

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

ESTUDIANTE: *YINA PAOLA CERVERA ALTAMIRANDA*

TÍTULO: *“LA IDENTIDAD MODERNA Y EL SENTIDO DE LA VIDA”*

## *CALIFICACIÓN*

*APROBADO*

*Brigitte Florez Querrero*  
BRIGITTE FLOREZ QUERRERO

*Asesor*

*Catalina Lopez Gomez*  
CATALINA LOPEZ GOMEZ

*Jurado*

Cartagena, 30 de julio de 2010

T  
305.8986114  
C337

LA IDENTIDAD MODERNA Y EL SENTIDO DE LA VIDA

YINA PAOLA CERVERA ALTAMIRANDA

BRIGITTE FLOREZ GUERRERO

Asesor de trabajo de grado

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFIA  
TRABAJO DE GRADO

Cartagena de Indias, D. T. y C. Julio de 2010

## INDICE

	Páginas
Introducción .....	3 - 5
CAPITULO I : Las imágenes del hombre.....	6 - 24
CAPITULO II: La identidad individual y el sentido de la vida....	25 - 36
CAPITULO III: El individualismo moderno y la autenticidad....	37 - 48
Conclusiones.....	49
Bibliografía.....	50

*La acción no es una capacidad optativa de los humanos, sino una necesidad esencial de la que depende nuestra supervivencia como individuos y como especie. Se puede elegir cómo y cuándo actuar, pero es forzoso actuar: ahí no hay elección posible*

FERNANDO SABATER

## INTRODUCCION

*...Cuanto más pesada sea la carga, más a ras de tierra  
 Estará nuestra vida, más real y verdadera será.  
 Por el contrario, la ausencia absoluta de carga hace  
 que el hombre se vuelva más ligero que el aire...que  
 sea real sólo a medias y sus movimientos sean tan  
 libres como insignificantes.  
 Entonces, ¿Qué hemos de elegir? ¿El peso o la levedad?  
 MILAN KUNDERA*

El relativismo acomodaticio de nuestras sociedades modernas y el gran auge del capitalismo y la globalización están propiciando que nuestras vidas parezcan cada día más como faltas del contenido de las cuestiones que trascienden al yo y el sentido, el peso de nuestras vidas parece hacerse cada vez más fútil.

La masificación de los sistemas de telecomunicaciones, los cada vez más crecientes conglomerados de gentes en las ciudades, la instrumentalización de las relaciones interpersonales, el afán desmedido por la autorrealización, la pérdida de horizontes morales compartidos y un sinnúmero de cosas están socavando nuestras maneras de ser hombres; actualmente es *normal* que vivamos inmersos en un relativismo moral y no falta quien defienda el libre desarrollo de la personalidad creyendo que es la posibilidad de hacer todo lo que se nos dé el deseo y que nadie tiene la autoridad para cuestionar nuestros propios valores y formas de ser hombres, desconociendo que la *identidad* no se construye sólo mediante una vuelta al interior del yo sino que además es menester una interacción dialógica con los otros yo.

Las formas de vida egocéntricas y las relaciones impersonales son tal vez las más abanderadas en un mundo en el cual el *individualismo* se ha vuelto el bien máspreciado: ya no van más las relaciones del contacto directo con las personas, ahora parece *normal* que una joven tenga alrededor de 2.000 "amigos" en la red social facebook y que cuando uno o unos de estos "amigos" se "materialicen" acaben con su existencia; es igualmente *natural*

que ciertas personas profesen libremente determinadas creencias y sin embargo, frente a ciertas eventualidades no actuen de acuerdo a ellas y pese a esto no vean por ningún lado un problema de concordancia entre sus creencias y sus acciones, y que arguyan al hecho que hay que adaptarse a cada situación diferente de manera diferente como si fuésemos camaleones o seres amorfos que vayamos por el mundo desdoblándonos ante cada situación.

Frente a esta problemática real en nuestras sociedades actuales surge en mí el cuestionamiento acerca de la posibilidad de persuadir a la gente sobre la necesidad de recuperar, identificar y articular un ideal de vida buena en contraposición a las prácticas más o menos degradadas de la modernidad<sup>1</sup>. Para ello, desde el ámbito de la antropología filosófica y más concretamente en el marco de las teorías de la identidad quiero indagar en las obras de filósofos como Charles Taylor y Alasdair MacIntyre a fin de encontrar en ellas las conceptualizaciones y referencias que me ayuden a avanzar en dicha tarea. De esta manera pretendo desarrollar el contenido de este proyecto en la forma de una argumentación algunas veces descriptiva que me ayuden a elucidar, aducir e hilar el contenido en torno al tema que me ocupa. El desarrollo del tema estará parcelado en tres capítulos de la siguiente manera:

4

En un primer capítulo, realizaré un recorrido histórico acerca de la evolución de las imágenes del hombre con el fin de exponer cómo estas imágenes llenan de contenido y significado a los hombres que se desarrollan dentro de un horizonte moral compartido, además quiero apuntar que dicha evolución nos ha ubicado en el estadio de la libre competencia el cual exige la

---

<sup>1</sup> Al hablar de prácticas más o menos degradadas en la modernidad quiero referirme a lo Charles Taylor denomina, formas de vida egocéntricas amparadas en el uso prácticas de expresiones de autoindulgencia y egoísmo, que en la cultura del narcisismo se encuentran movidas por ningún ideal y que además rayan en lo trivial. (Taylor, *Ética de la Autenticidad*, 1994 pág. 89 -90)



autoafirmación del individuo, que se desenvuelve en un sistema de roles, en medio del pluralismo propio del relativismo actual.

Dado que nos encontramos frente a la necesidad de construir nuestras identidades individuales, en un segundo capítulo deseo indagar acerca del sentido de la vida. Puesto que la identidad individual se torna compleja y multilateral quiero apelar a la elección como medio según el cual generar las condiciones propicias para el andamiaje de un proyecto de vida orientado al bien; en tanto que no elegimos de la nada la identidad debe ser entendida como el horizonte en el cual los hombres pueden adoptar una postura, articular sus marcos referenciales y definir lo que es o no es importante para sus vidas, lo que la llena de sentido o le da levedad. Para ello hay que visualizar la independencia moderna no como la negación de la alteridad sino como el reconocimiento del carácter dialógico en la interacción con los otros, que están allí definiendo también mi propia identidad, que está además inmersa en la identidad histórica de los pueblos y sus tradiciones.

En consecuencia de los capítulos anteriores quiero en un tercer capítulo exponer cómo en el individualismo moderno, aun en sus formas degradadas subyace un ideal moral, el ideal de la autenticidad que lleva a cada individuo a ser fiel a sí mismo para alcanzar así el sentido de la vida; por ello se hace necesario hacer un esfuerzo por recuperar las fuentes sustantivas de la moral desde las creencias. Hasta aquí un esbozo del contenido de este proyecto, espero poder cumplir a cabalidad con lo propuesto.

Deseo expresar aquí mi más profunda gratitud a la profesora Brighite Florez Guerrero, a quien le debo respeto y admiración, por su paciencia, ayuda y el haber aceptado el dirigirme en el desarrollo de este proyecto.

Esta sociedad abierta de la libre competencia, en la que la igualdad de oportunidades hace que el hombre actúe de acuerdo a la representación de *papeles* o *roles* que le ponen en la tarea de adaptarse a cada situación diferente de manera diferente, así en medio del pluralismo propio de relativismo actual el hombre vive en una situación de constante *desdoblamiento*, como mimetizándose ante cada rol; para ilustrar mejor esto permítaseme usar un ejemplo de MacIntyre: el ejemplo de un sacerdote católico que en virtud de su papel oficia todas las ceremonias religiosas de la creencia del catolicismo, y sin importar que en conformidad a su ordenamiento hace tales cosas, por otro lado, puede haber perdido su fe y sus creencias pueden ser distintas de las que expresa en las acciones que su papel desempeña , según esta actitud el desdoblamiento se da en que, siguiendo a MacIntyre, “lo que cree en su cabeza y su corazón es una cosa; las creencias que su papel presupone son otras completamente distintas” (MACINTYRE, 1987pág. 47); he aquí un problema sobre el cual volveremos después.

7

Hasta aquí he apuntado básicamente a dos ideas, la idea de que una *imagen de hombre* provee un *horizonte* fijo para la acción humana y además que a falta de una imagen del hombre el pluralismo incita a una movilidad de posturas frente a las diferentes eventualidades de la vida. Ahora pasaré al propósito inicial de este capítulo el cual consiste en referirme a *la evolución de las imágenes del hombre* en la historia <sup>2</sup>para luego mirar de donde surge lo que he llamado el *desdoblamiento*, presente en el pluralismo actual. Destacaré básicamente tres imágenes de hombre, a saber, (1) La imagen del

---

<sup>2</sup> Las imágenes de hombre que quiero señalar aquí obedecen en su orden y categoría a la evolución de las imágenes de hombre señaladas por H. Rombach en su texto *El Hombre Humanizado*; esta elección no pretende deslegitimar de manera alguna la posibilidad de la existencia de otros modelos de imágenes de hombre que pudieran ser trabajadas con un enfoque diferente al de Rombach.

hombre griego, (2) La imagen del hombre cristiano y (3) La imagen del hombre moderno como sujeto que se autoconfigura desde dentro.

### LA IMAGEN RACIONAL DEL HOMBRE GRIEGO

Las acciones de un hombre, en el periodo de tiempo que se desarrolla su vida, no se desarrollan por azar<sup>3</sup>, un hombre actúa de acuerdo a *los horizontes de significado* que le configuran, que le hacen ser así y no de otra forma, y que a su vez limitan o condicionan el carácter de su *elección*. Así *el hombre no existe sin una imagen de hombre* (Rombach, 2004 pág. 9) y el hombre griego no se salvará de ello, para él su imagen del hombre será clara y distinta dado que él es ante todo un *ser racional* y se encuentra preñado de un espíritu que actúa en concordancia con el espíritu de la totalidad<sup>4</sup>.

Lo específico del hombre griego es que se reconoce como parte del orden absoluto. Reconocimiento que le conducirá a tener una vida buena sobre la base de la importancia del respeto a la polis como superior a la vida misma, un hombre no puede ser reconocido como ser racional ante el desconocimiento del otro como portador de la misma razón (como preñado del mismo espíritu). El hombre griego debe vivir en concordancia con el deber que le lleva a la renuncia de lo individual en tanto se busca conservar lo universal. Sócrates se nos presenta entonces, como el portador de este

8

---

<sup>3</sup> No deberíamos afirmar según la perspectiva trabajada en aquí que la causalidad puede ser imputada a la acción humana, pues resultaría cuestionable pensar que los hombres actuaran sin ningún tipo de intencionalidad o referente ; antes las acciones humanas deben ser entendidas como el resultado de una elección amparada en horizontes de significados o marcos referenciales que le dan sentido

<sup>4</sup> El concepto de racionalidad del hombre griego está emparentado con la idea del espíritu, para entender mejor esta unidad podemos decir que el concepto genérico de espíritu originalmente se refiere a un principio cósmico que esta en la base de todas las realidades y todos los acontecimientos de este mundo y que casi siempre se concebía con la idea de la unidad; en los griegos el espíritu no solamente se da en la superioridad del mundo sino que se encuentra en una forma muy concreta en cada individuo humano. Esta forma de espíritu se llama razón y debe ser entendida como la forma a través de la cual el espíritu habita el hombre individual.

legado, como un hombre a quien pese a una muerte inminente decide, antes que salvar su vida, actuar por el deber que lo une a lo universal.

