

CAPÍTULO 2

EL YO EN EL ESPACIO MORAL

2.1

Al comenzar la sección 1.5, dije que la reducción naturalista, que quisiera excluir los marcos referenciales de cualquier explicación, es insostenible, y que entender el porqué de esto es comprender algo importante sobre el lugar que ocupan los marcos referenciales en nuestra vida. Puesto que ya hemos observado un poco mejor en qué consisten esos marcos referenciales, ahora me gustaría abundar sobre ese punto.

En las secciones 1.4 y 1.5 he hablado de estas distinciones cualitativas en relación con el asunto del significado de la vida. Pero es evidente que esa clase de distinciones desempeña un papel en las tres dimensiones de la evaluación moral que he identificado anteriormente. La percepción de que los seres humanos están capacitados para alguna especie de vida mejor forma parte del trasfondo de nuestra creencia en que éstos son objetos idóneos para nuestro respeto, que su vida e integridad son sagradas o disfrutan de inmunidad y no han de atacarse. A consecuencia de esto, podemos observar que nuestro concepto acerca de en qué consiste dicha inmunidad evoluciona con el desarrollo de nuevos marcos referenciales. Así, el hecho de que ahora demos tanta importancia al poder expresivo significa que las nociones contemporáneas de lo que implica el respeto a la integridad de las personas conllevan el de proteger su libertad de expresión para expresar y desarrollar sus propias opiniones, definir sus propios conceptos respecto a la vida y trazar sus propios planes de vida.

Al mismo tiempo, la tercera dimensión implica también distinciones de este tipo. La dignidad del guerrero, del ciudadano, del cabeza de familia, etcétera, se basa en el trasfondo de la comprensión que cierto valor especial adscribe a esas formas de vida o al rango y posición que esa gente ha logrado dentro de ellas.

Ciertamente uno de los ejemplos citados antes, la ética del honor, ha sido simplemente el trasfondo para una muy generalizada comprensión de la dignidad, atribuida al ciudadano libre o al ciudadano guerrero y en una esfera más alta, a quien desempeña un papel importante en la vida pública. Esto permanece como una importante dimensión de nuestra vida en la sociedad moderna y la competencia feroz por esta clase de dignidad es parte de lo que anima la política democrática.

Esas distinciones, a las que denomino marcos referenciales, están, por consiguiente, entretejidas de diferentes maneras en las tres dimensiones de

nuestra vida moral. Y eso, naturalmente, significa que poseen una importancia diferenciada. Ahora quiero explorar un poco más detenidamente cómo éstas se entretienen en nuestra existencia moral.

La primera de las maneras es la que ya he argumentado. Los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales en cualquiera de las tres dimensiones. Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Esto es, cuando intentamos explicar qué presupone-mos cuando juzgamos si una cierta forma de vida es verdaderamente digna de consideración, o cuando colocamos nuestra dignidad en un cierto logro o estatus, o definimos nuestras obligaciones morales de una cierta manera, nos encontramos articulando *inter alia* lo que aquí vengo llamando «marcos referenciales».

En un cierto sentido, podría pensarse que esto ofrece una respuesta suficiente al intento naturalista de hacer caso omiso de los marcos referenciales. A quien proponga dicha tesis reduccionista podríamos responder con el argumento *ad hominem* de que también ellos hacen juicios sobre lo que es digno de tenerse en consideración, lo que posee un sentido de dignidad, etcétera, y que no pueden simplemente rechazar las precondiciones de las creencias y actitudes que dan sentido.

Pero el argumento *ad hominem* no parece demasiado profundo. Podríamos pensar que, puesto que casi todos los protagonistas del reduccionismo natural se podrían pillar los dedos haciendo la clase de distinciones que presuponen lo que ellos rechazan, ello no quita preguntar si, en principio, sería posible actuar sin ningún marco referencial o si, en pocas palabras, en última instancia, su adopción se percibe como una postura opcional para los seres humanos, por difícil que de hecho haya sido evitarlos a lo largo de la mayor parte de la historia humana previa.

Lo que tiende a dar credibilidad a la opinión de que son opcionales es precisamente el avance del «desencanto» en la cultura moderna, que he formulado en la sección 1.4 y que ha socavado tantos marcos referenciales tradicionales y, ciertamente, ha dado pie a la situación que ha borrado nuestros antiguos horizontes y contribuido a que todos los marcos referenciales parezcan problemáticos: la situación en que se nos plantea el problema del significado. En épocas anteriores se podía hilvanar el razonamiento de esta manera, ya que en la definición primordial de nuestra actitud existencial lo que más temíamos era la condenación, un indiscutible marco referencial exigía de nosotros imperiosas demandas, y, por tanto, era comprensible que la gente percibiera que sus marcos referenciales disfrutaban de la misma solidez ontológica que la propia estructura del universo. Pero el mismo hecho de que lo que una vez fue tan sólido se haya difuminado en el aire, nos demuestra que no se trata de algo arraigado en la naturaleza del ser, sino más bien de algo sujeto a interpretaciones humanas variables. Entonces, ¿por qué es imposible concebir una persona, e incluso una cultura, que entienda que esta situación existencial pueda deshacerse por completo de los marcos referenciales, es decir, de las discriminaciones cualitativas de lo incomparablemente mejor? El hecho de que siempre sea posible encontrar a

algunos de nuestros coetáneos aferrándose aún a alguno de ellos en sus vidas y juicios reales, no quiere decir que los marcos referenciales se afiancen en otra cosa que vaya más allá de la finalmente prescindible interpretación.

De esta manera se hilvana el actual argumento persuasivo en favor de la tesis reduccionista. Y ésta es precisamente la tesis a la que me opongo. Yo defiendiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas. Más aún, aquí no se trata solamente de una contingencia del hecho psicológico de los seres humanos, que quizás un día podría no ser pertinente para algún individuo o un nuevo tipo excepcional, algún superhombre de objetivación desvinculada. La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana.

Quizá la mejor manera de ver esto fuera centrarnos en el asunto que solemos describir como la cuestión de la identidad. Hablamos de ello en esos términos porque frecuentemente la gente formula espontáneamente la pregunta en la forma de: «¿Quién soy yo?». Pero a esa pregunta no se responde necesariamente con un nombre y una genealogía. Lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura.

La gente puede percibir que su identidad está en parte definida por ciertos compromisos morales o espirituales, digamos, como ser católico o anarquista. O pueden definirla en parte por la nación o la tradición a la que pertenecen, como ser armenio o quebequés. Lo que dicen con esto no es solamente que están firmemente ligados a esa visión espiritual o a ese trasfondo; más bien lo que están diciendo es que ello les proporciona el marco dentro del cual determinan su postura acerca de lo que es el bien, o lo que es digno de consideración, o lo admirable, o lo valioso. Formulado contra-fácticamente, lo que dicen es que si perdieran ese compromiso o esa identificación quedarían a la deriva; ya no sabrían, en lo referente a un importante conjunto de cuestiones, cuál es para ellos el significado de las cosas.

Y, desde luego, esta situación se le presenta a alguna gente. Es lo que llamamos una «crisis de identidad», una forma de aguda desorientación que la gente suele expresar en términos de no saber quiénes son, pero que también se puede percibir como una desconcertante incertidumbre respecto al lugar en que se encuentran. Carecen del marco u horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable; dentro del cual es posible percibir, como buenas y significativas, ciertas posibilidades vitales, y otras, como malas o triviales. El significado de esas posibilidades no es fijo, es inestable o indeterminado. Una dolorosa y aterradora experiencia.

Lo que esto ilustra es el vínculo esencial que existe entre la identidad y una cierta clase de orientación. Saber quién eres es estar orientado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien o el mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y secundario. Aquí me inclino a utilizar una metáfora espacial, aunque creo que ello no es más que una simple predilección personal. Existen indicios de que el vínculo con la orientación espacial está profundamente arraigado en la psique humana. En algunos de los casos extremos de lo que se ha descrito como «trastornos de una personalidad narcisista», que se expresan en forma de una desconcertante incertidumbre acerca de sí mismo y de lo que es valioso para uno mismo, en los momentos de crisis agudas los pacientes también muestran señales de desorientación espacial. Parece que desorientación e incertidumbre sobre el lugar que uno ocupa como persona se desborda en la pérdida de control del lugar que uno ocupa en el espacio físico.¹

¿Por qué este vínculo entre la identidad y la orientación? O, quizá, podríamos reformular la cuestión preguntándonos qué nos induce a hablar acerca de la orientación moral en términos de la pregunta: «¿Quiénes somos?». Esta segunda formulación apunta al hecho de que no siempre hemos hecho eso. Hablar de «identidad» en el sentido moderno habría resultado incomprensible para nuestros antepasados de hace apenas un par de siglos. Erikson² ha hecho un estudio muy inteligente de la crisis de fe de Lutero, en el que la interpreta a la luz de las crisis de identidad contemporáneas, pero, naturalmente, Lutero habría considerado la descripción censurable, si no completamente incomprensible. Subyacente en nuestra manera de hablar moderna sobre la identidad está la noción de que no es posible resolver todas las cuestiones de orientación moral simplemente en términos universales. Y eso conecta con nuestra comprensión posromántica de las diferencias individuales y asimismo con la importancia que otorgamos a la expresión que cada persona hace del descubrimiento de su horizonte moral. En la época de Lutero la cuestión del marco moral básico que orienta la acción individual *sólo* se podía formular en términos universales. Cualquier otra cosa carecía de sentido. Esto, ciertamente, va ligado a la crisis, porque Lutero se agita alrededor de un acuciado sentido de condenación y exilio inapelable, y no alrededor de la percepción moderna de falta de sentido, de la carencia de propósito o de la vaciedad.

Así, una parte de la respuesta a nuestra pregunta es histórica; para formular la cuestión en términos de identidad es menester la precondition de un cierto desarrollo en nuestra comprensión de nosotros mismos. Examinar esto nos previene también de exagerar nuestras diferencias con épocas anteriores. Para la mayoría de nosotros ciertos interrogantes fundamentalmente morales aún se formulan en términos universales: por ejemplo, los que planteamos en la sección 1.1, concernientes a los derechos que tiene la gente a su vida e integridad. Lo que nos diferencia de nuestros antepasados es precisamente que nosotros no percibimos esos interrogantes dando por supuesto que estuvieran enmarcados en esos términos. No obstante, eso significa también que nuestra identidad, definida de la manera que nos pro-

porcione nuestra orientación fundamental, es de hecho muy compleja y multilateral. Estamos enmarcados por lo que percibimos como compromisos universalmente válidos (ser católico o anarquista, en mi ejemplo anterior) y también por lo que consideramos como identificaciones particulares (ser armenio o quebequés). Frecuentemente definimos nuestra identidad solamente por uno de éstos, bien porque parece el más sobresaliente en nuestras vidas o porque es el que se pone en entredicho. Pero el hecho es que nuestra identidad es más profunda y multilateral que cualquier posible articulación que hagamos de ella.

