medio del entendimiento lingüístico con otros. Finalmente, el enfoque liberal de Rawls no destaca una concepción de identidad personal como tal, porque los sujetos que hacen parte de la situación originaria no son personas reales. No se pretende exponer los caracteres morales de la identidad de las personas, sino reflejar la concepción que de sí mismo tienen las personas como libres e iguales en la sociedad real donde llevan sus vidas. Es justamente en esta sociedad en donde se forja la identidad de las personas y en donde encontramos que ellas se

identifican y relacionan con los demás por convicciones morales, vínculos, lealtades y doctrinas que profesan desde hace mucho y

REFERENCIAS

- Acquarone, A. y Caleri, S. (2002). Ciudadanía e identidad. *La Trama de la Comunicación*, (7), 1-12. Recuperado de <http://www.latrama.fcpolit.unr.edu.ar/index.php/trama/article/view/264/241>
- Arellano, A. (1996). La identidad social en Habermas. *Ciencia ergo-sum*, 3(1), 257-272. Recuperado de <http://cienciaergosum.uaemex.mx/index.php/ergosum/article/view/4061>
- Benedicto, R. (2010). Liberalismo y comunitarismo: un debate inacabado. *STVDIVM.*, 16, 201-229. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3616516>
- Bornhauser, N. (2006). Entre la identidad y la diferencia. Acerca de la lógica constitutiva del sujeto en el pensar de Jürgen Habermas y Michel Foucault. Una controversia pendiente. *Scielo*, 62, 101-115. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602006000100007>
- Carabante, J. (2011). Jürgen Habermas. *Philosophica*. Recuperado de <http://www.philosophica.info/voces/habermas/Habermas.html>
- Donoso, C. (2003). Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político. *Polis*. (6), 1-62. Recuperado de <http://polis.revues.org/6775>

- Esquivel, N. (2004). Del relativismo moral al universalismo ético y sus paradojas. *La lámpara de Diógenes*. 5, (8,9), 119-138. Recuperado de <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/8/119.pdf>
- Fernández, F. (2010). Una lectura interpretativa de Tras la virtud de Alasdair MacIntyre. *Foro interno* (10), 29-49. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/viewFile/FOIN1010110029A/7652>
- García, M. (2007). Una introducción al comunitarismo desde la perspectiva del derecho político. *Aposta*. (34), 1-14. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495950227003>
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus.
- _____ (1992). Teoría de la acción comunicativa II. [Versión electrónica] España, Taurus. Recuperado de <https://zoonpolitikonmx.files.wordpress.com/2014/03/habermas-jurgen-teoria-de-la-accion-comunicativa-ii.pdf>
- _____ (1994) *Identidad nacionales y postnacionales*. Madrid, Tecnos.
- Juárez, R. (2010). El concepto de ciudadanía en el comunitarismo. *Cuestiones Constitucionales* (23), 153-174. Recuperado de <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/cuestiones-constitucionales/article/view/5934/7875>
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. [versión electrónica]. Barcelona, Crítica.
- Michellini, D. (2003). Identidad narrativa e identidad reflexiva. *Ágora Philosophica*, (4) 7. Recuperado de <http://www.agoraphilosophica.com/Agora7/agora7-Michellini.pdf>

- Moreno, C. (2001). La virtud tradicional contramoderna: el pensamiento político de Alasdair MacIntyre. [Versión electrónica]. *Teorías políticas contemporáneas*. 191-208. Recuperado de <http://www.ehu.es/documents/1457190/1764043/Moreno+-+2001+-+Clonaciones,%20pr%C3%B3tesis+y+mutantes.pdf>
- Pérez, S. (2004). Comunidad y nación. El problema de la identidad en Charles Taylor. *Redur* (2), 65-77. Recuperado de <http://www.unirioja.es/dptos/dd/redur/numero2/barahona.pdf>
- Pía, M. (1990). La identidad social en Habermas: entre el consenso y la alteridad *Doxa* (7), 257-272. Recuperado de [file:///C:/Users/leandroV/Downloads/la-identidad-social-en-habermas--entre-el-consenso-y-la-alteridad-0%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/leandroV/Downloads/la-identidad-social-en-habermas--entre-el-consenso-y-la-alteridad-0%20(3).pdf)
- Rawls, J. (1995). Teoría de la Justicia. [Versión electrónica]. México, Fondo de cultura económica. Recuperado de https://etikhe.files.wordpress.com/2013/08/john_rawls_-_teoria_de_la_justicia.pdf
- _____. (1996). *Liberalismo político*. México, Fondo de cultura económica.
- Rodríguez, R. (2012). Charles Taylor: el ser humano y el bien. *Contrastes* (17), 47-64. Recuperado de <http://www.uma.es/contrastes/pdfs/017/Contrastes-XVII-03.pdf>
- Saffirio, E. (2017). Más allá del individualismo: los aportes de MacIntyre, Taylor, Walzer y Sandel. Recuperado de <http://estudios.umc.cl/wp-content/uploads/2017/05/Cuaderno-Cervantino-mayo.pdf>
- Saiz, M. (2015). La comunidad para los comunitaristas: A. MacIntyre y C. Taylor. *Analecta política*, 5(9), 305-330. Recuperado de <https://revistas.upb.edu.co/index.php/analecta/article/view/5024>
- Souroujon, G. (2015). La propuesta hermeneutica de Charles Taylor. Una critica a la epistemologia dominante en la ciencia politica. *Athenea Digital*. 15(1), 270-286. Recuperado de <http://atheneadigital.net/article/view/v15-n1-souroujon>

Teimil, I. (2012). Criticas de Habermas y Sandel a la concepción del ciudadano de Rawls. *ISEGORÍA*. (47), 587-600. Recuperado de <http://www.ub.edu/demoment/jornadasfp/PDFs/7-Rawls&Habermas.pdf>

Taylor, Ch. (1994). *Ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós.

_____ (1996). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós.

Tugendhat, E. (1990). El papel de la identidad en la constitución de la moralidad. *Ideas y Valores*. Bogotá.

_____ (1996). Identidad, personal, nacional y universal. [Versión electrónica] *Ideas y Valores*. (100) 4-18. Recuperado de <http://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21808/22785>

_____ (2001). La filosofía como clarificación de conceptos. *Conceptos*, (1) 64-76. Recuperado de <http://ojs.udc.edu.co/index.php/conceptos/article/view/20/22>

Turizo, J. La identidad individual o colectiva en el marco de la democracia liberal: algunas consideraciones teóricas en Habermas, Taylor, Honneth y Kymlicka. *Amauta*. 8, (16) 1-16. Recuperado de <http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/Amauta/article/view/630/370>