Recreemos un poco la historia presentada por Platón en el Critón. Se nos presenta a un Sócrates que duerme tranquilo en su celda donde aguarda le traigan noticias de cuando ha de ser su muerte, los barcos que la anunciarán aún no llegan, en la escena aparece Critón, quien observa con un tanto de angustia la tranquilidad de Sócrates durmiendo. Critón, luego que Sócrates despierta, le propone librarse de su infortunio y le presenta como solución la ayuda que le quieren prestar algunos amigos con influencias económicas para salvarlo, Critón es consciente de que Sócrates no merece tal suerte y por ello se da a la tarea de convencerlo con una serie de argumentos, entre los que se destacan la responsabilidad adquirida para con él mismo, para con su familia y con sus amigos. Critón tilda a Sócrates de faltó de virtud al no elegir su responsabilidad adquirida con éstos sino el obedecer a las leyes que le llevan a tomar la cicuta. Sócrates en una analogía con la gimnasia defiende su *elección*, es justo vivir bien, no así simplemente vivir o huir del castigo de las leyes con las cuales él ha estado siempre de acuerdo. Sócrates elige morir con la certeza de que es más importante terminar una vida que ya no sería justa a sabiendas de que tras su muerte sería también considerado injusto (en el Hades) si ahora decidía escapar de la justicia. Para muchos es injusto que Sócrates hubiese abandonado sus responsabilidades, pero para entenderle es necesario recordar que cada hombre está condicionado por la imagen de hombre que se desarrolla en su época, por tanto para él es más racional morir cuando su muerte le hace participe de la razón universal, cuando no son más importantes sus aspiraciones personales sino conservar el orden.

Así la tan proclamada justicia de Sócrates no es otra cosa que la búsqueda de la conservación del orden, la preservación de la democracia por encima de su propia familia y como si fuera poco por encima de su propio ser, porque así estaría unido su espíritu individual al espíritu absoluto de quien

dependía su esencia y razón de ser, por eso su acción antes que ser egoísta es una acción determinada por la totalidad, es decir, por el horizonte de significado que le denomina frente al de la Grecia de esa época.

En la ética griega, a diferencia de la ética moderna, los hombres se preocupaban más de su conducta moral, de su compromiso personal para con ellos mismos y para con su ciudad-estado, antes que por los conflictos religiosos que no estaban directamente ligados a ésta, así la ética antes de ser un producto religioso o depender de un sistema legal establecido, era toda una estética de la existencia, que implicaba cumplir con la exhortación del oráculo de Delfos "*conócete a ti mismo*".

El dominio de sí debía ser algo que emergía del interior del propio sujeto. Este conocimiento de sí se constituye en lo que Michel Foucault denomina "*el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida que aspire estar ligada por el principio de la racionalidad moral*" (Foucault, 1994pág. 34), además el conocimiento de uno mismo trae de suyo la necesidad del cuidado de sí mismo que en Sócrates está ligado al ejercicio del poder, pues sólo los gobernantes podían gozar de tal privilegio; ocuparse de sí mismo es la exigencia que se deduce de la voluntad de ejercer poder político sobre los otros, así la vida ética estaba muy ligada a la política, de tal forma que existía una unidad entre ellas.

En tiempos de Sócrates, según Werner Jaeger, todos los valores heredados entraban en conflicto con la realidad existente, ya no se procuraban el conocimiento y el cuidado de sí, como parte del espíritu sino que existía una mayor preocupación por el cuidado y el ejercicio del cuerpo mediante la gimnasia y la acumulación de riquezas, por ello era necesario replantear el orden, reestructurar el sistema moral. Así, la filosofía socrática implica una educación moral, una vuelta sobre la fuente misma del conflicto, es decir, el hombre interior. Más que la mera filosofía natural de su tiempo, la problemática planteada por Sócrates es antropocéntrica, es fijar su pensamiento en el hombre y los hechos de la vida humana que le permiten

comprender la realidad y analizarla, por ello se va adentrando en este mundo, hasta ahora poco explorado, y toma de él las herramientas necesarias para poder hacer un puente entre lo filosófico y lo cotidiano y su *techné* juega un papel importante en este tránsito.

Sócrates se autodenomina "el médico del hombre interior", y es así como debe ser entendida su labor y afán por la curación del alma. Los griegos de su tiempo conocían lo importante que resultaba el cuidado del cuerpo y para ello empleaban mucho tiempo en la gimnasia y la medicina; pese a eso habían olvidado lo realmente importante: el cuidado del alma y el ejercicio de cultivar un espíritu virtuoso. Sócrates se presenta entonces como un predicador cuyo mensaje está marcado por la apremiante preocupación y su exhortación al cuidado del alma, antes que el mero cuidado de las riquezas, su filosofía estará además acompañada de un carácter religioso, su *servicio a dios* que básicamente consistía en la cura del alma, pues el alma es lo que hay de divino en el hombre.

Ahora bien, el cuidado del alma no debe entenderse como el descuido del cuerpo, por ser éste el que conduzca al alma a los placeres antes, el cuidado del alma implica a su vez el cuidado del cuerpo, porque el alma y el cuerpo en Sócrates son *como dos aspectos distintos de la misma naturaleza humana* (Jaeger, 1992) que no pueden concebirse como separados ni contrapuestos.

Hay que entender entonces la relación alma-cuerpo desde la perspectiva del orden espiritual y cosmogónico. El hombre griego que está dominado por un Espíritu común que posee dentro de sí como conteniéndolo, como estando preñado de él, esto es su alma, lo que le hace ser parte desde su particularidad de la unidad del Absoluto, pero este mismo hombre es además *carne*, es cuerpo y así forma parte del cosmos, de la unidad, del orden, de tal modo que su participación con el espíritu común no la tiene alejándose del mundo sino dirigiéndose hacia él, creando una armonía entre su existencia moral y el orden natural del universo.

El ocuparse del alma implica actuar racionalmente a la hora de buscar en el carácter moral el núcleo de la vida humana en general y en particular la vida colectiva, por ello se hace necesaria una educación moral en la que el alma se forme como un sujeto de acción, cuya formación para un ethos está encaminada con la armonía con el universo, armonía que no se alcanza mediante el desarrollo y la satisfacción de la naturaleza física sino mediante en dominio de sí mismo, y así lo entiende Sócrates, y por ello hace énfasis en que el ocuparse de uno mismo es un privilegio de los gobernantes pero además debe ser entendido como un imperativo válido para todos aquellos que se encuentran en condiciones morales para hacerlo, es decir los que son "libres" en el sentido griego del término.

De esta forma la imagen de un buen gobierno en la polis se trasfiere al gobierno del alma del hombre, por tanto se hace necesaria la educación en las virtudes políticas y se crea una jerarquía diferente de los valores en la que existe un imperio de la razón sobre los instintos, así se va formando un nuevo concepto de libertad interior, la autonomía moral que es ahora un problema ético.

12

#### LA IMAGEN DEL HOMBRE CRISTIANO. PERSONA

Dentro del horizonte de significado de los griegos el actuar y el conocer del hombre estaba determinado por su esencia y al mismo tiempo liberado por ella (Rombach, 2004 pág. 27), es así que el hombre griego es consciente de su necesidad de actuar en concordancia a una doble responsabilidad, es decir, conforme a su autonomía, según la cual, ejerce dominio sobre sí en su actuar individual y, además conforme a su acción moral en la que su razón lo determina a introducirse en el ámbito de validez del absoluto, en un afán de universalización.

A diferencia de los griegos el hombre cristiano adquiere otro tipo de significación pues no sólo es un ser que posee de suyo al espíritu —el soplo

de vida del absoluto- sino que su espíritu toma la forma de una individuación, así ya no existe el deseo de disolverse con el absoluto sino que se experimenta una vuelta a Dios mediante un cambio de rumbo según el cual la persona

*“no debe cambiar, ni mejorar, generalizarse y universalizarse, sino justamente lo contrario: regresar a su singularidad histórica y corporal, conformarse con el ser que ha pensado para él el Dios infinito”*  
(Rombach, 2004 pág. 32)

Sin embargo, para entender a cabalidad el *horizonte de significación* del hombre cristiano es necesario precisar el carácter de Dios y su obra salvadora, pues es a partir de ello que el hombre adquiere su significación.

El Dios de los cristianos, en contraposición a los dioses griegos -que son individuales y se hayan cercanos a la forma natural y además se relacionan con los humanos haciéndose parte de su cotidianidad y habitando su mundo – es una personalidad concreta que ha de ser sabido como espíritu y en el espíritu, dado que es una personalidad pura. De esta forma, el Dios cristiano se encuentra fuera del mundo en cuanto presencia perceptible y sólo hace su aparición, su entrada en el mundo, mediante la persona encarnada de Jesús de Nazaret, el Dios hecho hombre, el Cristo; de esta forma el Dios cristiano se sitúa por encima de cualquier limitación, materialidad y elemento terrenal, es decir por encima del mundo, así se convierte en lo absoluto del cual todo sale y al cual todo debe retornar, ya no existe entonces una pluralidad de dioses como acontecimientos en el mundo, antes se instaure un monoteísmo en el cual Dios es persona trina y una.

Dios encarnado en la persona de Cristo hace patente, como consecuencia de su sacrificio, la cuestión de *la inmortalidad* que hasta ahora parecía latente. Esta *inmortalidad* no es sólo inmortalidad de la razón como parte de la esencia humana sino que abarca toda la individualidad del hombre – su cuerpo y su psiquis le hacen digno de inmortalidad, puesto que el valor de su

cuerpo no se rezaga ante su materialidad antes, al ser el cuerpo y las demás cosas del mundo creadas por Dios adquieren el status de eternas y por ello deben regresar al Eterno. El hombre como individuo goza de inmortalidad no sólo porque su cuerpo esté ligado al espíritu sino porque éste da el carácter de individual al espíritu permitiéndole la vida eterna mediante la salvación y el ejercicio de la santificación; esta individuación da la significación del hombre dentro del cristianismo que es llamada *persona*<sup>5</sup> y se define en palabras de Boecio: *<persona es la sustancia individuada de la esencia espiritual>*<sup>6</sup>.