Sin embargo, la segunda faceta de la pregunta no es histórica. Más bien se relaciona con la pregunta de por qué nos planteamos la cuestión de la orientación fundamental en términos de la pregunta: «¿Quién?». Se plantea la pregunta «¿quién?» para colocar a alguien en el lugar de interlocutor potencial en una sociedad de interlocutores. Al contestar al teléfono solemos decir: «¿Quién habla?». O a alguien que se encuentra en el otro extremo de una habitación le preguntamos: «¿Quién está ahí?». La respuesta viene en forma de nombre propio: «Yo soy Joe Smith», frecuentemente acompañada por una descripción de la relación: «Yo soy el cuñado de Mary», o por una descripción del papel social que se desempeña: «Soy el fontanero», o «El hombre al que señalas es el Presidente». La manera, un tanto más agresiva, del «¿Quién (demonios) te crees que eres?» insta al segundo tipo de respuesta. Ser competente como alguien que potencialmente puede ser objeto de esa pregunta es ser un interlocutor entre otros, alguien que posee su propio punto de vista o un papel que desempeñar y que puede hablar por sí mismo. Naturalmente que es posible preguntar «¿quién eres?» a alguien que yace con un coma irreversible; pero ése sería obviamente un caso derivado; a los seres a quienes se les puede hacer esa pregunta normalmente están real o potencialmente capacitados para responderla por sí mismos.

Para estar capacitado para responder por sí mismo uno ha de saber dónde se encuentra y a qué quiere responder. Y por eso naturalmente nos inclinamos a hablar de nuestra orientación fundamental en términos de quiénes somos. Perder esa orientación, o no haberla encontrado, equivale a no saber quién se es. Y esa orientación, una vez conseguida, define el lugar desde el que respondes, es decir, tu identidad.

No obstante, lo que emana de todo esto es que pensamos que dicha orientación moral fundamental es esencial para ser interlocutor humano, capaz de responder por sí mismo. Pero hablar de orientación es presuponer una analogía espacial dentro de la que uno encuentra su camino. Entender nuestra situación en la forma de encontrar o perder la orientación en el espacio moral es asumir el espacio que nuestros marcos referenciales tratan de definir como base ontológica. El asunto es: ¿a través de qué definición de los marcos referenciales encontraré los apoyos que tengo en ellos? En otras palabras, asumimos como algo básico que el agente humano existe en un espacio de interrogantes. Y éstos son los interrogantes a los que responden nuestros marcos de referencia, brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y qué significan las cosas para nosotros.

Que esto es así, que el espacio en cuestión se ha de esbozar mediante

potentes valoraciones o distinciones cualitativas, surge del análisis anterior. No es sólo que los compromisos y las identificaciones, por los que de hecho definimos nuestra identidad, incluyan dichas potentes valoraciones, como queda claro en los ejemplos anteriores; o que el asunto de la identidad invariablemente nos suponga la cuestión de un bien potentemente valorado —una identidad es algo a lo que uno ha de ser fiel, no puede dejar de mantenerla ni puede renunciar a ella—. Más fundamentalmente, vemos que su único papel es el de orientarnos, el de proporcionarnos el marco dentro del cual las cosas tienen sentido para nosotros, en virtud de las distinciones cualitativas que incorpora. Aún más, sería difícil ver cómo algo podría representar ese papel sin incorporar dichas distinciones. Nuestra identidad es lo que nos permite definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es. Es lo que posibilita dichas distinciones, incluidas las concernientes a las potentes valoraciones. Por consiguiente, no podría existir sin dichas valoraciones. La noción de una identidad definida por algún simple *de facto*, una preferencia no potentemente valorada, es incoherente. Y, más aún: ¿sería posible percibir como una carencia desorientadora la ausencia de dicha preferencia? La condición para que exista algo como la crisis de identidad es precisamente que nuestras identidades definen el espacio de las distinciones cualitativas, dentro del cual vivimos y escogemos.

Pero si esto es así, entonces el supuesto naturalista de que es posible deshacernos por completo de los marcos referenciales está equivocado de plano. Se basa en una imagen totalmente diferente, la de la acción humana en la cual es posible responder a la pregunta «¿quién?» sin aceptar ninguna distinción cualitativa, simplemente sobre la base de los deseos y las aversiones, los gustos y las antipatías. En esa imagen los marcos referenciales son cosas que inventamos, no respuestas a interrogantes que ineludiblemente preexisten para nosotros, independientemente de nuestra respuesta o incapacidad para responder. Sin embargo, el percibir los marcos referenciales como orientaciones los sitúa bajo esa última perspectiva. Uno se orienta a sí mismo en un espacio que existe independientemente del éxito o fracaso que uno pueda tener en encontrar sus apoyos, los cuales, además, hacen que la tarea de encontrar esos apoyos sea ineludible. Dentro de esta imagen no tiene sentido la noción de inventar una imaginaria distinción cualitativa, puesto que uno sólo puede *adoptar* dichas distinciones si tienen sentido dentro de nuestra orientación básica.

Quizá la distinción entre las dos visiones podría expresarse de esta manera: la idea de que inventamos las distinciones imaginarias equivale a la noción de que inventamos tanto las preguntas como las respuestas. Todos podríamos nombrar algunos artificios en este sentido. Pongamos un ejemplo trivial: supongamos que en una sociedad se discute sobre cuál es el modo elegante de llevar el bombín, si se lleva de la manera acostumbrada o si, por el contrario, se lleva colocado en un cierto ángulo. Todos estaríamos de acuerdo en que dicha discusión no hubiera existido si a nadie se le hubiera ocurrido inventar el bombín. En un plano más serio, algunos ateos adoptan ese enfoque respecto a la discusión que se da entre diferentes religiones sobre lo que se podría llamar la forma de lo sobrenatural; si hablamos de ello

en términos del Dios de Abrahán o de Brahmán o de Nirvana, y así sucesivamente. Los ateos piensan que el área en que se presentan tales discusiones no hubiera sido necesaria y quizás un día desaparezca por completo de la preocupación humana. Por contraste, nuestra orientación espacial no responde a una cuestión artificial ni innecesaria. Sería imposible concebir una forma de vida humana en la que un buen día la gente se diera cuenta de que, puesto que son seres espaciales, después de todo necesitan desarrollar un sentido del arriba y el abajo, de la derecha y la izquierda, y encontrar las señales que les capaciten para ir de un lado a otro: reflexiones éstas que podrían ser discutibles para los demás. Es imposible concebir una forma de vida en la que esta cuestión no haya estado siempre presente, exigiendo una respuesta. Es imposible distanciarse de la cuestión de la orientación espacial o dejar de tropezar con ella, como sucede con la cuestión del ángulo apropiado para llevar el bombín, o desecharla, como imaginan los ateos que se puede hacer respecto a la religión.

La visión naturalista relegaría la cuestión de qué marco referencial adoptar a la antigua categoría, como una cuestión en último término artificial. No obstante, nuestros planteamientos sobre la identidad indican más bien que esta cuestión pertenece a la clase de cuestiones ineludibles, es decir, que es parte de la acción humana existir en un espacio de cuestiones sobre los bienes potentemente valorados, antes de cualquier elección o cambio cultural aleatorio. Por tanto, esta argumentación plantea un serio desafío a la imagen naturalista. A la luz de lo que comprendemos como identidad, la imagen de un agente humano libre de todos los marcos referenciales representa más bien a una persona dominada por una tremenda crisis de identidad. Una persona que no sabría dónde está con respecto a cuestiones de importancia fundamental, que carecería por completo de orientación sobre esas cuestiones y que no podría responder a ellas por sí mismo. Si aún quisiéramos abundar en este perfil diciendo que esa persona no asume como carencia dicha falta de marcos referenciales, en otras palabras, que no se trata en absoluto de una crisis, entonces lo que terminamos teniendo es la imagen de una aterradora disociación. En la práctica diríamos que esa persona está seriamente trastornada, ha superado con creces la franja de lo que llamaríamos la superficialidad: la gente que juzgamos superficial, no obstante, posee un cierto sentido de lo que es incomparablemente importante, sólo que nosotros tomamos sus comentarios como trivialidades, o como simplemente convencionales, o no bien pensados o escogidos. Pero una persona que careciera por completo de marcos referenciales estaría fuera de nuestro espacio de interlocución; no tendría un sitio en el espacio en el que nos encontramos los demás. Percibiríamos el caso como patológico.

Lo que desde luego se entiende fácilmente como un tipo humano es la persona que ha optado por no aceptar los marcos referenciales tradicionales que distinguen entre los fines superiores e inferiores, que lo que tendría que hacer sería calcular racionalmente la felicidad, que esa forma de vida es más admirable o que refleja una benevolencia moral superior a las atribuidas a las definiciones tradicionales de la virtud, la piedad o cosas por el estilo. Ésta es incluso una imagen familiar. Es el papel que ha desempeñado

el ideólogo utilitarista en nuestra cultura. Pero dicha persona no carece de un marco referencial. Por el contrario, está intensamente comprometida con un cierto ideal de racionalidad y benevolencia. Admira a quienes viven por ese ideal, condena a quienes fracasan al intentar alcanzarlo o a quienes están tan confundidos que ni siquiera pueden aceptarlo; se siente mal cuando ella misma queda por debajo de sus expectativas. El utilitarista vive dentro de un horizonte moral que su teoría moral no puede explicar. Ésta es una de las grandes debilidades del utilitarismo. Pero puesto que ese horizonte podría olvidarse fácilmente en favor de los hechos y las situaciones que uno aborda dentro de ellos, es posible que se descarte dicho marco referencial y se promueva la imagen de un agente carente de marcos referenciales. No obstante, una vez que uno es consciente de cómo los agentes humanos se encuentran ineludiblemente en el espacio de dichas cuestiones morales, salta a la vista que el utilitarista es uno de nosotros y que el imaginario agente de la teoría naturalista es un monstruo.

Pero el naturalista podría protestar: ¿por qué he de aceptar lo que surge de esta explicación fenomenológica de la identidad?, puesto que posiblemente le gustará describirla de esa manera, y lo cierto es que no estaría del todo equivocado. La respuesta es que ésta no es solamente una explicación fenomenológica, sino una exploración sobre los límites de lo concebible en la vida humana, una consideración sobre sus «condiciones trascendentales». Desde luego que puede equivocarse en el detalle y que siempre está ahí el reto de lograr una mejor. Pero si fuera correcta, la objeción que plantea el naturalismo es decisiva. Porque el objetivo de dicha consideración es examinar cómo en realidad comprendemos el sentido de nuestras vidas y trazar los límites de la forma concebible de nuestro conocimiento sobre lo que en realidad hacemos cuando hacemos algo. No obstante, ¿qué descripciones de las posibilidades humanas, trazadas desde esas cuestionables teorías epistemológicas decidirían lo que desde la práctica vislumbramos como los límites de las posibles maneras de encontrar el sentido de nuestras vidas? Después de todo, la base última para aceptar cualquiera de esas teorías es precisamente que, al parecer, dichas teorías tienen más sentido para nosotros que sus rivales. Si cualquier visión nos llevase a través de la frontera y definiera como normal o posible una vida humana que fuera de ella consideraríamos incomprensible o patológica, es que no es una visión correcta. Precisamente ésa es la base por la que me opongo a la tesis naturalista y digo que los horizontes en los que vivimos *deben* incluir firmes discriminaciones cualitativas.

2.2

Reconozco que aquí se plantea un argumento clave y que lo he formulado demasiado sucintamente. Volveré a ello más adelante, en el siguiente capítulo. En este momento quiero proseguir con otra cosa, a saber, con la conexión que existe entre la identidad y el bien, que salió a la luz en la argumentación anterior.

Hablamos sobre el ser humano como un «yo». La palabra se utiliza de muchas maneras y en la segunda parte veremos que este lenguaje está históricamente condicionado. Pero existe un sentido del término en el que hablamos de la gente como «yos», queriendo decir con ello que son seres que poseen los requisitos de profundidad y complejidad, en el sentido de que tienen una identidad (o luchan por conseguirla), en la acepción que se ha dado a ésta más arriba. Es menester distinguir esta acepción de cualquier otra forma de utilizaciones surgidas de la psicología y la sociología. Recuerdo ahora un experimento diseñado para demostrar que también los chimpancés poseen un «sentido del yo»: un animal con marcas de pintura en su rostro, al verse en un espejo, se lleva la pata al rostro intentando quitárselas. De alguna manera había reconocido que la imagen reflejada en el espejo era la suya.³ Obviamente, esto implica un sentido muy diferente de aquel al que apelo aquí.

Tampoco es suficiente ser un yo en el sentido de que uno pueda dirigir su acción estratégicamente a la luz de ciertos factores, entre los cuales se incluyen los propios deseos, las capacidades, etc. Eso es parte de lo que significa tener (o ser) un *ego* en el sentido freudiano y sus relativas acepciones. Dicha capacidad estratégica requiere una cierta forma de conciencia reflexiva. Pero existe una importante diferencia. Para el *ego* no es esencial orientarse en un espacio de interrogantes sobre el bien que se encuentra en algún lugar en el espacio de esos interrogantes. Más bien todo lo contrario. El *ego* freudiano es más libre y está más capacitado para ejercer el control cuando posee el máximo margen de maniobra en relación con las imperiosas demandas del *superego* y también ante las exigencias del *ello*. El *ego* idealmente libre sería un lúcido calculador de beneficios.

El *ego* o yo penetra también de otra manera en la psicología y la sociología, en conexión con la observación de que la persona tiene una «imagen de sí misma», importante para ella; que se esfuerza a fin de que aparezca bajo una luz favorable a los ojos de quienes están en contacto con ella, y también estando a solas. Ciertamente existe un sentido del yo que sobrepasa la autoobservación neutral y el cálculo de beneficios. Pero la forma en que generalmente se concibe la importancia de la imagen no guarda conexión alguna con la identidad. Se toma como un hecho referente a los seres humanos el que éstos se preocupen de que su imagen concuerde con ciertos criterios, en general socialmente inducidos. Pero no se toma como algo esencial para la personalidad humana. Al contrario, lo que generalmente se estudia bajo ese rótulo es lo que podemos identificar, fuera del esterilizado, «axiológicamente desvinculado» lenguaje de las ciencias sociales, como la humana-demasiado-humana debilidad del *ego* y la «imagen», en el sentido cotidiano de esos términos (que, por supuesto, han sido introducidos en el lenguaje vernáculo por las ciencias sociales). El carácter idealmente recio estaría máximamente liberado de ellos, no se dejaría disuadir por adversas opiniones ajenas y estaría capacitado para encarar impasiblemente la verdad sobre sí mismo o sí misma.⁴

Por contraste, se supone que la noción del yo que conecta con nuestra necesidad de identidad toma este rasgo esencial de la acción humana: la

imposibilidad de sostenernos sin una cierta orientación al bien, el hecho de que cada uno de nosotros esencialmente «somos» (es decir, que nos definimos a nosotros mismos al menos *inter alia* por) el lugar donde nos situamos al respecto. Lo que es ser un yo o una persona de esta índole es algo difícil de concebir para ciertas vertientes de la filosofía moderna, sobre todo para las que han quedado consagradas en la corriente principal de la psicología y las ciencias sociales. El yo, incluso en este sentido, debería ser un objeto de estudio como cualquier otro. Sin embargo, existen ciertas cosas que generalmente se consideran verdaderas a propósito de los objetos del estudio científico que no son válidas a propósito del yo. Para observar los obstáculos conceptuales que se encuentran en esto sería útil enumerar cuatro de ellas.

1. El objeto de estudio se toma «absolutamente», es decir, no por su significado para nosotros o para cualquier otro sujeto, sino por el suyo propio («objetivamente»).
2. El objeto es lo que es, independiente de cualquier descripción o interpretación que de él ofrezca un sujeto cualquiera.
3. En principio sería posible captar el objeto en una descripción explícita.
4. En principio sería posible describir el objeto sin referencia a su entorno.

Las dos primeras características corresponden a una característica central de la gran revolución de las ciencias naturales del siglo XVII, por la que deberíamos cesar de explicar el mundo que nos rodea mediante propiedades subjetivas, antropocéntricas o «secundarias». He analizado esto en otro lugar.⁵ Pero, ciertamente, ninguna de esas características es válida a propósito del yo. Solamente somos yos en esas cuestiones concretas que son importantes para nosotros. Lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí. Y, como ya se ha analizado ampliamente, esas cosas son significativas para mí, y el asunto de mi identidad se elabora, sólo mediante un lenguaje de interpretación que he aceptado como válida articulación de esas cuestiones.⁶ Preguntar lo que es una persona haciendo una abstracción de las interpretaciones que hace de sí misma es plantear una pregunta, fundamentalmente, capciosa, una pregunta que, en principio, no tiene respuesta.

Así pues, un hecho esencial sobre el que yo o la persona que de todo ello emerge es que éste no es un objeto en el sentido generalmente aceptado. No somos yos de la misma manera que somos organismos, o no poseemos yos de la misma manera que poseemos hígados o corazones. Somos seres vivos con órganos que funcionan independientemente de las comprensiones o interpretaciones que tengamos o hagamos de nosotros mismos, o de los significados que las cosas encierran para nosotros. Pero sólo somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien.⁷

El hecho de que el yo no exhiba la tercera característica del clásico objeto de estudio va implícito en que no tiene la segunda. El yo está constitui-

do en parte por sus autointerpretaciones, que es lo que hace que no exhiba la segunda característica. Pero las interpretaciones del yo nunca son totalmente explícitas. Es imposible la articulación total. El lenguaje aceptado articula para nosotros las cuestiones del bien. Pero no es posible articular totalmente lo que damos por supuesto, aquello con lo que sencillamente contamos, al utilizar dicho lenguaje. Cabe, desde luego, intentar acrecentar la comprensión que tenemos de lo que va implícito en nuestros lenguajes valorativos y morales. Eso podría incluso ser un ideal, como el que, por ejemplo, Sócrates impuso sobre sus obligados y frustrados interlocutores de Atenas hasta que éstos le hicieron callar de una vez por todas. Pero, dada su propia naturaleza, la articulación nunca se completa. Clarificamos un lenguaje con otro que, a su vez, puede embrollarlo más, y así sucesivamente. Es bien conocido lo que Wittgenstein dice al respecto.

Pero, ¿por qué es este punto específico en relación con el yo? ¿Acaso no incumbe a cualquier lenguaje, incluso al de la descripción científica de los objetos? Sí, naturalmente que lo es. Pero es en el caso del yo donde el lenguaje que nunca se puede hacer explícito del todo es parte —o intrínseco o constituyente— del «objeto» estudiado. Estudiar a las personas es estudiar a los seres que sólo existen en un cierto lenguaje o en parte son constituidos por ese lenguaje.⁸

Esto nos lleva a la cuarta característica. Un lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. Y esto indica otra característica clave del yo. Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean.

Éste es un punto muy importante y hay que tenerlo en cuenta, ya que no sólo la tradición filosófico-científica, sino también la importante aspiración moderna a la libertad y a la individualidad, han conspirado para producir una identidad que aparentemente lo niega. Explicar cómo se ha llegado a esto será el tema central de mi argumentación en la segunda parte; pero me gustaría mostrar aquí cómo esa independencia moderna del yo no es la negación del hecho de que el yo sólo existe entre otros yos.

Este punto está ya explícito en la propia noción de la «identidad», como hemos visto antes. La definición que hago de mí mismo se comprende como respuesta a la pregunta: «¿Quién soy yo?». Y esta pregunta encuentra su sentido original en el intercambio entre hablantes. Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes.

Obviamente, esto no puede ser un asunto contingente. No habría manera posible de ser introducidos a la «personidad» (*personhood*) si no fuera por la iniciación en un lenguaje. Aprendemos primero nuestros lenguajes de discernimiento moral y espiritual al ser introducidos a una conversación permanente por quienes están a cargo de nuestra primera crianza. Los significados que tendrán para mí las palabras clave serán primero los significados que ellas tengan para *nosotros*, es decir, para mí y mis compañeros de

conversación. Aquí es importante un factor esencial en la conversación: cuando tú y yo hablamos sobre algo hacemos de ese algo un objeto para nosotros dos, es decir, no sólo un objeto para mí, que también es un objeto para ti, incluso si añadimos a ello el que yo sepa que es un objeto para ti y tú sepas que lo es para mí, etc. En un sentido fuerte el objeto es para *nosotros* lo que en otro lugar he intentado describir⁹ con la noción de «espacio común» o «público». Los diferentes usos del lenguaje establecen, instituyen, enfocan o activan dichos espacios comunes: precisamente podría parecer que la primera adquisición de lenguaje depende de una protovariante de ello, como parece indicar el trabajo pionero de Jerome Bruner.¹⁰

Así, yo sólo puedo aprender lo que es el enfado, el amor, la ansiedad, la aspiración a la totalidad, etc., a través de mis experiencias y de las experiencias que otros tengan de esos que para *nosotros* son objetos en un espacio común. Ésta es la verdad que subyace en la afirmación de Wittgenstein de que el acuerdo en los significados implica el acuerdo en los juicios.¹¹ Luego yo podré innovar; podré desarrollar una manera original de comprenderme a mí mismo y la vida humana, al menos una que esté abiertamente en desacuerdo con la de mi familia y mi entorno. Pero la innovación sólo puede darse desde la base de nuestro lenguaje común. Hasta el más independiente de los adultos encuentra momentos en los que no le es posible clarificar sus sentimientos sin hablar con una cierta persona o con personas especiales que le conozcan, o que posean alguna sabiduría o con las que tenga alguna afinidad. Esta incapacidad es una mera sombra de la que experimenta el niño. Para él, todo sería confusión, no encontraría un lenguaje de discernimiento, sin las conversaciones que fijan dicho lenguaje para él.