La salvación y la santificación son conceptos esenciales del cristianismo y dependen de una tarea común entre Dios, que ofrece la salvación mediante el sacrificio reconciliador de Cristo en la cruz, y la criatura mediante una conversión<sup>7</sup> *cambia de rumbo y retorna a la finitud inalterada e inamovible de*

<sup>5</sup> Rombach incluye en su texto *El Hombre Humanizado* una aclaración respecto al concepto de persona que resulta de vital importancia para la conversión del hombre dentro del cristianismo, esta es: "el origen de la palabra persona no está claro pero está dentro de la antropología cristiana fue dotado de un nuevo significado, a saber, el de individualidad en un sentido elevado, incluso elevadísimo: en el sentido de un valor absoluto y una realidad esencial infinita" (Rombach, 2004 pág. 30) es así como la concepción judía del pueblo elegido en el cristianismo se eleva a la idea del hombre elegido por Dios para cumplir con la vocación de llevar el evangelio, la buena noticia a toda criatura, y este hombre elegido en conformidad con su individualidad desarrolla un carácter propio de tal forma que no es lo mismo la presentación del cristianismo en la persona de Pedro, con la de Pablo, Santiago o Juan cada uno tiene una manera específica de ser.

<sup>6</sup> Según Rombach esta es una definición clásica de Boecio (siglo VI) y reza de la siguiente manera:

*<Persona est rationalis naturae individua substantia>* (Rombach 2004, pág. 33)

<sup>7</sup> Foucault en su libro *HERMENEUTICA DEL SUJETO* hace una muy rápida analogía del concepto de conversión y nos dice que este es una transformación de la "epístrofe" en el siglo primero y segundo de nuestra era por los estoicos así la conversión a diferencia de la epístrofe se trata sobre todo de liberarse de aquello de lo que dependemos, de aquello que no controlamos. En los siglos tercero y cuarto la conversión es transformada en *metanoía* que implica estos tres aspectos:

- ⊕ Una mutación rápida en tanto que suceso único (la conmoción en tanto que ruptura).
- ⊕ El paso de un estado del ser al otro (paso de la muerte a la vida como transfiguración).
- ⊕ La renuncia de uno a sí mismo.



la existencia individual (Rombach, 2004 págs. 32-33) aumentando así el sentido de su singularidad es por eso que es de suma importancia la individuación del espíritu en la personalidad cristiana.

El espíritu dentro del cristianismo se refiere a lo propio y singular, a lo personal no como un ser genérico sino como lo específico de cada individuo, así el espíritu (nous) griego es superado por el espíritu cristiano que lleva de suyo el carácter de una vivacidad, no un espíritu como contenido en el hombre que le configura esencialmente, sino un espíritu en tanto pneuma que logra su propia configuración a través del retroceso a la individualidad

*La espiritualidad cristiana ya no se puede entender a partir del concepto griego, sino que supone la personalización ahora descrita y una nueva forma de espiritualidad del pneuma, la cual supera a la razón. (Rombach, 2004pág.36)*

Conserva el cristianismo la idea de que cada hombre posee de suyo el espíritu, un espíritu que a la vez está emparentado con la espiritualidad de Dios, pero la concepción cristiana del hombre no se rezaga sólo a la espiritualidad, en ella juega un papel muy importante el reconocimiento de la finitud y la corporeidad del hombre, así Cristo necesita de una presencia encarnada al igual que todos los creyentes, de esta forma la personalización encarnativa se nos presenta como una liberación de toda la carga peyorativa que se le había impuesto al cuerpo disolviendo con ello la posible imagen de un hombre superior.

Es en el cuerpo que se debe procurar la santidad y es con él que se alcanza la salvación. La salvación es por tanto una actividad permanente del sujeto sobre sí mismo que encuentra su recompensa en una cierta relación del sujeto a sí mismo caracterizado por la ausencia de conflictos y por una satisfacción que no necesita de nadie más que de uno mismo. (Foucault, 1994 pág. 142)

A partir de lo anterior podemos decir que la imagen Cristiana del hombre está dada por la constitución de la personalidad humana que se torna en una ardua tarea puesto que ésta sólo se logrará al final de la historia de la salvación, es decir, hasta "el día del juicio final". Habrá que concluir entonces con Rombach que:

*"En un sentido pleno, la persona es el nuevo hombre, para el que serán creados al mismo tiempo una nueva tierra y un nuevo cielo en los que en relación con nuestra realidad actual nada habrá cambiado pero si todo se habrá transformado."* (Rombach, 2004 pág.37)

A la luz de esta presentación del hombre cristiano introduzcamos el testimonio de Saulo de Tarso o como es mejor conocido en la tradición cristiana, Pablo a fin de obtener una mejor ilustración al respecto.

Pablo después de su conversión, revela el carácter de la personalidad del hombre cristiano, en sus epístolas se encarga de comunicar la gracia de Dios dada a los hombres mediante el sacrificio de Cristo en la cruz y exhorta a los creyentes a permanecer en la fe y los deberes cristianos a fin de poder alcanzar la salvación. Su teología se desprende de su conversión, por la cual comprendió repentinamente la incapacidad de sus propios esfuerzos para llegar a la salvación por ello reconoce que sólo puede hallarse la salvación por medio de la fe uniéndose con ella a Cristo.

LA IMAGEN DEL HOMBRE MODERNO.SUJETO QUE SE AUTOCONFIGURA DESDE DENTRO

La imagen del hombre moderno nace en el marco del cambio de perspectiva en el pensamiento y la interpretación del universo, propio de la época antes del giro Copernicano. Es bien sabido que para los antiguos los astros estaban incluidos en el proyecto fundamental de la vida humana pues en estos se encontraban la precisión y la exactitud, en esta medida "el universo



no se vivía como abierto, sino como configurado y fijado por el mundo astral, que se veía como una envoltura esférica.” (Rombach, 2004 pág. 41)

Con el giro copernicano se da un cambio en el horizonte de significación respecto a la concepción del mundo, ya que, según él, la percepción no se encuentra en las sustancias de las estrellas sino en la totalidad de la constelación. Galileo Galilei avanza significativamente en relación a Copérnico, él aplica la perfección y la exactitud de los astros a la tierra. Es así, a grandes rasgos que se da el paso de una mecánica celeste a una mecánica física en la que la tierra adquiere relevancia para la investigación científica.

Es en el marco de todos estos acontecimientos que nace la obra de Descartes como respuesta a la problemática emergente respecto a la situación del hombre en el cosmos, porque con el giro copernicano y el nacimiento de la ciencia moderna no sólo se da paso al desarrollo de la mecánica física sino que se pone de manifiesto una cuestión ontológica, es decir, el paso de una ontología de la sustancia a una ontología del sistema, que se abre de cara a la nueva condición humana, condición que pone en jaque cuestiones como la idea de la libertad, la racionalidad y la responsabilidad frente a la pertenencia a un sistema como mecanismo constrictivo. El hombre moderno se enfrenta a esta realidad que le contrapone a su anterior posición según la ontología de la sustancia en la cual no tenía ninguna dificultad con la experiencia de sí mismo ni con su autointerpretación en tanto espíritu.

17

Así las cosas, la solución de Descartes consistió en contraponer sin conexión alguna el sistema del mundo al sistema del espíritu. De esta forma, el hombre es a la vez cuerpo y espíritu, cuerpo en tanto depende de las contingencias del mundo material al igual que las demás cosas y seres del mundo; y espíritu en cuanto éste hace parte del sistema de las ideas según la cual no está ligado a los acontecimientos. Pero la solución no es tan sencilla, debe ser ahondada en la obra cartesiana que incluye como pieza

fundamental en la búsqueda de la verdad su famosa duda metódica que consiste en dudar de todas las cosas sensibles o imaginables sin dudar de la propia existencia y la existencia de Dios.

Es en el proceso de dudar que se es consciente de la existencia de quien duda, el yo cartesiano cuya naturaleza espiritual es lo más cercano a Dios. Dios es además quien ha colocado el conocimiento en la mente del hombre, pues según Descartes éste último es el producto de la creación de un Dios perfecto, como reza en el punto XX de la primera parte de *Los principios de filosofía*, “no nos hicimos nosotros mismos, sino Dios nos hizo” y luego “...aquello que conoce algo más perfecto que él mismo no se creó a sí mismo” además dirá en repetidas ocasiones “nada nace de la nada”. (Olaso, 1967). Queda tasada entonces la naturaleza humana respecto a la divina pues mientras que el Dios creador es perfecto e infinito su criatura es finita y corpórea. Pese a ello Dios nos ha dado la facultad de conocer que nos permite alcanzar los objetos verdaderos y adquirir el conocimiento de las cosas creadas por el mismo Dios para alcanzar así la ciencia más perfecta, la de los hechos por sus causas, pues no deben examinarse las causas finales de las cosas creadas, sino sus causas eficientes, dirá Descartes.

18

La obra de Descartes nos presenta entonces una imagen del hombre moderno, en la primera parte de *Los principios de filosofía*, nos dice que en la búsqueda de la verdad se debe dudar por lo menos una vez en la vida de todas las cosas de lo que no se puede dudar es de la conducta de la vida así, se abre paso a una preocupación antropológica según la cual el hombre debe formarse una moral que pueda bastar para reglar las acciones de su vida, para que ésta no padezca de dilación porque debemos sobre todo tratar de vivir bien.

En la carta dirigida al abate Claude Picot y que sirve como prefacio de *Los principios de la filosofía*, Descartes reconoce la importancia de la filosofía a la hora de guiar y conducir una vida buena, pues ella nos ayuda a reglar nuestras costumbres y conducirnos en esta vida, ya que el uso de nuestros

ojos no parece ser tan eficaz para guiar nuestros pasos. Así como los animales se preocupan por alimentar el cuerpo, el hombre debe preocuparse por conservar el espíritu y cuidar principalmente la búsqueda de la sabiduría.

El estudio de la sabiduría no solo produce prudencia al obrar sino que nos acerca al perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber tanto para la conducta de su vida como para la conservación de la salud y la invención de todas las artes.

Hay en el hombre dos modos de pensar según Descartes, la percepción del entendimiento y la operación de la voluntad. Pero, al indagar acerca del origen de nuestros errores nos damos cuenta de que éstos no dependen tanto del entendimiento como de la voluntad, porque nos equivocamos cuando juzgamos las cosas que han sido percibidas insuficientemente, así para juzgarnos se requiere sólo del entendimiento sino también de la voluntad para que ésta, según Descartes, dé su consentimiento a las cosas percibidas. La voluntad se despliega mucho más que el entendimiento puesto que este último no se extiende sino sobre aquellas pocas cosas que se presentan y es siempre muy limitada a su percepción, mientras que la voluntad es en cierto modo infinita, lo cual al enfrentarla a nuestra naturaleza finita la convierte en causal de errores.

El hombre moderno, que no es un autómatas, es el autor de sus propias acciones y éstas deben ser ejecutadas libremente o por su voluntad pues de ellas obtendrá elogios o censuras. Así que los hombres no se equivocan por defecto de su naturaleza sino por defecto de su acción y en pleno uso de su libertad por ello la apremiante necesidad de conducir una vida buena le encausará a la filosofía primera.

Siguiendo a Descartes, en *Las reglas para la dirección del espíritu*, se nos presenta la necesidad de dirigir al espíritu para que pueda formar juicios sólidos y verdaderos sobre las cosas que se le presentan porque al enfrentarse a las circunstancias de la vida es el entendimiento el que le



muestra a la voluntad que es lo que se ha de elegir de esta manera el sujeto moderno se autoconfigura desde dentro pues debe alcanzar una clara percepción de las cosas manteniendo una mente atenta a fin de no juzgar mal, lo que le acarrearía una mala acción, sino que mediante una percepción clara y distinta debe reglar su vida según el más alto y más perfecto grado de la sabiduría, la moral.

Es en la Ilustración que el hombre adquiere una nueva significación en la historia pues se ve al estado del espíritu humano bajo el aspecto del *desarrollo*, así existe una transformación del hombre que le dio por primera vez autonomía, responsabilidad sobre sí mismo y libertad de equivocación en cuestiones éticas de tal forma que el hombre de la Ilustración se da a la tarea de inventar al hombre y transformar a la sociedad en una civilización humana<sup>8</sup> puesto que la Ilustración no consiste en inculcar desde fuera, sino en una autoformación del espíritu desde dentro, en el desarrollo de su autonomía. El proyecto ilustrado llevó a la abolición de las diferencias y dio paso a *la libre competitividad* en una sociedad abierta donde se ejerce el libre juego de las fuerzas o competencia ilimitada.

20

Pero la Ilustración se vio superada a sí misma por la dialéctica de la historia según la cual las épocas son como eslabones de la autobúsqueda del espíritu. A diferencia de Descartes quien pensó que el *ego* se podía encontrar en una autocomprensión, el idealismo alemán no pone el yo como un objeto sino como una *posición subjetiva*, de modo que sólo puede haber un yo si se realiza, si se autopone en un sentido activo. Esta dialéctica concibe tanto al hombre como a la historia y al mismo Dios como el

---

<sup>8</sup> Con la Ilustración se presenta al hombre a la luz de la posibilidad del desarrollo que le puede llevar mas allá de sus limitaciones causales, históricas, psicológicas y etnológicas esto es lo que Kant denomina un ciudadano cosmopolita para el cual debe producirse también una civilización mundial despojada de todas sus contingencias, diferencias y confrontaciones, una civilización humana con una sociedad pacífica; a la luz de este pensamiento kantiano debe ser entendido el concepto de civilización humana al que se hace mención aquí.

*desarrollo* de una explosión que es al mismo tiempo una implosión, es decir, que se van abriendo al tiempo que vuelven sobre sí mismos y sólo vuelven sobre sí mismos cuando queda claro que cada parte en este todo en explosión es un modo de aparición del todo<sup>9</sup>.

Así el hombre, dentro del pensamiento hegeliano, no se concibe a sí mismo como inmediatamente libre en esta dialéctica de la historia sino que debe superar varios eslabones históricos. Primeramente debe encontrar una forma de sociedad en la que por lo menos un hombre sea libre, y la encuentra en el ejemplo del déspota en los imperios orientales, luego debe avanzar en la historia a un estadio que supere esta forma incompleta de libertad y la encuentra en el mundo griego y el imperio romano en los que ya no es sólo uno sino algunos los que son libres, pero esta libertad también es insuficiente pues se da gracias a la esclavitud de los otros, así avanza en la búsqueda hasta que encuentra con Martín Lutero que todos los hombres son libres mediante la libertad de consciencia que también resulta insuficiente pues con ella no se da la libertad del ser social, libertad que encuentra al fin en la sociedad burguesa en la que según Rombach cada uno se debe a su suerte personal, a su propia opinión y a su consciencia individual, de modo que la subjetividad experimenta en él su legitimación más elevada y su mayor autonomía. En esta sociedad el hombre se concibe como un ser social mediante la formación en la cultura.

21

En la formación de las ciencias cada una se torna un sistema autónomo de tal forma que desaparecen de ellas las cuestiones filosóficas y en consecuencia la ciencia se ocupa del hombre sin transformar sus principios básicos por ello es tratado como un objeto entre los objetos del mundo pues sólo interesa de él investigar sus mecanismos al igual que cualquier otro sistema natural. Surge entonces *la teoría del sistema* que se remonta a autores como Parsons y Luhmann; los teóricos del sistema, que no

<sup>9</sup> Para entender mejor la concepción dialéctica de la historia que se trata de esbozar aquí se hace necesaria la remisión a la obra del Hegel, específicamente al texto Lecciones de estética

proviene de la tradición filosófica sino de los conocimientos especializados y limitados de las disciplinas particulares que tratan al hombre de una forma tan reducida que no pueden ver de ningún modo que es lo decisivo en y para el hombre<sup>10</sup>.

*En la teoría del sistema no se trata de cuestiones sobre la decisión por parte del individuo, que no tiene capacidad para ser objeto de investigación científica según estos teóricos, ya que la fijación de las finalidades va desapareciendo cada vez más por la fijación de objetivos comunes en el proceso de la modernidad; por esto solo quedo una infinidad de objetivos individuales posibles que ya no se podían superar desde la acción. (Rombach, 2004 pág. 60)*

La teoría del sistema se hace presente mediante el sistema de roles en el cual el hombre hace parte de un sistema social asumiendo un rol en él. Roles los hay de diferentes tipos, llámense políticos, familiares, profesionales, etc. En cada uno de ellos el hombre debe adoptar las expectativas de comportamiento que determinado rol presupone. Cada rol tiene de suyo una identidad que deja de lado los desarrollos y acontecimientos que tienen que ver con el ámbito de la libertad personal.

22

Con la teoría del sistema surge claramente la falta de una imagen de hombre pues se da una pérdida o fragmentación de la moral que mediante la implementación de roles genera en las sociedades modernas lo que Charles Taylor llama las tres formas de malestar. El individualismo es considerado por la civilización moderna como el logro más admirable puesto que cada quien tiene el derecho de elegir su propia vida y las convicciones que desee tener frente a la misma, cosa que no podían hacer los hombres de la antigüedad, y aunque muchos se quejen de que esta individualidad algunas veces se da a medias sin embargo, no estarían dispuestos a abandonarla. La libertad moderna tal y como la concibe Taylor *se logró cuando conseguimos*

---

<sup>10</sup> Para aclarar este argumento véase Rombach en *El hombre humanizado*, págs. 59-60

*escapar de los horizontes morales del pasado*, cuando decidimos zafarnos de un orden superior y desacreditamos las imágenes del hombre precedentes. Lo que no se tuvo en cuenta es que estas imágenes del hombre al mismo tiempo que limitaban la acción humana daban sentido al mundo y a las actividades del mundo social.

Este descrédito de los órdenes morales da paso al así denominado *desencantamiento del mundo* con el cual los seres y las cosas pierden su valor, su sublimidad, lo que les hace parte del orden absoluto. La gente ahora carece de esa actitud heroica de un Sócrates frente a una muerte inminente, no tiene aspiraciones que le unan a lo universal. El individualismo se convierte en un malestar que lleva al hombre a centrarse en el *yo, lo que aplana y a la vez estrecha nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás y por la sociedad.* (Taylor, 1994 pág. 40) el individualismo ha permitido que la vida del hombre se desenvuelva mediante la autoabsorción.

Otro malestar de la modernidad que está ligado al desencantamiento del mundo es la primacía de la razón instrumental que surge también del abandono de los órdenes anteriores y que lleva de suyo la idea de volver a las criaturas que nos rodean, ahora carentes de significado y lugar en el mundo, en meros instrumentos o materias primas de los proyectos humanos. Es además colocar la tecnología y la técnica en un grado tan elevado que vuelve cada vez más efímero el mundo y las cosas que en él hay. El problema con la razón instrumental es que no basta que los hombres en tanto individuos cambien de actitud sino que además se necesita un cambio del carácter institucional.

Es allí donde debería entrar la política a mediar entre la vida del individualismo y la razón instrumental que afecta al hombre mismo. Se trata del hecho que la razón instrumental impone a los hombres una pérdida de libertad tanto a nivel individual como a nivel colectivo de tal modo que se vuelve difícil mantener un estilo de vida contra la corriente marcada por la

razón instrumental. De esta forma el hombre sufre una introspección y prefiere delegar al gobierno lo que antes realizaba para sí mismo concediéndole que realice lo que Taylor dice que Tocqueville llama *despotismo blando* que consiste en una actitud paternalista del gobierno que pareciera bien al individuo pero que en realidad le quita el control que antes ejercía en política y ahora solo *ejerce* mediante el poder tutelar.

De esta forma podemos establecer que la libertad en la cultura moderna se ha perdido o, mejor dicho, se ha cambiado de lugar, ahora se sitúa en el interior del propio hombre, este es un asunto sobre el cual volveremos cuando maticemos las fuentes del yo.



## II. LA IDENTIDAD INDIVIDUAL Y EL SENTIDO DE LA VIDA

*El hombre no vive,  
sino que dirige su vida.  
ARNOLD GEHLEN*

En el capítulo anterior me ocupe en hacer una descripción de la evolución de las diferentes imágenes del hombre en la historia a fin de establecer cuáles han sido las características distintivas de cada una de ellas y cómo estas imágenes en su constante evolución van inventando al hombre. Puse de manifiesto además que a falta de una imagen clara y distinta del hombre en la modernidad y ante la representación de papeles o roles que nos impone el pluralismo propio del relativismo actual hemos quedado en una situación de constante *desdoblamiento*, lo cual se convierte en un gran problema a la hora de pedirle a los individuos que actúen siguiendo las mismas normas de conducta práctico-morales, en las diversas situaciones que sus roles les permiten.

25

Quiero apuntar en lo que sigue, sin distanciarme de las ideas fundamentales del capítulo anterior, acerca del *sentido de la vida*. Antes dije, de cierto modo, que cada imagen de hombre proporciona por sí sola sentido, valor y, por así decirlo, peso a la totalidad de las vidas de los hombres que se desenvuelven o desarrollan dentro de ella; por lo tanto, si es realmente cierto que en la actualidad falta una imagen clara y distinta del hombre y que además sólo hemos heredado fragmentos de imágenes anteriores, que son como imágenes desdibujadas, sacadas abruptamente de sus espacios originarios. Nos encontramos entonces ante un problema de enormes dimensiones, puesto que se torna más difícil conseguir el peso suficiente para poder darle

un buen sentido a nuestras vidas, es decir, pareciera que actualmente vivimos en compañía de una angustiosa levedad<sup>11</sup>.