Éste es el sentido en el que no es posible ser un yo en solitario. Soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores: en cierta manera, en relación a esos compañeros de conversación que fueron esenciales para que lograra mi propia autodefinición; en otra, en relación a quienes actualmente son esenciales para la continuación del dominio que tengo de los lenguajes de la autocomprensión, y, desde luego, es posible que estas maneras vayan superpuestas. El yo sólo existe dentro de lo que denomino la «urdimbre de la interlocución».¹²

Es esta situación original la que proporciona sentido a nuestro concepto de «identidad» al ofrecer respuesta a la pregunta: «¿Quién soy yo?» mediante una definición del lugar desde donde hablo y a quién hablo.¹³ La completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora. Esas dos dimensiones se reflejaban en los ejemplos que de manera natural vinieron a la mente en mi argumentación anterior, al hablar de la posibilidad de identificarse a sí mismo como católico o anarquista, o como armenio o quebequés. Sin embargo, normalmente una dimensión no excluye la otra. Así, para A quizá sea esencial definirse como católico y quebequés y para B como armenio y anarquista. (Y esas descripciones no agotarían la identidad de ninguno de ellos.)

Lo que intento sugerir en esta argumentación es que esas dos dimensio-

nes de definición-identidad reflejan la situación original en que se plantea la cuestión de la identidad.

No obstante, esta segunda definición tiende a ocluirse. La cultura moderna ha desarrollado concepciones del individualismo que presentan a la persona humana, al menos potencialmente, ensimismada, declarando su independencia de la urdimbre de interlocución que originalmente la formó, o, por lo menos, neutralizándola. Es como si la dimensión de interlocución sólo fuera significativa en la génesis de la individualidad, algo así como un andador en una guardería infantil que se descarta cuando deja de hacer falta y no desempeña ninguna utilidad en la persona adulta. ¿De dónde parte el valor de esas opiniones?

En cierto sentido, éste será uno de los principales temas de las últimas partes de este libro, en las que esbozaré algo de la historia de la identidad moderna, pero ahora he de decir algo al respecto para superar una confusión muy frecuente.

En primer lugar, es evidente que las más importantes tradiciones espirituales de nuestra civilización han instado, incluso exigido, el desasirse de la segunda dimensión de la identidad como generalmente se vive, es decir, desde particulares comunidades históricas, desde determinadas urdimbres dadas por nacimiento e historia. Si transpusiéramos esta argumentación fuera del lenguaje moderno de la identidad, lo que sería un anacronismo tratándose de los antiguos, y en vez de ello hablásemos de la manera en que ellos encontraron sus orientaciones espirituales, entonces resultaría evidente que el ideal del desasimiento nos viene dado por ambas partes de nuestro legado. En los libros de los profetas y en los salmos se dirigen a nosotros personas que se levantaron contra el casi unánime oprobio en que estaban sumidas sus comunidades para dar a conocer el mensaje de Dios. En un desarrollo paralelo, Platón describe un Sócrates firmemente arraigado en la razón filosófica, capaz de asumir una postura de desafiante independencia de la opinión ateniense.

Pero es importante observar cómo esa postura, convertida en un poderoso ideal para nosotros, si bien la vivenciamos escasamente en la práctica, transforma nuestra posición dentro de lo que vengo denominando la situación original de la formación de la identidad, aunque desde luego sin sacarnos de ella. Continúa siendo cierto para los héroes que en sus conversaciones con otros se definen a sí mismos, no genéticamente, sino como son en el momento actual. Permanecen en una urdimbre, pero ya no se definen por la que ofrece una particular comunidad histórica. Es la que queda a salvo, o la comunidad de almas gemelas, o la compañía de filósofos; o el pequeño grupo de sabios entre una masa de imbéciles, como lo vieron los estoicos; o el reducido grupo de amigos que desempeñaron dicho papel en el pensamiento epicúreo.¹⁴ Adoptar la actitud del héroe no le permite a uno saltarse la condición humana y sigue siendo cierto que un nuevo lenguaje sólo puede elaborarse a través de la conversación, en el sentido más amplio, es decir, a través del intercambio con quienes uno tiene una cierta comprensión común de lo que se juega en tal empresa. Un ser humano siempre puede ser original, puede dar un paso adelante desde los límites del pensa-

miento de sus coetáneos, puede que incluso sea totalmente incomprendido por ellos. Pero el impulso hacia una visión original siempre se encontrará obstaculizado y, en última instancia, se perderá en una confusión interior, a menos que de alguna manera se sitúe en relación con el lenguaje y la visión de los demás.

Incluso cuando creo percibir una verdad sobre la condición humana que nadie más ha percibido —condición a la que Nietzsche parece haberse aproximado algunas veces—, también entonces ha de ser sobre la base de la lectura que haga del pensamiento y el lenguaje de los demás. Percibo la «genealogía» subyacente en su moral y, por consiguiente, asumo que son (involuntariamente y a regañadientes) testigos de mi visión. Pero he de encarar el desafío de alguna manera: ¿sé lo que digo?, ¿comprendo verdaderamente aquello de lo que hablo? Y sólo cabe encarar tal desafío confrontando mi pensamiento y lenguaje con el pensamiento y las reacciones de los demás.

Naturalmente que existe una gran diferencia entre una situación en la que solamente decido mi postura en la conversación con mi comunidad histórica inmediata y en la que no me siento confirmado en lo que creo si no es cara a cara, por un lado; y, por otro, en el caso en que confío principalmente en una comunidad de almas gemelas en la que la confirmación podría darse en forma de la satisfacción que siento cuando, sin saberlo, avalan mis opiniones, ya que su pensamiento y su lenguaje indican que se está en contacto con una misma realidad, realidad que yo percibo más claramente que los demás. La discrepancia se acentúa cuando reflexionamos que, en el segundo caso, la «conversación» ya no será exclusivamente con los contemporáneos vivos, sino que incluirá, por ejemplo, a profetas, pensadores y escritores ya desaparecidos. Entonces, ¿para qué insisto tanto en que la tesis de la interlocución continúa siendo válida pese a esa discrepancia?

El para qué es precisamente para insistir en eso que podría denominarse la condición «trascendental» de la comprensión de nuestro lenguaje, comprensión ésta que de alguna manera confrontamos o relacionamos con el lenguaje de los demás. No se trata simplemente de recomendar una política de las que sugieren que al confrontar nuestras creencias con las de los demás evitamos caer en algunas falacias. Al hablar aquí de una condición «trascendental», estoy apuntando a la manera en que la propia confianza de que sabemos lo que queremos decir y, por tanto, de que contamos con nuestro propio lenguaje original, depende de dicha relación. El contexto original y (ontogenéticamente) ineludible de tal relación es el cara-a-cara en el que realmente estamos de acuerdo. Somos iniciados en el lenguaje cuando se nos conduce a ver las cosas como las ven nuestros tutores. Después, y sólo para una parte de nuestro lenguaje, podemos desviarnos, y esto gracias tanto a nuestra relación con interlocutores ausentes como a la confrontación que hacemos de nuestro pensamiento con cualquier interlocutor en esta nueva e indirecta manera, a través de la lectura que hacemos del desacuerdo que pueda existir. E incluso en este caso, no *toda* confrontación puede ser a través de la disidencia.

Hago hincapié en la continuidad entre la última postura, superior y más independiente, y la primera, una forma más «primitiva» de inmersión en la

comunidad, no precisamente porque la segunda sea necesariamente anterior ontogenéticamente y ni siquiera porque la primera jamás se pueda adoptar en todo el ámbito del pensamiento y el lenguaje de tal manera que nuestras posiciones independientes permanezcan incrustadas, digamos, en las relaciones de inmersión. También quiero señalar aquí cómo a través del lenguaje permanecemos relacionados con los interlocutores del discurso, tanto en los intercambios reales y vivos como en las confrontaciones indirectas. La naturaleza de nuestro lenguaje y la dependencia fundamental que nuestro pensamiento tiene del lenguaje hacen que la interlocución sea en cierta forma ineludible.¹⁵

La razón por la que es importante poner el acento en este punto es porque el desarrollo de ciertas formas modernas de carácter, de un individualismo en extremo independiente, ha traído consigo comprensible, pero erróneamente, ciertas visiones de la identidad personal y del lenguaje que la han negado o perdido completamente de vista. Por ejemplo, las primeras teorías modernas del lenguaje, desde Hobbes, pasando por Locke, hasta Condillac, lo presentan como un instrumento que puede ser potencialmente inventado por los individuos. Esas visiones presentan como una posibilidad real un lenguaje privado.¹⁶ Esta idea continúa sacudiéndonos en nuestra era. Sólo tenemos que pensar en el sentido de renovada frescura que ganamos o, por el contrario, en la resistencia y la incredulidad que sentimos, cuando leemos por primera vez los célebres argumentos de Wittgenstein contra la posibilidad de un lenguaje privado. Ambos sentimientos son un testimonio de la fuerza que ejercen ciertos modos de pensamiento profundamente arraigados en la cultura moderna. Una vez más, una imagen habitual del yo (al menos potencial e idealmente) que extrae sus propósitos, finalidades y planes vitales de sí mismo, que sólo busca «relaciones» en la medida en que éstas sean «satisfactorias», en gran parte se fundamenta en el hecho de querer ignorar nuestro «incrustamiento» en las urdimbres de la interlocución.

En cierta manera parece fácil hacer una lectura del paso hacia una postura independiente, como si se tratase de un salto fuera de la condición trascendental de la interlocución o, si no, como una manera de demostrar que nunca estuvimos en ella y que lo único que necesitábamos era el valor de hacer evidente nuestra básica independencia ontológica. Resaltar la condición trascendental es una manera de dar el carpetazo a esta confusión. Y permite que el cambio aparezca bajo su verdadera luz. Es posible alterar considerablemente el balance de nuestra definición de la identidad, deponer la comunidad histórica dada como polo de la identidad y relacionarnos solamente con la comunidad definida por su adherencia a los justos (o a los salvados, o a los verdaderos creyentes o a los sabios), pero esto no corta nuestra dependencia de las urdimbres de la interlocución. Sólo cambia las urdimbres y la naturaleza de nuestra dependencia.