Frecuentemente me he puesto a pensar en qué debe hacer el hombre actual si tiene sobre sí todo el peso de tener que construir un proyecto de vida sin más manual que la existencia, dado que se parte de una vida sin más sentido que el que se le dé, lo cual no es tan fácil como armar un LEGO<sup>12</sup>; es menester entonces construir un proyecto que nos permita darle sentido a la vida, teniendo en cuenta la finitud y discontinuidad en la misma, es decir, un proyecto mediante el cual podamos garantizar a posteridad el no haber desperdiciado el fragmento de tiempo que nos toca vivir. Reconociendo que el relativismo actual parece desfavorecer la creación de un buen proyecto, acudiré a *la elección* como medio para generar o crear las condiciones propicias para el buen desarrollo de un proyecto de vida, ya que ante la incertidumbre de qué hacer en cada una de las circunstancias que nos toca vivir, *la elección* aparece como el dulce sinsabor de una vida que espera con premura en la antesala de la muerte.

26

Desde los más diversos autores, la antropología filosófica se ha ocupado del problema de la elección como un problema que no carece de importancia para el ser humano en su constante evolución practico-moral. Antes bien, se ha convertido en uno de los pilares fundamentales para alcanzar la tan proclamada *autonomía* en un mundo en el que la trama de las relaciones

<sup>11</sup> La idea de la levedad de la existencia antes que el examen concienzudo de un análisis filosófico debe ser entendida en este trabajo como la apropiación de un concepto utilizado en repetidas ocasiones en la literatura de Milán Kundera específicamente en *La insoportable levedad del ser*. Así la levedad puede ser entendida como la carencia del sentido que le da peso de la vida, como la futilidad en la misma.

<sup>12</sup> El uso de la palabra lego en esta idea no debe ser entendido como un adjetivo, ni en sentido figurado; antes bien me he referido a ella como nombrando un juguete infantil original de Dinamarca, que en el argot popular conocemos como "armalotodo", compuesto de muchas piezas que se van armando o ubicando de tal manera que se pueden hacer con ellas un sinnúmero de cosas. Para dicho juego no hay más reglas que la propia creatividad lo cual pareciera librarlo de la complejidad de las reglas empleadas por otro tipo de juegos infantiles. LEGO también es el nombre o marca de una línea de juguetes infantiles.



poliformas de poder están empeñadas en construir individuos a su medida. Pese a ello, es importante reconocer que, si bien, no se puede revertir, así como así, el orden de las cosas establecidas sí podemos invocar una vez más a esa capacidad del hombre –algunas veces dormida- de *elegir*, es decir, apelar aquella fuerza que subyace a toda idea del bien, a través de la cual damos sentido a nuestras vidas en conformidad con un concepto de lo justo.

El hombre que ha venido al mundo con la responsabilidad de vivir una vida (jamás vivida), experimenta la apremiante necesidad de construir un proyecto de vida buena. Para conseguirla, con lo único que cuenta es con *la elección* como herramienta. Se concibe este proyecto de vida como buena si resulta provechosa para él y para las personas que viven en derredor; por tal razón, es necesario establecer en qué consiste el problema de la elección misma y, a partir de allí tratar de establecer la preocupación del hombre por vivir una vida buena que sólo puede concebirse como tal si es el resultado de una buena elección.

27

Para dilucidar toda esta serie de cosas que acabo de enmarañar en los párrafos anteriores prefiero primordialmente aclarar las bases conceptuales sobre las cuales se levanta todo el armazón de este proyecto y a las que haré referencia puntual en el desarrollo del mismo cada vez que lo considere necesario como lo he hecho hasta ahora. Quiero señalar enfáticamente que el contenido de este proyecto navega en las aguas de la antropología filosófica y más concretamente en el ámbito de las teorías del reconocimiento de las cuales se han nutrido estas líneas a la luz de la perspectiva conceptual del filósofo Charles Taylor, de quien me he permitido utilizar las categorías que emplea en sus obras: *La ética de la Autenticidad* y *Las fuentes del yo*. Además me remito a la obra *Tras la Virtud*, del filósofo Alasdair MacIntyre que me ha permitido describir y plantear el problema de la identidad moderna, la cual será un referente necesario a lo largo de este proyecto.

Me he referido hasta ahora a la necesidad de hallarle sentido a la vida, que es además la necesidad moderna de construir *identidad individual*, este es ante todo un problema moderno, no era así para los antiguos que dependían de lo universal antes que de lo personal o individual quienes no tenían mucho problema a la hora de encontrar el sentido de sus vidas, porque los horizontes ya estaban establecidos y bastaba con actuar en conformidad a ellos; no pasa lo mismo en la modernidad, en ella la *identidad* debe ser asumida por el propio individuo en un proceso que más bien pareciera una negociación con las cosas dadas, el entorno, la historia y aun el proyecto mismo que se tenga de vida. *La identidad* así entendida me sitúa de algún modo dentro de un *horizonte moral* pues es en torno a *los marcos referenciales* que ella me proporciona que se da lugar al trasfondo de mis juicios, intuiciones o reacciones morales. Pasaré ahora a establecer cuál es el lugar que ocupan las imágenes del hombre en nuestras vidas a fin de ir hilvanando cada vez más en torno al asunto de identidad.

28

El desacuerdo de la cultura moderna parece borrar sin más ni más los marcos referenciales, desdibujar las imágenes de hombre y cambiar los horizontes morales, hasta el punto de presentarlos como opcionales, como si fueran vestidos que nos podemos quitar o poner dependiendo de la situación; es en el sustrato de esta perspectiva que emergen la pregunta acerca de la posibilidad de actuar sin marcos referenciales ¿Acaso son opcionales los marcos referenciales? ¿Podemos deshacernos de los horizontes dentro de los que vivimos y que le dan sentido a nuestras vidas? ¿Podríamos de algún modo estar a gusto con una vida que no tiene ningún peso? Dado que articular un marco referencial es dar razones acerca de lo que da sentido a nuestras respuestas morales resulta imposible deshacerse de ellas pues son los marcos referenciales los que determinan los horizontes morales dentro de los cuales vivimos y es en ellos donde encontramos el sentido de nuestras vidas, por tal razón no pueden ser opcionales

*Vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción humana y saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral; es decir, lo intacto de la personalidad humana. (Taylor, Las fuentes del yo, 1996 pág. 43)*

La *identidad* es el horizonte dentro del cual los individuos pueden adoptar una postura, no es más un horizonte ontológicamente sólido, sino que dicha solidez se ha difuminado, lo cual demuestra que los marcos referenciales no son una cosa fija como la estructura del universo, no es algo inherente a la naturaleza del ser sino que se encuentran sujetos a las interpretaciones humanas variables.

Al establecer mi identidad debo remitirme necesariamente a la pregunta ¿quién soy yo? para entender qué es lo realmente importante para mí, por ello debo tener claridad del lugar donde me encuentro, la identidad me obliga a orientarme en un espacio moral dentro del cual plantearme las preguntas acerca de qué es lo que da peso a mi vida y que, por el contrario, da levedad es decir, sólo dentro de un espacio moral se plantean las cuestiones acerca del bien o del mal, de lo valioso y lo fútil en la vida, es a través de un marco referencial que estas cosas adquieren una significación estable, perder el marco referencial es como quedar a la deriva.

En esta carrera en la que nos ha situado la revolución igualitarista de las sociedades modernas <sup>13</sup> resulta más titánico alcanzar nuestra identidad pues ella misma es compleja y multilateral, por ello es fundamental la orientación para saber dónde nos encontramos y a qué queremos responder, cuando no sabemos en qué lugar de la carrera estamos, cuando perdemos la orientación es como no saber quiénes somos. Conseguir la orientación es definir el lugar de la identidad.

---

<sup>13</sup> Para tener mayores referencias respecto a la idea de la carrera del igualitarismo en las sociedades modernas, se hace necesaria la consulta de textos como *El Leviatán*, de T. Hobbes y *Ética privada e igualitarismo político* de T. Dworkin.

Puntualicemos un poco sobre lo que hemos ganado hasta ahora, existe un vínculo esencial entre la identidad y la orientación, esta última me ubica en el espacio moral a través de ella asumo mis marcos referenciales; a su vez la identidad me orienta y me proporciona el marco dentro del cual todas las cosas tienen sentido para nosotros ella es la que nos permite definir que es o no es importante. La identidad es además algo a lo que una ha de ser fiel, no se puede renunciar ni desvestirse de ella. Establezcamos a continuación cuál es el tipo de relación existente entre la identidad y la idea del bien.

Al encontrar la identidad el ser humano está estableciendo el andamiaje sobre el cual construye su propio yo, el yo está directamente relacionado con nuestra necesidad de identidad, con lo difícil que es mantenernos en esta carrera sin una *orientación al bien*. El yo tiene su campo de *orientación* en las cuestiones concretas que son esenciales para nosotros.

*Somos yo en la medida que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien. (Taylor, Las fuentes del yo, 1996 pág. 50)*

30

Es en la búsqueda de mi identidad que defino la manera en que las cosas son significativas para mí. La identidad se elabora a través de un *lenguaje de interpretación* en el cual se articulan las comprensiones e interpretaciones de las cosas que nos resultan significativas.

Dentro de este lenguaje es posible articular las cuestiones acerca del bien aunque es necesario recalcar que las autointerpretaciones que definen al yo nunca son totalmente explícitas. Al igual que el lenguaje que sólo existe dentro de una comunidad lingüística, un ser humano es un yo sólo en la interacción con otros yos, así la independencia moderna del yo no es la negación de la alteridad, hay que reconocer su coexistencia puesto que el yo se define además por su *orientación* en el espacio social y las funciones en las que se desempeña; el yo se autodefine en la conversación con los

otros, con sus interlocutores válidos. Cada vez vamos cargando de más contenido nuestro concepto de identidad, ella es quien define la orientación espiritual y moral del yo y la que además cuenta con una referencia necesaria a los otros yo como la comunidad que le define.

En Taylor existe una conexión entre la identidad y el bien, estos están entretnejidos y conectan con la manera en que somos agentes que comparten un lenguaje común con otros agentes. Esta conexión también hunde sus raíces en la percepción que tenemos de nuestra vida como un conjunto y la dirección que le vamos dando mientras la dirigimos. Articular nuestros marcos referenciales es *orientarnos* respecto a los interrogantes sobre el bien.

Al *orientarnos* en relación al bien no sólo hay que tener en cuenta los marcos referenciales que nos configuran hacia lo que es cualitativamente mejor, sino también el sentido de donde estamos situados en relación a ellos. Los interrogantes acerca de qué clase de vida vale la pena vivir no son una cuestión opcional, son algo que está allí en el sustrato de la vida misma, por ello no podemos despreocuparnos del lugar que ocupamos en un espacio definido por la *orientación* en relación al bien.

31

El valor o peso de una vida depende de dónde nos situamos o ubicamos respecto al bien, al definir si una vida vale la pena o es realmente significativa, o por el contrario es un completo sin sentido, se debe tener en cuenta si la dirección que se le está dando la acerca o la aleja del bien, puesto que nuestras vidas no están siempre en el mismo lugar sino en un constante cambio de posición, en un constante devenir. Se debe comprender la vida como una *historia* que va desplegándose, una historia que adquiere sentido a través de una *narración* no opcional, porque nuestras vidas existen allí medidas en el espacio de los interrogantes a lo que sólo puede responder una *narración coherente*.

Para entender cuál es el sentido de la pregunta ¿Quiénes somos? Es importante tener en cuenta la totalidad de nuestras vidas, cómo hemos llegado a ser lo que somos y hacia dónde nos encaminamos, es sobre la base de lo que soy que proyecto mi futuro. La comprensión de la vida como una *narrativa* en relación al lugar que ocupa en la *orientación* al bien es lo que da sentido a la acción y *la elección* misma de los agentes, o como mejor lo diría Taylor, cuando se refiere al lugar desde el cual nos orientamos en la búsqueda del bien:

*...puesto que no cabe más que orientarnos al bien y, al hacerlo, determinar la dirección de nuestras vidas inevitablemente hemos de entender nuestras vidas como una narrativa, como una búsqueda.*  
(Taylor, Las fuentes del yo, 1996 pág. 68)

Hablar de la totalidad o unidad de la vida humana es enfrentarse a ciertos obstáculos, por un lado tenemos el hecho de que la modernidad fragmenta cada vida humana en múltiples segmentos, cada uno de ellos sometidos a sus propias normas y modos de conducta, lo cual genera lo distintivo de cada segmento y no la unidad de la vida del individuo, por otro lado tenemos a las filosofías que piensan en la acción del hombre atomísticamente descomponiendo las acciones complejas en elementos simples, en éstas la vida humana no es vista como una narración, en estas filosofías la unidad es invisible pues se hace una escisión entre el individuo y los papeles que representa, los valores y actitudes de los agentes dentro de estas son presa de una movilidad; la narrativa en cambio nos permite articular la unidad del yo, nos permite pensar de modo narrativo las creencias y conductas de los agentes, porque ella enlaza el nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración y sólo así se puede hacer inteligible el propósito de la vida de un personaje dentro de su propia narración, vista como un todo, o como mejor lo diría MacIntyre:

32



*La virtud en la vida de alguien es inteligible como característica de la vida entera, de la vida que puede ser valorada y vista como un todo.*  
(MACINTYRE, 1987 pág. 253)

Así, nuestras vidas de encuentran inmersas en una *narrativa* de la cual somos actores y autores, en ella nuestras acciones se hacen inteligibles.

A diferencia de la continuidad o discontinuidad psicológica del yo, es en la *narración* de la vida que se nos pone de manifiesto la conducta del agente pues no se toma al hombre como una secuencia de acciones que hay que estudiar por separado sino que las acciones de un agente están allí inmersas en un *contexto* y en ese *contexto* el acto inteligible encuentra su lugar en la *narración*. No existe una conducta que se pueda identificar previa e independientemente de las intenciones, creencias y situaciones de los agentes, así la caracterización de la conducta tiene que vérselas con las intenciones, a corto plazo las intenciones se hacen inteligibles por referencia a las intenciones a largo plazo, así la acción me sitúa en el contexto de *una historia*.

33

El ser humano se encuentra siendo objeto de numerosas *narraciones* al mismo tiempo, *narraciones* que están entreteljidas unas con otras, de ahí lo complejo y multilateral que resulta nuestra *identidad*. A la vez que el ser humano es el personaje principal de su propia *narración*, tiene un papel subordinado en los *dramas* de los demás; así los agentes humanos en tanto que actores y autores estamos sujetos a ciertas limitaciones, estamos limitados por las acciones de los demás y por las situaciones propuestas en sus acciones.

La *estructura narrativa* de la vida humana trae de suyo cierta impredecibilidad, para ella es fundamental que no sepamos que va a ocurrir a continuación, no sabemos lo que puede acontecer inmediatamente pese a ello siempre nos autoproyectamos hacia el *futuro*, nuestras vidas individuales y en las relaciones con los otros se dan bajo el supuesto de un posible *futuro*

*compartido*. La imagen del *futuro* se nos presenta como un *telos*, como múltiples fines o metas hacia las que avanzamos o fracasamos en avanzar durante el presente, nuestras propias historias están sujetas a limitaciones dentro de las cuales la historia podría continuar de distintas maneras, de allí la importancia de *elegir* dentro de las varias opciones la que más nos acerque al bien.

Ahora bien, los hombres en las sociedades modernas desempeñamos uno o varios roles por ello debemos aprender en qué consiste cada uno de ellos para actuar y responder en conformidad a nuestra *orientación* al bien y además para poder entender las respuestas que los demás nos dan. De ahí la importancia de *las conversaciones* como el *contexto* en el que se vuelven inteligibles los propósitos y los actos verbales de los agentes humanos, en *las conversaciones* los participantes son autores y coautores que elaboran en acuerdo o en desacuerdo su *producción conjunta*.

Volvamos un poco en torno a la *identidad del yo* y digamos siguiendo a MacIntyre que la identidad personal no está en la continuidad o discontinuidad psicológica del yo, antes el yo habita un personaje cuya unidad se produce como unidad de un personaje. La identidad del yo vista a la luz de un concepto narrativo se define no al definir un fragmento de la vida sino la totalidad de una *historia* que comienza con el nacimiento y termina con la muerte, yo soy el tema de una historia que es la mía propia y mi *identidad* la llena de un particular significado, no encontrarle significado a la vida es igual a decir que la narración de la misma se ha vuelto inteligible, que carece de un telos. Al ser yo el tema de mi propia narración soy responsable de las acciones y experiencias que componen dicha narración, pero hay más, yo no soy sólo responsable de mi propia narración además tengo la responsabilidad compartida con las narraciones de los demás porque soy participe de sus historias como ellos de las mías.

Hasta ahora he apuntado a que el ser *yos* está vinculado esencialmente a nuestra percepción del bien y que logramos nuestra identidad personal en relación con los otros *yos*. He señalado además, siguiendo a Taylor, que existe una conexión entre la identidad y el bien que nos orienta en relación al a búsqueda del sentido de la vida, al orientarnos al bien percibimos nuestras vidas como una narración. He dicho también que la narración proporciona unidad a la vida pues la unidad de la vida humana se encuentra allí subsumida en la unidad de un relato de búsqueda. Nos preguntamos entonces ¿qué es realmente lo que buscamos cuando queremos dar sentido y plenitud a nuestras vidas? Trazamos y orientamos nuestras vidas al vivirlas en relación al bien de tal forma que saber qué es lo bueno para mí es preguntar cómo podría vivir yo mejor la unidad de la vida y llevarla a su plenitud. La *búsqueda* del bien algunas veces tiene éxito otras simplemente fracasa, se necesita entonces partir de algún concepto de lo bueno para el hombre para determinar parcialmente el telos final, buscar lo bueno no es ir tras algo que esté adecuadamente caracterizado. Es en el transcurso de la *búsqueda* mediante encuentros y enfrentamientos con los riesgos y peligros que nos proporcionan los incidentes y episodios que se entiende al fin cuál es la meta de la búsqueda. La *búsqueda* es así una *educación*, la educación al personaje al que se aspira y una educación en el autoconocimiento.

35

*La vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es. (MACINTYRE, 1987 pág. 271)*

Las virtudes son aquellas disposiciones que nos sostienen en la búsqueda de lo bueno, ellas mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas. Yo como individuo no soy capaz de buscar el bien o de ejercer las virtudes, el individuo no se puede presentar como abstraído de las cosas que constituyen su propia vida, las instituciones como la familia, la nación, la ciudad y las herencias que éstas traen de suyo se constituyen



como parte de la construcción de la identidad. No se puede realizar una escisión entre el *yo* y sus *papeles*, el *yo* se configura porque su *historia narrativa* se encuentra inmersa en medio de las comunidades que le ayudan a adquirir su identidad. Las particularidades morales de estas comunidades son las que empleo como punto de partida en la búsqueda del bien, pero en el tránsito de la búsqueda no puedo abandonar dichas particularidades, dado que un *yo* no sólo posee una identidad personal ésta además tiene que vérselas con *una identidad histórica*, así que la búsqueda individual de lo bueno se da en el contexto definido por *las tradiciones* que soportan la identidad histórica. Nuestras historias individuales están encajadas y hechas inteligibles en historias más amplias y extensas, las de las tradiciones.

### III. EL INDIVIDUALISMO MODERNO Y LA AUTENTICIDAD

Frecuentemente me ha inquietado mucho el hecho de que en la modernidad exista lo que he llamado un constante *desdoblamiento* de los individuos frente a los roles que les toca llevar, pues dicho desdoblamiento parece traer de suyo la falta de un horizonte de significado claro; esta inquietud me ha llevado a mirar con menos naturalidad ciertas prácticas de la vida diaria en las cuales las gentes parecen vivir en un constante desacuerdo consigo mismas y con las creencias de la imagen de hombre que promueven, en otros de los casos parece que los modelos a seguir no son tan adecuados, es decir, son imágenes de hombre que se presentan como espejos distorsionados.

En el primer de los casos estoy pensando en una persona X con una profesión religiosa cualquiera que debería actuar en conformidad a sus creencias<sup>14</sup> frente a cada una de las eventualidades de su vida, pese a ello ejerce ciertas prácticas ajenas a sus creencias, estas acciones se tornan problemáticas puesto que se supone que lo correcto para ella sería vivir en concordancia a las creencias de su religiosidad. Las imágenes de hombre que son como espejos distorsionados, amorfas, son estilos de vida que rayan en lo trivial amparadas en una originalidad desmedida so pretexto del uso de la autonomía. Dentro de estas podemos ubicar a las personas que carentes de una clara imagen realizan una serie de prácticas degradantes, estas prácticas se están volviendo cada vez modelos más seguidos y, si bien un gran número de gentes no están de acuerdo con ellas, están allí presentes en nuestra sociedad. Ambas prácticas, tanto las del desdoblamiento como las de las imágenes distorsionadas, tienden a ser perjudiciales para la comunidad, pero es importante recordar que ambas son propiciadas en gran

37

---

<sup>14</sup> Actuar en conformidad a las creencias no debería contradecir el carácter dinámico de la identidad, si se entiende que las creencias están fundamentadas y justificadas dentro de los horizontes morales de significados que elegimos cuando establecemos nuestra identidad. En últimas a lo que se quiere apuntar aquí es que uno debe ser fiel al modo de vida que ha elegido ello implica que frente a ese modelo de vida uno debe tener cierta coherencia.

parte por una vision de mundo en la cual cada quien tiene la plena libertad y autonomia para desarrollar su propio estilo de vida particular, por una imagen de mundo sin un horizonte compartido según el cual la mayoría busca conseguir sus intereses egoístas.

Nos encontramos entonces ante la necesidad de recuperar, identificar y articular un ideal de vida frente a las prácticas más o menos degradadas de la modernidad. Antes había esbozado de alguna manera la problemática de la modernidad presentada por Charles Taylor en su libro *La ética de la autenticidad*, ahora quisiera recorrer el camino trazado por él en dicho texto a fin de poder encontrar luces que nos orienten en dicha empresa.