Ciertamente, cabe aún ir más lejos y definirnos explícitamente, sin relación alguna a ninguna urdimbre. Ciertas visiones románticas del yo que extraen su sustento de la naturaleza interna y del gran mundo de la naturaleza externa, se inclinan en esa dirección, de igual manera que lo hacen sus

devaluados derivados en la cultura moderna. Y un primo hermano del Romanticismo es el yo de los trascendentalistas norteamericanos, que en un sentido contienen el universo, pero evitan cualquier necesaria relación con otros humanos. Sin embargo, esas grandiosas aspiraciones no aportan nada que exima de las condiciones trascendentales.

Esta clase de individualismo, y las ilusiones que conlleva, es particularmente potente en la cultura norteamericana. Como Robert Bellah y sus colaboradores han señalado,¹⁷ los estadounidenses se han construido a sí mismos sobre la antigua tradición puritana de «abandonar el hogar». En el Connecticut de los primeros tiempos los jóvenes se veían obligados a experimentar su conversión propia e individual y a establecer su relación particular con Dios antes de poder ser admitidos como miembros activos de la Iglesia. Y esto se mantiene en la tradición norteamericana de abandono del hogar: el joven ha de marcharse, abandonar el entorno paternal para conseguir su sitio en el mundo. En las condiciones actuales dicha tradición se transpone incluso en el hecho de abandonar las ideas políticas o religiosas de los padres. Y, sin embargo, podemos hablar sin paradoja de la «tradición» norteamericana de abandono del hogar. El joven o la joven aprenden a adoptar una postura independiente, pero esa postura también es algo que se espera de ellos. Además, lo que implica una postura independiente lo define la cultura en una constante conversación en la que se inicia a los jóvenes (y en la que el significado de independencia también puede alterarse con el tiempo). Nada ilustra mejor el incrustamiento trascendental de la independencia en la interlocución. Cada joven puede adoptar su propia postura, pero la verdadera posibilidad de hacerlo se enmarca en una comprensión social de enorme profundidad temporal, de hecho, en la «tradición».

Pensar que dicho enmarque en la tradición es simplemente una burla del énfasis en el individuo independiente y autosuficiente, sería olvidar la distinción entre las condiciones trascendentales y nuestra verdadera postura. Por supuesto que la independencia puede resultar un asunto muy superficial en el que masas de personas intentan, cada una por su parte, expresar su individualidad de la manera más tópica. Ésta es una crítica que frecuentemente se hace a la sociedad consumista moderna que tiende a fomentar un rebaño de individuos conformistas. Esto ciertamente es una burla de las pretensiones de la cultura. Pero no por esa razón hemos de concluir que la existencia de una cultura tradicional de independencia vacía la individualidad de su significado.

Para constatar que el giro cultural de la autosuficiencia realmente marca una diferencia, incluso en su forma devaluada, sólo tenemos que compararlo con una cultura totalmente diferente. Es importante que se espere que los jóvenes norteamericanos sean independientes de sus mayores, incluso si esto mismo es una exigencia de los mayores, ya que lo que trata de establecer cada uno de los jóvenes es su identidad, lo que significa decidir por sí mismo o por sí misma, en el sentido especial de que dicha identidad se mantendría incluso contra la oposición familiar o social. Dicha identidad se adquiere en las conversaciones con los padres y asociados, pero la naturaleza de la conversación está definida por la noción de lo que es la identi-

dad. Comparamos esto con la relación que presenta Sudhir Kakar sobre la crianza de niños indios: «El anhelo por la presencia confirmatoria del ser amado... es la modalidad dominante de las relaciones sociales en la India, especialmente en la familia extendida. Dicha "modalidad" se expresa de varias maneras, pero coherentemente, en la sensación de desamparo que siente una persona cuando los miembros de su familia están ausentes o en su dificultad para tomar decisiones por sí sola. En resumen, a lo largo de sus vidas, los indios normalmente dependen del apoyo ajeno para solventar las exigencias que impone el mundo externo».¹⁸

Éste es sencillamente un modelo muy diferente del que alientan nuestras sociedades occidentales. El hecho de que ambos estén elaborados sobre tradiciones culturales no aminora la diferencia. El modelo indio, por lo menos en esta visión, tiende a alentar una clase de identidad en la que es difícil saber lo que deseo y dónde me encuentro respecto a un importante abanico de cuestiones, si no estuviera en buena relación o en comunicación con los seres que me son más cercanos. El modelo occidental intenta alentar justamente lo opuesto.

Desde dentro, cada uno de los modelos externos parecen extraños e inferiores. Como señala Kakar, los académicos occidentales suelen interpretar el modelo indio como una cierta «debilidad». Los indios pueden interpretar el occidental como insensible. Pero tales juicios son etnocéntricos y no aprecian la naturaleza de la discrepancia cultural.¹⁹ El etnocentrismo, por supuesto, es también consecuencia del derrumbe de la distinción entre las condiciones trascendentales y el verdadero contenido de la cultura, porque contribuye a que parezca que «verdaderamente» somos individuos separados y, por ende, ésa es la manera correcta de ser.²⁰

2.3

En la sección anterior he intentado trazar las conexiones que existen entre nuestro sentido del bien y nuestro sentido del yo. Hemos visto que éstos van estrechamente entrelazados y que conectan con la manera en que somos agentes que comparten un lenguaje con otros agentes. Ahora me gustaría extender esa imagen para mostrar que esto también se relacione con la percepción que tenemos de nuestra vida en general y con la dirección que va tomando mientras la dirigimos. Para establecer el contexto adecuado, volveré a mi argumento sobre el bien para valorar dónde pienso que se sitúa al respecto.

En mis comentarios introductorios comencé declarando que mi objetivo era explorar el trasfondo en el que se sostienen nuestras intuiciones morales. Luego (en la sección 1.2), redefiní dicho objetivo como la ontología moral que subyace en dichas intuiciones y respuestas y les da sentido. En el transcurso de la argumentación he vuelto a describir mi objetivo de forma diferente: ahora ya podemos percibirlo como la exploración de los marcos referenciales que articulan nuestro sentido de la orientación en el espacio de los interrogantes sobre el bien. En un principio tomé las distinciones

cualitativas que definen los marcos referenciales como los supuestos de fondo para nuestras reacciones y juicios morales y, luego, como los contextos que proporcionan sentido a tales reacciones. Así las sigo tomando. Pero estas descripciones del papel que desempeñan no captan lo indispensables que son para nosotros. Ni siquiera en el segundo caso, porque, aunque por supuesto sea indispensable un contexto que aporte sentido a un específico conjunto de juicios, aún podría parecer abierta la opción de no hacer tales valoraciones. Mientras se mantenga la plausibilidad de la imagen naturalista en la que el tener un punto de vista moral es un extra optativo, se oscurecerá el lugar que dichos marcos referenciales ocupan en nuestras vidas. Pero el hecho de tomar esas distinciones cualitativas como orientaciones definidoras, ha alterado todo esto. Ahora podemos ver que presentan respuestas discutibles a interrogantes ineludibles.

No obstante, la imagen de orientación espacial que vengo utilizando como analogía pone de relieve otra faceta de nuestra vida como agentes. La orientación muestra dos aspectos; hay dos maneras en que podemos carecer de ella. Yo puedo ignorar la configuración del terreno que me rodea, es decir, desconocer los lugares más importantes que la componen y la relación que existe entre ellos. Esta clase de ignorancia se cura con un buen mapa. Pero, por otro lado, podría sentirme perdido de otra manera distinta si no sé cómo colocarme en dicho mapa. Si fuera un viajero extranjero y quisiera saber dónde está el Mont Tremblant, de poco me serviría si me metieran en un avión con los ojos vendados y luego me quitaran de la venda al tiempo que me anunciaban: «¡Ahí lo tienes!», mientras sobrevolábamos el monte cubierto de bosque. Sabría entonces (si confiara en el guía) que estaba en el Mont Tremblant. No obstante, seguiría sin saber dónde estoy en un sentido significativo, puesto que no sabría situar el Mont Tremblant en relación con otros lugares del mundo conocido.

Por contraste, una persona nativa de esa región podría perderse en una excursión en el Parque del Mont Tremblant. Se supone que esa persona sabe muy bien dónde se encuentra el monte con respecto a Rivière Diable, St. Jovite, Lac Carré. Pero es incapaz de situarse en ese bien conocido terreno mientras anda a trompicones por el bosque desconocido. El viajero del avión tiene una buena descripción sobre dónde se encuentra, pero le falta el mapa que lo orientaría; la excursionista tiene el mapa, pero le falta el conocimiento para saber dónde se sitúa en él.

Por analogía, nuestra orientación en relación al bien no sólo requiere algún marco referencial (o algunos marcos referenciales) que defina la configuración de lo cualitativamente mejor, sino también el sentido de dónde estamos situados en relación a ello. Tampoco ésta es una cuestión neutra ante la que podemos ser indiferentes, aceptando como satisfactoria cualquier respuesta que nos oriente efectivamente, sin que importe cuán lejos o cerca nos coloque del bien. Por el contrario, aquí topamos con una de las aspiraciones más básicas de los seres humanos, la necesidad de conectar o contactar con lo que perciben como bueno, o de suma importancia o de valor fundamental. Y ¿cómo podría ser de otra manera una vez que se sabe que dicha orientación en relación al bien es esencial para ser un agente huma-

no funcional? El hecho de tener que colocarnos en un espacio definido por esas distinciones cualitativas sólo puede significar que el lugar donde nos situamos en relación a ellas es algo que nos incumbe. La incapacidad de funcionar sin orientación en el espacio de lo finalmente importante, significa que no podemos despreocuparnos del lugar que ahí ocupamos.

Aquí volvemos a lo que en la sección 1.4 denominé el segundo eje de la fuerte valoración, el concerniente a los interrogantes sobre qué clase de vida vale la pena vivir, por ejemplo, qué constituiría una vida plena y significativa en contra de una vacía, o qué constituiría una vida honorable y cosas por el estilo. Lo que defiende aquí es que la preocupación por alguna cuestión de esta índole no es un asunto opcional, de la misma manera que no lo es la orientación que define nuestra identidad y, en última instancia, por la misma razón. Naturalmente, el cariz del asunto que se plantea alrededor de este eje varía de persona a persona y, mucho más marcado, de cultura a cultura. Toqué esto en la sección 1.4, particularmente en conexión con la importancia que adquieren en nuestro tiempo las cuestiones relacionadas con el «significado» de la vida. Pero igualmente, por supuesto, varían los bienes por los cuales las personas definen su identidad —ciertamente varían hasta tal punto que el propio término de «identidad» resulta de algún modo anacrónico para las culturas premodernas—, lo que de ninguna manera significa que la necesidad de una orientación moral o espiritual fuera menos absoluta, sólo que en ese caso la cuestión no puede plantearse en los términos reflexivos y relacionados con la persona, como se nos plantea a nosotros. Lo que quiero resaltar aquí es que los bienes por los cuales se define nuestra orientación espiritual son los mismos por los que mediremos el valor de nuestras vidas; las dos cuestiones van indisolublemente unidas porque ambas parten del mismo núcleo. Y ésa es la razón por la que deseo hablar de la segunda cuestión, sobre el valor, o peso, o sustancia de mi vida, como la cuestión de dónde me «sitúo» o «ubico» en relación al bien, o si estoy en «contacto» con él.

Es típico que para los contemporáneos la cuestión se plantee partiendo de si nuestra vida «vale la pena» o si es «significativa», o si es (o ha sido) plena y sustancial o vacía y vana. Ésas son expresiones que se usan corrientemente, imágenes que se evocan frecuentemente. O: ¿a qué asciende mi vida?, ¿posee peso y sustancia, o se me escapa en nada, en algo insustancial? Otra manera de plantearse la cuestión es (más adelante veremos mejor por qué) si nuestra vida posee unidad, o si un día sigue al siguiente sin propósito ni sentido; si el pasado cae en una especie de nada que no es preludio, ni vaticinio, ni apertura, ni comienzo de nada; si es simplemente el «temps perdu», en el intencionado doble sentido del título de la célebre obra de Proust,²¹ o sea, un tiempo tan malgastado como irremisiblemente perdido más allá de cualquier posible recuperación; un tiempo en el que pasamos como si nunca hubiéramos existido.

Éstas son formas e imágenes específicamente modernas; sin embargo, reconocemos su similitud con otras formas, algunas todavía vivas actualmente, que se adentran mucho más en la historia humana. La aspiración moderna al significado y a la sustancia en la propia vida cuenta con obvias

afinidades en las más antiguas aspiraciones a un ser mejor, a la inmortalidad. Y la búsqueda de esa clase de ser mejor, que es la inmortalidad, como John Dunne ha reflejado tan vívidamente,²² ha adoptado diferentes formas: la aspiración a la fama es una forma de immortalizarse para que el nombre propio esté por siempre en los labios de las gentes. «El mundo entero será su monumento», dice Pericles de los héroes caídos.²³ La vida eterna es otra forma. Cuando san Francisco abandona a sus compañeros, a su familia y la vida de joven rico y famoso en Asís, debe haber sentido a su manera la insustancialidad de esa clase de vida e intentado la búsqueda de algo más pleno, más completo, el darse a Dios más íntegramente, sin escatimar nada.

La aspiración a la plenitud se puede lograr construyendo algo en nuestra propia vida, algún patrón de acción superior, o algún significado; o se puede lograr vinculando nuestra vida a una realidad o historia mayor. O se puede, desde luego, abarcar ambas, puesto que son descripciones alternativas de preferencias, de características que no son necesarias y mutuamente excluyentes. Cabría pensar que la segunda clase de descripciones es más «premoderna», que solía darse en la historia humana antigua. Y en cierto sentido es verdad. Ciertamente, las formulaciones anteriores respecto a este segundo eje invocan una realidad superior con la que vincularnos: en algunas religiones antiguas sería una realidad cósmica; en el monoteísmo judeocristiano, una realidad que trasciende el cosmos. En ciertas religiones antiguas, como la azteca, incluso existía la noción del agotamiento del mundo, de un mundo que pierde sustancia o Ser y ha de renovarse periódicamente a través del contacto sacrificial con los dioses.

No obstante, sería un error pensar que esta clase de formulación ha desaparecido, incluso entre los no creyentes, en nuestro mundo. En lo que quizá sea un nivel más trivial, algunas personas encuentran un sentido del significado de sus vidas por «haber estado ahí», es decir, por haber presenciado grandes, importantes acontecimientos en el mundo de la política, o del espectáculo, o de lo que sea. En un plano más profundo, algunos izquierdistas comprometidos se consideran parte de la Revolución socialista, o del avance de la historia humana y eso es lo que proporciona significado, o un Ser más pleno, a sus vidas.

Sin embargo, cualquiera que sea la descripción preferida, ya sea incorporando algo en la propia vida o vinculándose con algo externo superior, utilizo mis imágenes de «contacto» con el bien o con el «dónde nos situamos» en relación al bien, como términos genéricos, forzando al máximo esta distinción y manteniendo la primacía de mi metáfora espacial.

Así, en ciertas tradiciones religiosas, el «contacto» se entiende como una relación con Dios y puede entenderse en términos sacramentales o en términos de oración o devoción. Para quienes se adhieren a la ética del honor, el asunto concierne a su sitio en el espacio de la fama o la infamia. Se aspira a la gloria, o al menos a evitar la vergüenza y el deshonor que haría la vida insoportable y la no existencia preferible. Para quienes definen el bien como autodomínio mediante la razón, la aspiración es ser capaces de ordenar sus vidas y la amenaza insoportable es ser devorados o degradados por el irresistible anhelo de cosas inferiores. Para aquellos a quienes mueve una

de las formas de afirmación de la vida corriente, lo más importante, por encima de todo, es verse motivado y favorecido en esa vida, por ejemplo, con el trabajo que se desempeña y con la familia que se tiene. Quienes piensen que el significado de la vida lo otorga la expresión querrán verse realizando su potencial en la expresión, si no en uno de los reconocidos medios artísticos o intelectuales, entonces, quizás en la configuración de sus propias vidas. Y así sucesivamente.

Lo que sugiero es que esas distintas aspiraciones las percibimos como formas de un imborrable anhelo de la vida humana. Hemos de estar correctamente situados en relación al bien. Esto no resultará demasiado molesto en nuestras vidas si las cosas nos van bien y si, en términos generales, estamos satisfechos de estar donde estamos. El creyente en la razón cuya vida está en orden; el padre de familia (naturalmente hablo de alguien con un cierto ideal moral, no simplemente censado en esta categoría) que percibe la plenitud y la riqueza de su vida familiar viendo crecer a sus hijos y su vida se ve colmada por sus cuidados y logros, pueden ser totalmente inconscientes de dicha aspiración como tal, pueden no soportar y despreciar a aquellos cuyas vidas son tormentosas e inquietantes a consecuencia de dicha aspiración. Pero eso sólo se debe al hecho de que su sentido de valor y significado está bien integrado en lo que viven. El valor que el padre de familia atribuye a lo que vengo denominando vida corriente se entreteje a través de las emociones e inquietudes de su vivir de cada día. Es lo que les da su riqueza y profundidad.

En el otro extremo están aquellos cuyas vidas están desgarradas por este anhelo. Quienes se perciben a sí mismos, frente al dueño de sí mismo, dominados por incontrolables pasiones; sus vidas desordenadas y manchadas por sus bajos apegos. O tienen un sentido de impotencia: «No lo controlo, no puedo deshacerme de esa costumbre (de no tener un trabajo fijo)». O hasta la sensación de ser malvados: «Hay algo que me impide evitar hacerles daño, incluso sabiendo que me quieren tanto. Quiero contenerme, pero siento tanto agobio que exploto». Frente al luchador comprometido con una causa tienen la sensación de estar al margen: «De veras no puedo meterme en ello (causa/movimiento/vida religiosa). Me siento ajeno a ello, indiferente. Reconozco que, en cierto sentido, es una magnífica idea, pero no me siento motivado. De alguna manera siento que no valgo para eso».

O, por otra parte, alguien podría percibir en la misma clase de vida corriente que tanto satisface al padre de familia, la vana e insignificante satisfacción de una conformidad mezquina, desentendida de las grandes cuestiones de la vida o del sufrimiento de las masas o de la envergadura de la historia. En décadas recientes reiteradamente hemos presenciado el drama de que resulta que quienes suelen reaccionar de esa manera son precisamente aquellos hijos de cuya crianza tanto disfrutaba el padre de familia. Éste es sólo un ejemplo, un ejemplo conmovedor de nuestro tiempo, de cómo esa aspiración a conectar con algo puede motivar uno de los conflictos más amargos que se dan en la vida humana. Es un hecho, una pulsión fundamental, con un inmenso potencial de impacto en nuestras vidas.

Dicho afán por conectar o estar correctamente situado en relación al

bien puede verse más o menos satisfecho en nuestras vidas al ir adquiriendo más fama o al introducir más orden en nuestras vidas, o al ir asentándonos más firmemente en nuestras familias. Pero la cuestión no se nos plantea sólo como un asunto de más o menos, sino como una cuestión de sí o no. Y precisamente en esta forma nos afecta y desafía más profundamente. La cuestión del sí/no concierne, no tanto a cuán cerca o lejos estamos de lo que percibimos como el bien, sino más bien a la dirección de nuestras vidas, si nos acerca al bien o nos aleja de él, o a la fuente de nuestras motivaciones al respecto.

Esta clase de interrogante está claramente postulada en la tradición religiosa. El puritano se preguntaba si se salvaría. El interrogante era si estaba llamado a la salvación o no lo estaba. Si llamado, estaba «justificado»; pero si justificado, aún le quedaba un largo camino hasta llegar a estar «santificado»: y esto requería un constante proceso, un camino en el que podía avanzar más o menos. Mi tesis es que esto no es peculiar del puritanismo cristiano, sino que todos los marcos referenciales permiten, de hecho plantean, un interrogante absoluto de esta índole en el que se enmarca el contexto en que nos hacemos las preguntas relevantes sobre cuán lejos o cerca estamos del bien.

Éste es obviamente el caso de esos derivados laicos del cristianismo que ven la historia en términos de la lucha entre el bien y el mal, el progreso y la reacción, el socialismo y la explotación. En ese caso el insistente interrogante absoluto es: ¿de qué lado estás? Esto sólo da margen a dos respuestas, independientemente de cuán cerca o lejos estemos del triunfo de la correcta. Pero también es cierto en otras concepciones que no están tan polarizadas.

Quien cree en la objetivación desvinculada, quien percibe el dominio de la razón como una especie de control racional de las emociones logrado a través del distanciamiento del escrutinio científico, la clase de persona moderna de la que Freud es un ejemplo prototípico y para quien suele ser modelo, obviamente, percibe dicho dominio como algo que se logra paulatinamente, paso a paso. Algo que ciertamente no llega a completarse nunca y siempre está en peligro de desmoronarse. Y, sin embargo, tras la cuestión del dominio más-o-menos conseguido se halla un interrogante absoluto sobre la orientación básica: el agente desvinculado ha adoptado de una-vez-por-todas una postura en favor de la objetivación; ha roto con la religión, la superstición; ha resistido las lisonjas de esas placenteras y favorecedoras cosmovisiones que esconden la austera realidad de la condición humana en un universo desencantado. Ha adoptado la actitud científica. La dirección de su vida está establecida, por muy poco dominio que en realidad haya logrado. Y esto es fuente de profunda satisfacción y orgullo para él.