Taylor distingue tres formas de malestar en la modernidad, a saber: (1) el individualismo en sus formas degradadas, (2) la primacia de la razón instrumental que nos lleva a mirar nuestras relaciones a la luz del dualismo coste-beneficio y (3) las consecuencias que el individualismo y la razón instrumental han traído en el ámbito de la política. De los tres en este capítulo trataremos acerca del primero, el individualismo, a fin de rastrear en la evolución que le ha llevado a sus formas degradadas, una fuente o ideal moral que nos ayude en la necesidad que nos ocupa.

Taylor define el individualismo como el ideal moral según el cual las personas tienen derecho a escoger sus proyectos de vida, así como a revisarlos y abandonarlos, a diferencia de los pre-modernos que estaban limitados a permanecer en el lugar que les correspondía en concordancia al orden cosmogónico y jerarquizado, el hombre moderno decide sus propias convicciones, elige su propia manera de ser hombre. La libertad moderna que le ofrece el individualismo sobrevino cuando se desligó de los horizontes morales del pasado que le limitaban pero que a su vez le daban sentido a su mundo. Aunque el individualismo es un logro al que los modernos no están dispuestos a renunciar, en sus formas degradadas, trae consecuencias para la vida y el sentido de la misma, consecuencias como la perdida de la

búsqueda de un fin más elevado lo que le lleva a una autoabsorción que le hace que las se centren más en el yo.

El individualismo como ideal ha sido transformado históricamente en una práctica moral complaciente según la cual cada individuo tiene sus propios valores, valores que no se ponen en tela de juicio, sobre la base un respeto mutuo. En este relativismo propio del individualismo actual, todo mundo tiene derecho de crear su propia forma de vida fundamentándola en lo que realmente tiene importancia o valor para ellos. El ideal del individualismo así entendido lleva a que cada individuo sea fiel a sí mismo y consiga su autorealización.

El individualismo de la autorealización propicia la negación del *otro* como presente en la definición de mi identidad lo que lleva a una pérdida de consciencia frente a las cuestiones o inquietudes que trascienden al yo, (la religión, la historia, la política, etc.) desdibujando del horizonte moral de las personas las obligaciones para con la comunidad, la naturaleza y el otro. Para las formas degradadas del individualismo lo único que condiciona el valor de una condición es que sea el resultado de la libre elección del individuo. Taylor piensa en el relativismo como un error, que en ciertos aspectos se autoanula, en su texto se pone de manifiesto de la siguiente manera:

39

*Parece cierto que la cultura de la autorrealización ha llevado a muchas personas a perder de vista aquellas preocupaciones que le trascienden. Y parece obvio que han adoptado formas trivializadas y autoindulgentes. Esto puede tener incluso como resultado una especie de absurdidad, a medida que surgen nuevas formas de conformidad entre aquellas personas que se esfuerzan por ser ellas mismas, y mas allá de ello, nuevas formas de dependencia, conforme aquellas personas inseguras de su identidad se vuelven hacia toda suerte de expertos y guías autodesignadas, que se vuelven en el prestigio de la*

*ciencia o en una cierta espiritualidad exótica.* (Taylor, *Ética de la autenticidad* 1994 pág. 51)

En la búsqueda de la autenticidad Taylor observa un ideal moral, el ideal de ser fiel a sí mismo, definiéndolo como una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior según el cual es necesario comprender cuál es la fuerza moral que hay en el trasfondo de la autorrealización. Que existe laxitud moral en nuestra época es una total realidad por lo tanto hay que hacer una distinción entre el ideal moral de la autenticidad y el individualismo egoísta como un fenómeno amoral que lleva a una descomposición o fragmentación de la sociedad, una vez abandonado el horizonte de significado. El ideal de la autenticidad por su parte nos lleva a comprender que no podemos utilizar nuestra autenticidad para hacer caso omiso de las cuestiones que trascienden al yo, ni podemos justificar en nombre de la autenticidad relaciones instrumentales además no podemos acreditar nuestra elección como un bien con carácter maximizado pues esto degrada el ideal mismo.

40

La cultura de la autenticidad también tiene sus contradictores y sus defensores, los unos anotan a favor de que las prácticas individualistas no deberían arraigarse más en la sociedad y los otros apuestan al subjetivismo moral de la modernidad, Taylor sin embargo, no se adhiere a ninguno de los dos lados pero tampoco es neutral, el punto para él no es convertirse ni en defensor ni en detractor del individualismo de la modernidad él apunta a que la autenticidad debe entenderse a la luz de su ideal moral bajo la premisa de que hace falta una labor de recuperación con la cual el ideal de la autenticidad pueda ayudarnos en nuestras prácticas.

Hasta ahora hemos hablado acerca del individualismo como uno de los tres malestares señalados por Taylor y de él hemos distinguido dos vertientes, una que corre en dirección al egoísmo y la autoabsorción y otra en la cual está presente un ideal moral, además hemos puesto de manifiesto que pese a los detractores y defensores de la cultura de la autenticidad existe la

necesidad de recuperar mediante el ideal de la autenticidad un modelo de vida mejor o superior. En lo que sigue pasaremos rápidamente a mirar lo que Taylor llama las fuentes de la autenticidad para luego analizar el carácter dialógico en la formación de la identidad y la necesidad de los horizontes de significados.

La ética de la autenticidad según Taylor nace a finales del siglo XVIII levantándose por encima de formas anteriores de individualismo, como el de la racionalidad comprometida de Descartes, según el cual cada persona piensa por sí misma de forma autoresponsable, ó el individualismo político de Locke en el cual la persona y su voluntad estaban antes que la obligación social; con la noción que los seres humanos estamos dotados de sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que está bien y lo que está mal. La ética de la autenticidad se enfrenta a otra noción de la época, la noción según la cual para distinguir entre el bien y el mal se deberían calcular las consecuencias referidas al premio y al castigo divinos. Con la ética de la autenticidad se cree que del interior de los sentimientos es que se nos dice lo correcto a la hora de actuar, con esta voz interior se produce un desplazamiento del acento moral, ahora la fuente moral reside dentro, en la interioridad de cada sujeto, esto último no excluye la relación con las otras fuentes como Dios y la idea del Bien.

Así, la autenticidad presupone que cada quien tiene su propia medida, una forma de ser humano que le da su significado moral, y como cada cual tiene su forma hay que ser fiel a uno mismo, de lo contrario se perdería el sentido de lo que significa ser humano para mí. Hasta aquí las fuentes de la autenticidad, pasaremos ahora a analizar cuáles son las condiciones de la vida humana para realizar el ideal de la autenticidad, entre ellas destaquemos el carácter dialógico de la vida humana.

Los hombres definimos nuestras identidades por la adquisición de lenguajes de expresión humana, dentro de los que podemos incluir el arte y los gestos, así que no podemos restarle importancia a nuestra necesidad de los otros

volviedo instrumentales nuestras relaciones. El individualismo de la autorealización pretende que desarrollemos nuestras propias opiniones y conductas mediante la reflexión solitaria, pero esto no puede ser así puesto que necesitamos de los otros para construir nuestra propia identidad mediante el diálogo, si esto es así, y lo es, necesitamos mostrar que las formas más egocéntricas de la cultura contemporánea son manifestaciones inadecuadas.

Al definirnos a nosotros mismos y determinar en qué consiste nuestra originalidad debe existir como trasfondo cierto sentido de lo que es significativo en mi diferencia respecto a los demás, el que tengamos cierta impresión no puede determinar lo que es significativo, dirá Taylor. Así que necesitamos un horizonte de significado dentro del cual las cosas adquieren importancia. Al definirnos significativamente no podemos suprimir o negar los horizontes en los cuales las cosas adquieren significado e importancia para nosotros. Es necesario tener en cuenta las opciones de significación al legitimar nuestras elecciones, pues la elección misma se ve frustrada cuando se asume que cualquier cosa que escojamos será correcta. La elección así vista propicia un relativismo blando pervirtiendo la meta de la autenticidad pues se cree que toda opción es igualmente valiosa porque es fruto de la libre elección y que es la elección la que le confiere valor.

42

Sólo dentro de un horizonte de significado unas cosas valen más que otras con mucha anterioridad a la elección, dentro de él independientemente de mi voluntad; al elegir, los horizontes están allí como algo dado sirviendo de trasfondo para nuestras elecciones. Al buscar significado o sentido para la vida ha de existir un horizonte de cuestiones importantes según el cual la elección de cosas que para mi parecen significativas supone que hay otras cosas significativas mas allá de mi propia elección.

Existe una fuerte necesidad de reconocer a los otros y los vínculos que tenemos con ellos. Mas allá de la cultura contemporánea de la autenticidad que da primacia a la autorrealización convirtiendo las asociaciones,

comunidades y las relaciones de los individuos en meramente instrumentales, centrándoles en el yo, el ideal de la autenticidad incorpora ciertas nociones de sociedad. El individualismo como ideal moral entonces debe ofrecer ciertas perspectivas sobre cómo debería vivir un hombre entre los demás proponiendo un modelo de sociedad. El modo de existencia social del derecho universal está basado en la noción de que todo el mundo debería tener el derecho y la capacidad de ser uno mismo y el límite de dicha autorealización debe consistir en salvaguardar iguales oportunidades para los otros en sus realizaciones, además se hace énfasis en las realizaciones de la esfera de la intimidad en las cuales se consigue la autoexploración y el autodescubrimiento. La identidad así propuesta se consigue en el diálogo con los demás en el acuerdo o lucha con el reconocimiento que ellas tengan de nosotros. He aquí un punto importante, pues mientras que la identidad debe ser asumida por el individuo negociándola con un entorno en el cual no dispone de su plena voluntad, el reconocimiento como una necesidad del individuo que ha logrado una identidad, debe ser reconocido o en una negociación o una lucha para ser él mismo.

43

El reconocimiento surge en el marco del desplazamiento de las jerarquías sociales y es más que todo una preocupación moderna, la categoría que antes se utilizaba en su lugar era la del honor que implicaba el uso de las jerarquías. Frente al desplome del honor surge la noción de dignidad en un sentido universalista e igualitario de tal manera que en las democracias modernas todos los individuos comparten la dignidad, lo que no pasaba con el honor. Así en un mundo que promueve la igualdad las formas de reconocimiento son esenciales no era que antes no existiera reconocimiento sólo que ahora se ha modificado por la comprensión de identidad que surge del ideal de la autenticidad. En el caso de la identidad, para los pre-modernos está estaba fijada a la posición social, en las sociedades actuales, de la libre competencia las personas pueden seguir definiéndose por sus papeles pero el ideal de la autenticidad le lleva a descubrir su propia forma



de ser original, proceso que se desarrolla en el interior del ser humano no en la sociedad.