El padre de familia, que percibe el significado de la vida en los ricos goces del amor familiar, en la preocupación de sustentar y cuidar a su mujer e hijos, podría sentir que está muy lejos de apreciar plenamente esos goces o de darse pródigamente a esas inquietudes. Pero siente que su fidelidad está ahí, que, en contra de quienes desprecian o condenan la vida familiar, o de quienes la ven como una forma pusilánime de resignación con lo que

se tiene, él está profundamente comprometido en la construcción de un entramado de relaciones que da plenitud y significado a la vida humana. Su dirección está establecida.

O, en otro caso, una persona que perciba que la plenitud de la vida se encuentra en cierta forma de actividad expresiva, podría estar muy lejos de esa plenitud; no obstante, podría verse a sí misma luchando por alcanzarla, incluso aun cuando nunca llegue a abarcar por completo lo que proyecta para sí. Naturalmente, en este caso el asunto concerniría no sólo a su postura básica, como sucede con la objetivación desvinculada, y no sólo a su motivación más profunda, como sucede con el padre de familia, sino a los límites de posibilidad objetiva que enmarcan su vida. La persona que se siente inclinada a una carrera artística puede pensar que posee lo que se requiere para hacer algo significativo; o, por el contrario, puede un día pensar que carece de lo que hace falta para ello. O su desesperación podría surgir de la sensación de que ciertas limitaciones externas se interponen en su camino: que a la gente de su clase, o de su raza, o de su sexo, o de su pobreza, nunca se les permitirá desarrollarse en formas relevantes. Muchas mujeres de hoy sienten que han sido excluidas de carreras que, a su parecer, serían profundamente satisfactorias (debido a todo un abanico de razones que tienen que ver con el reconocimiento, pero también con la expresión y los significativos logros que conlleva esa clase de actividades en relación al bienestar humano), por barreras externas que no tienen nada que ver con sus auténticos deseos y actitudes. Dichas barreras contribuyeron a establecer la dirección de sus vidas y su relación con lo que un día identificaron como bienes esenciales.

Esta colección de ejemplos nos coloca en la pista de por qué es posible que el interrogante absoluto no sólo se plantee, sino que inevitablemente se plantea. La cuestión reiterativa, aunque de diferentes formas, en los casos arriba mencionados, es la que he formulado en términos de la dirección de nuestras vidas. Concierne a nuestra motivación más fundamental o a nuestras fidelidades básicas o a los límites externos de las posibilidades relevantes para nosotros y, por tanto, a la dirección a que se encaminan o podrían encaminarse nuestras vidas. Porque nuestras vidas cambian. Aquí conectamos con otro rasgo básico de la existencia humana. La cuestión de nuestra condición jamás se agota en lo que *somos* porque siempre estamos cambiando y *deviniendo*. Pasamos muy paulatinamente de la infancia y la niñez a ser agentes autónomos en posesión de algo así como un lugar propio en relación al bien. E incluso entonces, ese lugar está constantemente bajo el reto de nuevos acontecimientos en nuestras vidas y constantemente también bajo potencial revisión a medida que afrontamos más experiencias y vamos madurando. Así, lo verdaderamente importante no es sólo dónde *estamos*, sino hacia dónde *vamos*; y aunque lo primero puede ser una cuestión de más o menos, lo segundo es una cuestión de ir acercándonos o ir quedándonos fuera; una cuestión de sí o no. Ésa es la razón por la que un interrogante absoluto siempre enmarca los relativos. Puesto que no podemos pasar sin una orientación al bien y, puesto que no podemos ser indiferentes al lugar en que nos situamos en relación al bien, puesto que ese lugar es algo

que ha de estar siempre cambiando y deviniendo, ha de planteársenos la cuestión de la dirección de nuestras vidas.

Aquí conectamos con otro rasgo ineludible de la vida humana. He venido defendiendo que para encontrar un mínimo sentido a nuestras vidas, para tener una identidad, necesitamos una orientación al bien, lo que significa una cierta percepción de discriminación cualitativa, de lo incomparablemente superior. Ahora vemos que dicha percepción del bien ha de ir entrelazada en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose. Pero esto es manifestar otra condición básica para poder entendernos: hemos de asir nuestras vidas en una *narrativa*. Esto se ha discutido mucho y muy inteligentemente en los últimos tiempos.²⁴ Frecuentemente se ha comentado²⁵ que el dar sentido a nuestra vida en forma de narración tampoco es, como no lo es la orientación al bien, un extra opcional; que también nuestras vidas existen en ese espacio de interrogantes al que sólo puede responder una narrativa coherente. Para tener sentido de quiénes somos hemos de tener una noción de cómo hemos llegado a ser y de hacia dónde nos encaminamos.

En *El ser y el tiempo*, Heidegger²⁶ describe la ineludible estructura temporal del ser en el mundo: desde la percepción de lo que hemos llegado a ser, entre un abanico de posibilidades actuales, proyectaremos nuestro futuro ser. Naturalmente, ésta es la estructura de cualquier acción situada, por más trivial que sea. Desde mi percepción de estar en la cafetería, entre otros posibles destinos, proyecto caminar hasta mi casa. No obstante, esto incumbe también a la cuestión esencial de mi lugar en referencia al bien. Desde la percepción de dónde estoy en relación a ello, y entre las diferentes posibilidades, proyecto la dirección de mi vida en relación a ello. Mi vida siempre tiene un grado de comprensión narrativa; yo entiendo mi acción presente en la forma de un «y entonces»: ahí estaba A (lo que soy), y entonces hago B (lo que proyecto llegar a ser).

Pero la narrativa también desempeña un papel más importante que el de simplemente estructurar mi presente. Lo que yo soy ha de entenderse como lo que he llegado a ser. Éste es normalmente el caso hasta para asuntos tan cotidianos como saber dónde estoy. Suelo saberlo, en parte, a través de mi percepción de cómo he llegado ahí. Pero es ineludible para la cuestión de dónde me sitúo en el espacio moral. Es imposible que un destello me haga saber si he logrado la perfección o si estoy a medio camino de ella. Es cierto que se dan experiencias en las que levitamos en éxtasis y creemos escuchar la voz de los ángeles; o menos exaltadamente, en las que por un instante sentimos la increíble plenitud y el intenso significado de la vida; o en las que sentimos una enorme oleada de poder y dominio sobre las dificultades que suelen agobiarnos. No obstante, siempre existe la duda sobre cómo tomar esos instantes, sobre cuánta ilusión o simple *tripping* implican, cuán genuinamente reflejan la verdadera plenitud o bondad. A esta clase de interrogantes sólo cabe responder observando cómo encajan en la vida que nos rodea, es decir, qué parte desempeñan en la narrativa de esa vida. Para lograr una verdadera evaluación se requiere tanto mirar hacia atrás como hacia adelante.

Hasta donde alcance la vista atrás, determinamos lo que somos por lo que hemos llegado a ser, por la narración del cómo llegamos ahí. Una vez más, la orientación en el espacio moral se asemeja a la orientación en el espacio físico. Sabemos dónde estamos por una mezcla de reconocimiento de las señales que tenemos enfrente y de la percepción de cómo hemos viajado hasta llegar ahí, como indicaba anteriormente. Si al salir de la cafetería de mi barrio y dar la vuelta a la esquina me encuentro de bruces en el Taj Mahal, es más probable que llegue a la conclusión de que la industria cinematográfica disfruta de deducciones tributarias en Montreal, en vez de creer que de repente me encuentro a orillas del Jumna. Esto es análogo a mi desconfianza respecto al éxtasis. Parte de la percepción que yo tenga respecto a su autenticidad dependerá del cómo he llegado ahí. Y toda la comprensión que de antemano se tenga de los estados de perfección suprema, comoquiera que se defina, está configurada por el anhelo de lograrla. Comprendemos algo de lo que en realidad caracteriza los estados morales que buscamos a través del propio esfuerzo de intentar lograrlos y, en un principio, fracasar en el intento.

Es cierto que la experiencia inmediata *podría* ser intensa y convincente. Si verdaderamente allí estuvieran el Taj, el Jumna, la ciudad de Agra, los bueyes, el cielo, todo, tendría que aceptar mi nueva ubicación, por muy misterioso que resultase mi traslado hasta allí. Algo similar podría existir espiritualmente. Pero incluso ahí, sólo el pasado anhelo y la experiencia moral capacitarán para comprender e identificar tal estado de arrobamiento. Sólo lo reconocería por haberme afanado en una cierta dirección y eso quiere decir, una vez más, que sabemos lo que somos a través de lo que hemos llegado a ser.

Por tanto, dar sentido a mi acción actual, cuando no se trata de una cuestión baladí como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos, sino de la cuestión de mi lugar en relación al bien, requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar una narración. Y mientras proyecto mi vida hacia adelante y avalo la dirección que llevo o le doy una nueva, proyecto una futura narración, no sólo un estado del futuro momentáneo, sino la inclinación para toda la vida que me espera. Esa percepción de mi vida como si estuviera encaminada en la dirección hacia lo que aún no soy, es lo que Alasdair MacIntyre ha captado en su noción de la vida como «búsqueda», que ya he citado anteriormente.²⁷

Esto, por supuesto, conecta con una importante cuestión filosófica respecto a la unidad de la vida, que de nuevo ha puesto de relieve Derek Parfit en su interesante libro *Reasons and Persons*.²⁸ Parfit defiende una cierta versión de la opinión de que la vida humana no es una unidad *a priori* o que la identidad personal no se define en términos de total de una vida. Para mí es perfectamente defendible considerar (lo que convencionalmente llamaría) mi primer, digamos, preadolescente yo, como otra persona y, de igual manera, considerar que «yo» (tal como lo entendemos normalmente) seré aún otra persona en algunas décadas venideras.

Esta posición se basa en la comprensión lockeana (más desarrollada en la humeana) de la identidad personal. Los argumentos de Parfit se inspiran

en ejemplos de la clase utilizada en primer lugar por Locke, en los cuales, dada la extraña y desconcertante relación de la mente con el cuerpo, se perturban las normales intuiciones que tenemos sobre la unidad de una persona.²⁹ Desde mi punto de vista, toda esta concepción adolece de un fallo fatal. La identidad personal es la identidad del yo y al yo se le entiende como objeto que se ha de conocer. Es verdad que no es igual a otros objetos. Para Locke, presenta la peculiaridad de que se aparece esencialmente a sí mismo. Su ser es inseparable de la conciencia de sí mismo.³⁰ Así pues, la identidad personal es una cuestión de autoconciencia.³¹ Pero esto no es en absoluto lo que vengo denominando el yo, algo que sólo puede existir en un espacio de cuestiones morales. Para Locke la percepción de sí mismo es la característica esencial y definidora de la persona.³² Éste es el elemento residual que se corresponde con los cuatro rasgos que distinguen el yo de un objeto corriente, que ya esboqué en la sección 2.2. Todo lo que queda de la noción de que el yo es esencialmente un objeto significativo para sí mismo es este requisito de la autoconciencia. Pero lo que no se ha tenido en cuenta es precisamente lo *sustancial*. El yo se define en términos neutros, fuera de cualquier esencial marco referencial de preguntas. Por supuesto que Locke reconoce que no somos indiferentes a nosotros mismos; pero no tiene la menor idea del yo como un ser que se constituye esencialmente por un cierto modo de autopreocupación, en contraste con la preocupación que necesariamente tenemos por la cualidad de nuestras experiencias como placenteras o dolorosas. En la segunda parte de este trabajo veremos cómo este sentido neutro y «blanqueado» de la persona se corresponde con la aspiración de Locke a un desvinculado sujeto de control racional. Aquí se nos presenta un ejemplo paradigmático de lo que argumenté en la sección anterior: cómo la afirmación del individuo moderno ha generado una errónea comprensión del yo.