*Descubrir mi identidad por mi mismo no significa que la elabore aisladamente sino que la negocio por medio de un diálogo, en parte abierto, en parte introyectado con otros. Esa es la razón por la que el desarrollo de un ideal de identidad generada desde el interior otorga una importancia nueva y crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con los otros.*  
(Taylor, Etica de la autenticidad 1994 pág. 81)

De esta forma apunta Taylor a que el problema de este tipo de identidad interiormente derivada es que no disfruta da un reconocimiento a priori sino que debe ganárselo por medio de un intercambio en el que se puede fracasar

El reconocimiento adquiere importancia en dos esferas, en la esfera de la comunidad en la cual somos consientes de cómo se forma y se deforma la identidad en nuestro contacto con los otros significativos, y la esfera social en donde existe una política incesante de reconocimiento en el plano de la igualdad. Ambas esferas son configuradas por el ideal de la autenticidad. En el plano social la comprensión de identidades se forma en un diálogo abierto, no configurado, en el cual la política de reconocimiento se ha convertido en un plano de igualdad, de tal forma que al negársele el reconocimiento a alguien se le oprime causándole perjuicios. Desde lo social se exigen igualdad de oportunidades para que todos los individuos desarrollen su propia identidad que incluye el reconocimiento universal de la diferencia.

Reconocer la diferencia trae de suyo que los individuos reconozcan algún valor a modos diferentes de ser. El hecho que las personas elijan modos diferentes de ser no las convierte en iguales, tampoco el hecho de que todos hagan las mismas elecciones, la igualdad entre hombre y mujeres se da no



porque sean diferentes sino porque por encima de la diferencia tienen un horizonte de significado compartido.

Quiero referirme a continuación acerca de las tendencias y puntos débiles de la autenticidad. Dentro de su discurso Taylor habla acerca de que en la cultura del narcisismo, (así denomina la cultura del individualismo) la autorealización se erige como el valor principal de la vida socavando las exigencias morales externas y las relaciones con los demás, los otros significativos; esta cultura refleja en parte una aspiración ética, el ideal de autenticidad, pero que no autoriza por si misma esas formas egocéntricas las cuales el ideal de la autenticidad hace parecer como pervertidas y trivializadas.

Contrapongamos un poco las dos maneras de mirar esta cultura. Por un lado la vemos como una cultura impulsada por el ideal de la autorrealización que es tan egocéntrica como las prácticas que de él se derivan y por el otro lado está la visión de la cultura del narcisismo como la expresión de autoindulgencia y egoísmo movida por ningún ideal. Así que la cultura del narcisismo es una cultura que satisface sus propias aspiraciones y se muestra insensible ante la argumentación, ella es una cultura que vive en paz consigo misma en sus dos manifestaciones, por ello Taylor tiene una visión según la cual esta cultura está llena de tensión, una cultura en la cual no se tiene conciencia de la totalidad del ideal que la mueve, ideal que si llegara a aprehenderse del todo podría poner en jaque muchas de las prácticas de dicha cultura. Porque frente al ideal las practicas de esta cultura son cuestionables pues se alejan cada vez a lo trivial restándole importancia a las relaciones con las que logramos nuestra identidad.

45

Según Taylor hay un plano en el cual las motivaciones para adoptar formas de vida egocéntricas puede estar bastante claro, el plano en el que nuestras relaciones con los demás y las exigencias morales externas entran en conflicto con nuestros desarrollos personales. A algunas personas les parece más sencillo vivir vidas que desatiendan las coacciones exteriores, aun

cuando estas obligaciones tengan que ver con lazos importantes como los familiares, en pro de la defensa de las exigencias de sus proyectos de vida. Actualmente existe una facilidad de parte de las personas por deshacerse o desligarse de sus coacciones externas en la búsqueda de su propio desarrollo, esto es de alguna manera cuestionable puesto que parece favorecer las prácticas de formas de vida egocéntricas.

Las formas de vida egocéntricas se degradan en dos sentidos, un sentido en el que tienden a centrar la realización en el individuo, convirtiendo sus relaciones interpersonales en instrumentales generando un atomismo en la sociedad, y otro sentido en el que tienden a considerar la realización como algo que corresponda solo al yo, descuidando o deslegitimando las exigencias externas dando pie al denominado antropocentrismo radical. Estos dos sentidos son característicos de las sociedades modernas que desde sus inicios han favorecido una movilidad generadora del atomismo social que dan especial importancia a la razón instrumental. La movilidad está presente en los procesos de desplazamiento de los campesinos hacia las ciudades, las gentes a través de los océanos y continentes hacia otros países y de un país a otro en busca de oportunidades. En parte la movilidad es impuesta pues en la mayoría de los casos son factores externos los que la generan, propiciando la ruptura de los lazos que unen nuestras relaciones. Taylor pone de manifiesto en relación al atomismo de la siguiente manera:

46

*La forma de habitar las ciudades se ve transformada por las inmensas concentraciones de población de las metrópolis modernas. Por su misma naturaleza, esto entrafía contactos mucho más impersonales y causales, en lugar de relaciones más intensas, cara a cara, de épocas anteriores. Todo esto no puede sino generar una cultura en la que la perspectiva del atomismo social se vuelve cada vez más arraigada. (Taylor, Ética de la autenticidad, 1994 pág.92)*

Así se pueden entender las sociedades modernas, con todo su auge tecnológico e industrial a la luz de la razón instrumental por toda la importancia que a ella se le presta. Pero además de la razón instrumental las sociedades modernas están movidas por un antropocentrismo que lleva a las gentes a adoptar una posición instrumentalista frente a las facetas de la vida y su entorno. Todo esto hace parte de la perversión de la cultura de la autenticidad, de una cultura que posibilita un deslizamiento hacia el subjetivismo y las formas egocéntricas del ideal de la autorealización. Hasta ahora hemos visto las tendencias y puntos débiles de la autenticidad que junto a las tensiones de una sociedad atomizadora la precipitan hacia un deslizamiento al subjetivismo.

Ahora pasemos a algo más alentador para nuestro ideal de la autenticidad que tiene que ver con el autodescubrimiento visto como *poiesis* - aunque es menester recordar que en algunos casos la *poiesis* puede resultar rayando en la individualidad. Al igual que una creación artística el autodescubrimiento requiere creación e imaginación. La autenticidad no es algo que se consiga sin más ni más, es el resultado de una creación, de la realización de algo original y nuevo. Ser fiel a uno mismo entraña que algunas veces la autodefinición se oriente de tal forma que se contraponga a la moralidad establecida puesto que el proyecto de vida podría ser distinto al de la moralidad impuesta y en estos casos antes de caer en la conformidad social es preciso luchar contra algunas reglas impuestas exteriormente. Vale la pena señalar la diferencia entre las exigencias de la justicia intersubjetiva y las de la fidelidad al yo pues la autenticidad ha desplazado su centro de gravedad con su exigencia moral a la fidelidad a uno mismo, tomándose la autenticidad como meta en sí misma.

47

La autenticidad así entendida requiere *poiesis* es decir, la creación, construcción y descubrimiento de cada forma particular de ser hombre, pero en este proceso frecuentemente existe una tendencia a la oposición de la regla de la moralidad. Pero además la autenticidad requiere de un horizonte

de significado, de tal forma que la creación encuentre en él el trasfondo de su significación, y el desarrollo del carácter dialógico en la definición de la identidad. Estos requerimientos pueden entrar en cierta tensión lo que no se puede es permitir el privilegio de uno sobre el otro de lo contrario se entra en una incoherencia respecto al ideal.

“La autenticidad es en sí misma una idea de libertad; conlleva a que yo mismo encuentre el propósito de mi vida, frente a las exigencias de conformidad exterior” señala Taylor, no obstante no podemos extralimitar esta libertad pues puede tender a las formas extremas de antropocentrismo que socavan los horizontes de significados.

Frente a la problemática de la cultura de la autenticidad en sus formas degradadas la solución no está en desecharla del todo ni en adherirse sin más a ella así tal cual se presenta, es más bien elevar sus prácticas a la altura del ideal haciendo más palpable su degradación; es hacer una labor de recuperar, identificar y articular el ideal superior que hay tras las practicas más o menos degradadas para criticar después esas prácticas desde el punto de vista de su ideal motivador. La labor consiste en tratar de persuadir a la gente acerca de que la autorealización, lejos de excluir relaciones incondicionales y exigencias morales más allá del yo, requiere de estas en alguna forma.

48

A favor de la lucha de la autenticidad Taylor presupone tres cosas, a saber: (1) que la autenticidad es verdaderamente un ideal digno de adhesión, (2) que se puede establecer razonadamente lo que conlleva y que (3) la argumentación por la autenticidad supone una diferencia en las prácticas, es decir, que no podemos creer que las personas se encuentren tan aprisionadas por las diversas evoluciones sociales que las condicionan que no pueden cambiar sus formas de ser por muy persuasivos que nos mostremos.

## CONCLUSIÓN

Entender el ideal de la autenticidad como una forma de vida autoresponsable nos permite vivir, al menos potencialmente, una vida más plena y diferenciada al adecuarse más plenamente al proyecto de nuestra vida; el ideal en una mala expresión nos lleva a ciertos peligros, pero en su mejor expresión nos permite una forma de vida más rica.

La tendencia al atomismo y las relaciones instrumentales parecen estar destinadas a continuar, el problema toma otro rumbo cuando estas evoluciones las miramos a la luz del ideal de la ética de la autenticidad pues con esta no se presentan como un deslizamiento del valor sino que el ideal nos permite ver las nuevas y egocéntricas prácticas como el escenario de una tensión inextirpable. La cultura de la autenticidad hace que la gente se vuelva autoresponsable, lo cual implica que mediante su libertad se pueda degradar, o elevarse al nivel del ideal de tal forma que no existen garantías para llevar definitivamente nuestras vidas a lo mejor y tampoco es inevitable caer en la trivialidad de formas de vidas egocéntricas, entonces esta sociedad moderna se desarrolla en un escenario de lucha entre formas inferiores y superiores de libertad. La lucha es continua, en ella ninguna de las partes derriba a la otra, ni la desplaza de forma definitiva, lo que sí se puede es ir ganando adeptos mediante la acción social, el cambio político y la captación de los corazones y las mentes, el resultado de la lucha está continuamente por definir .



BIBLIOGRAFIA

FOUCAULT, Michel. Hermenéutica del sujeto. Ediciones de La Piqueta. Madrid. 1994

JAEGER, Werner. Paideia. Los ideales de la cultura griega. Fondo de cultura económica. Bogotá. 1992

HIRSCHBERGER, Johannes. Historia de la filosofía. Tomo I. Editorial Herder. Barcelona. 1974

MACINTYRE, Alasdair. Tras la virtud. Editorial Crítica. Barcelona. 1987

OLASO, Enrique de. Biblioteca de Filosofía. Descartes, obras escogidas. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1967

PLATON. Diálogos. Editorial Porrúa. México. 1990

ROMBACH, Heinrich. El hombre humanizado. Antropología. Editorial Herder. Barcelona. 2004

50

TAYLOR, Charles. La ética de la Autenticidad. Editorial Paidós. Barcelona 1994

----- Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna. Editorial Paidós. Barcelona. 1996