Me gustaría definir esto como el yo «neutro» o «puntual». «Puntual» porque el yo se define abstrayendo de cualquier inquietud constitutiva y, por tanto, de cualquier identidad en el sentido en que he utilizando el término en la sección anterior. Su única propiedad constitutiva es la autoconciencia. Éste es el yo que Hume se propuso encontrar y que predeciblemente no encontró. Y ésta es básicamente la misma noción del yo con la que trabaja Parfit, una cuya «identidad en el transcurso del tiempo simplemente implica... la conexión psicológica y/o la continuidad psicológica con la causa adecuada».³³

Si consideramos el yo como neutro, entonces quizá tenga sentido sostener que el cómo nos consideramos a nosotros mismos en última instancia es una cuestión arbitraria. Cabría pensar que la elección que hacemos entre innumerables objetos en el mundo depende finalmente de los intereses y las inquietudes que les atribuimos. Para mí, mi coche es algo singular. Para un mecánico especialista en coches podría ser un conjunto de unidades que funcionan discretamente. No tendría sentido preguntar lo que «verdaderamente» es, *an sich*, por así decirlo.

Pero si mi posición es correcta, entonces no podemos pensar bajo esta luz de las personas humanas, de los yos en el sentido en que somos yos. És-

tos no son objetos neutros ni puntuales; sólo existen en un cierto espacio de cuestiones, a través de ciertas inquietudes constitutivas. Las cuestiones o inquietudes rozan la naturaleza del bien por el cual me oriento y cómo me sitúo en relación a ello. Pero entonces lo que cuenta como unidad se definirá por el ámbito de la inquietud, por lo que se cuestiona. Y lo que se cuestiona general y característicamente es la configuración *al completo* de mi vida. Esto no es algo que pueda dejarse a la determinación arbitraria.

Aquí vemos dos dimensiones, la *ekstaseis* pasada y futura de la que habla Heidegger.³⁴ Carezco del sentido de dónde estoy y de lo que soy, como formulé anteriormente, sin ninguna comprensión de cómo he llegado aquí o a ser esto. El sentido que tengo de mí mismo es el de un ser que crece y deviene. Por la propia naturaleza de las cosas, esto no puede ser instantáneo. No sólo requiero tiempo y muchos incidentes para separar lo que es relativamente fijo y estable en mi carácter, temperamento y deseos, de lo que es variable y cambiante, aunque sea verdadero. También sucede que, como ser que crece y deviene, sólo puedo conocerme a través de la historia de mis maduraciones y regresiones, de mis victorias y derrotas. La comprensión que tengo de mí mismo necesariamente tiene una profundidad temporal e incorpora la narrativa.

Sin embargo, ¿significa esto que he de considerar toda mi vida pasada como la de una única persona? ¿No queda ningún margen para la decisión? Después de todo, desde una cierta lectura hasta lo sucedido antes de mi nacimiento se podría tomar como parte del proceso de mi devenir. ¿Acaso no es el propio nacimiento un punto arbitrario? Quizás haya una respuesta fácil a esta última pregunta. Evidentemente existe una especie de continuidad a lo largo de mi vida que no se extiende a lo anterior a ella. Pero, al parecer, el objetor tiene alguna razón en este punto: ¿acaso no solemos hablar de lo que fuimos como niños y adolescentes en términos de: «Entonces era una persona diferente»?

Sin embargo, es evidente que esta imagen no llega a alcanzar la importancia de un contraejemplo a la tesis que estoy defendiendo. Y esto es obvio cuando observamos otro aspecto de nuestra preocupación esencial en este punto. Queremos que nuestras vidas tengan significado, peso o sustancia, o que avancen hacia alguna forma de plenitud, o como quiera que se formule la inquietud que estamos discutiendo en esta sección. Pero eso significa nuestra vida *en su conjunto*. Si fuera necesario nos gustaría que el futuro «redimiera» el pasado, hacerlo parte de una biografía que muestre un sentido y propósito, transformarlo en una unidad significativa.³⁵ Un célebre ejemplo, para nosotros, los modernos, un paradigma de lo que esto significa es lo que Proust narra en su *À la recherche du temps perdu*. En la escena de la biblioteca de Guermantes, el narrador recupera todo el significado de su pasado y así restituye el tiempo «perdido», en los dos sentidos del término que he mencionado antes. Recobra el hasta entonces irre recuperable pasado en su unidad con la vida que aún le queda por vivir, y todo el tiempo «malgastado» tiene ahora un significado como tiempo de preparación para la obra del escritor, quien dará forma a aquella unidad.³⁶

En este sentido rechazar mi niñez como irredimible es aceptar una es-

pecie de mutilación como persona; es quedarse corto en aceptar el desafío que implica dar sentido a mi vida. En este sentido *no* se puede tomar como determinación arbitraria lo que representan los límites temporales de mi «personidad».³⁷

Si miramos hacia el futuro, el caso es aún más evidente. Sobre la base de lo que soy proyecto mi futuro. ¿Sobre qué base cabría considerar que sólo, pongamos por caso, los próximos diez años fueran «mi» futuro y que en mi vejez fuera el de otra persona? También aquí hay que señalar que un proyecto futuro frecuentemente sobrepasará mi muerte. Hago planes para el futuro de mi familia, de mi país, de mi causa. No obstante, es en un sentido diferente en el que yo soy responsable de mí mismo (al menos en nuestra cultura). Para ese propósito, ¿cómo podría justificar el considerarme a mí mismo, ahora sexagenario, digamos, como otra persona? Y, ¿cómo obtendría significado *su* vida?

Por todo esto parece evidente que existe algo como una unidad *a priori* de la vida humana a lo largo de toda su extensión. Tampoco es cierto, porque es fácil imaginar culturas en las que podría dividirse. Quizás a una cierta edad, pongamos por caso a los cuarenta, la gente haya de atravesar un horrible rito que los lleve al paroxismo y emerger del mismo, digamos, reencontrados en antepasados. Así se ven y se viven las cosas en esa cultura. En esa cultura se percibe la suma del ciclo vital como si contuviera dos personas. Pero en ausencia de tal comprensión cultural, en nuestro mundo, por ejemplo, el supuesto de que yo podría ser dos sucesivos yos es, bien una imagen hiperbólicamente dramatizada, o bien sencillamente falaz. Corre en dirección opuesta a los rasgos estructurales de un yo como un ser que existe en un espacio de inquietudes.³⁸

En la sección anterior vimos que el ser yos está esencialmente vinculado a nuestra percepción del bien y que logramos nuestra identidad personal entre otros yos. En ésta he defendido que la cuestión de dónde nos situamos en relación a dicho bien es una inquietud tan ineludible como esencial para nosotros, que sólo podemos anhelar dar sentido o sustancia a nuestras vidas y que esto significa que también ineludiblemente nos comprendemos en la narrativa.

Mi tesis subyacente es que existe una estrecha conexión entre las diferentes condiciones de la identidad, o de una vida con sentido, que he estado analizando. Se podría expresar de la siguiente manera: puesto que no cabe más que orientarnos al bien y, al hacerlo, determinar nuestro sitio en relación a ello y, por consiguiente, determinar la dirección de nuestras vidas, inevitablemente hemos de entender nuestras vidas en forma de narrativa, como una «búsqueda». Pero quizá pudiéramos partir desde otro punto: puesto que hemos de determinar nuestro lugar en relación al bien, por tanto, es imprescindible contar con una orientación hacia ello y, por consiguiente, hemos de percibir nuestra vida como narración. Desde cualquier dirección observo cómo esas condiciones son facetas que conectan con la misma realidad, los ineludibles requisitos estructurales del hacer humano.

CAPÍTULO 3

LA ÉTICA DE LA INARTICULACIÓN

3.1

En el capítulo anterior intenté mostrar el importante lugar que ocupan las distinciones cualitativas en lo referente a la definición de nuestra identidad y también para dar el sentido a nuestras vidas en la narrativa. Pero, ¿qué lugar ocupan dichas distinciones en el pensamiento y el juicio morales? ¿Qué relación guardan con el ámbito de lo ético, adoptando este término de Williams¹ para la indivisa categoría de consideraciones empleadas a fin de responder a los interrogantes concernientes a cómo debemos vivir? Ahí es, después de todo, donde se centran las grandes controversias.

La respuesta más sencilla sería: las distinciones cualitativas proporcionan razones para nuestras creencias éticas y morales. La respuesta no está mal, pero es peligrosamente engañosa, a menos que se esclarezca lo que significa ofrecer razones para las opiniones morales.

Pero este complejo de cuestiones se ha embrollado y confundido casi irreversiblemente, dada la amplia aceptación de los argumentos contra la supuesta «falacia naturalista», o versiones de la distinción humeana del «es/debe». Es cierto que esos enfoques se han sostenido en los prejuicios del naturalismo y el subjetivismo modernos (pese a que pueda parecerles irónico a los adversarios de una «falacia» mal llamada «naturalista»). Los bienes o «valores» se entendían como proyecciones² en un mundo neutro, razón por la que nuestra visión del mundo, en términos de «valor», terminaba considerándose opcional, en un punto de vista que ya he rebatido en la sección 2.3.

Dicha proyección se podía ver de dos maneras. Podía ser algo que hacíamos o, idealmente, algo que podíamos controlar de modo voluntario. Esta forma de percibir dicha proyección refuerza el prescriptivismo de Hare:³ la lógica de los términos de valor es de tal manera que es posible separar el nivel descriptivo de su significado, de la fuerza valorativa. Idealmente sería posible distinguir las mismas entidades (acciones, situaciones, cualidades) en un lenguaje puramente descriptivo, vacío de fuerza prescriptiva; y eso significa la posibilidad de concebir nuevos vocabularios de valor, en los que la fuerza prescriptiva se conectaba con descripciones no señaladas hasta entonces. Discriminar estas dos clases de significado nos permite ser máximamente reflexivos y racionales en nuestros compromisos de valor.

Pero en otra versión la proyección se podía ver como algo profundamente involuntario, una irremediable manera de experimentar el mundo, aun cuando nuestra conciencia científica nos enseña que el valor no forma