

Segunda Parte

CONSTRUCCION DEL SUJETO MORAL Y ETICA DEL EDUCADOR BASES PARA UNA PEDAGOGIA DE LA LAICIDAD

IV. De la identidad personal a la construcción de la personalidad moral: una revisión desde múltiples miradas

Fabrizio Patriitti

“Razonar en cuestiones morales, significa siempre razonar con alguien. Disponemos de un interlocutor, y partimos de donde esa persona se sitúa, o bien de la diferencia real entre ambos; no razonamos de abajo a arriba, como si estuviéramos hablando con alguien que no reconociera exigencia moral alguna. Con una persona que no aceptara exigencia moral alguna sería tan imposible discutir sobre lo que está bien y lo que está mal como lo sería con cuestiones empíricas con una persona que se negara a aceptar el mundo de la percepción que nos rodea.”

Charles Taylor. La ética de la autenticidad (1994: 66)

“En efecto, en gran parte la identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de estas *identificaciones-con* valores, normas, ideales, modelos, héroes, en los que la persona, la comunidad se reconocen. . . . Esto demuestra que no se puede pensar hasta el final el *ídem* de la persona sin el *ipse*, aun cuando el uno encubra al otro.”

Paul Ricoeur: Sí mismo como otro (1996: 116)

1. PENSANDO LA IDENTIDAD.... EN DEFINITIVA ¿QUIÉN SOY?

Según Ricoeur¹, el punto de partida de la reflexión ética sólo puede encontrarse en la noción de libertad. Sin embargo, este punto de partida no deja de ser problemático ya que si bien la libertad se afirma por sí misma, no se posee a sí misma, por lo que *“hace falta recurrir a toda una red de nociones a través de las cuáles la reflexión sobre la libertad y la apropiación de la libertad sea posible”*.²

Desde esta perspectiva, es necesario acceder a la propia afirmación “soy libre” y a la creencia (nivel cognitivo) acerca de mi libertad, en la que se requiere apropiarse (voluntad) del hacer (tarea) en el mundo con los otros, en un sinuoso recorrido: soy en la medida que me voy haciendo en el mundo, ejerciendo mi voluntad en las decisiones.

¹ Y para la mayoría de los filósofos que han abordado el problema de las decisiones éticas.

² RICOEUR, P. (2000) Amor y Justicia. Caparrós Editores, Madrid. Cf. Pg. 61.

Recorrido que para Ricoeur se desplaza desde la libertad (como punto de partida) a la necesidad de la mediación de la institución y a la aparición de la ley (como el valor, la norma y el imperativo). De ahí su afirmación: “*La ética es ese trayecto que va de la creencia desnuda y ciega de un “yo puedo” primordial a la historia real donde se atestigua ese “yo puedo”*”.³

Y, para entender las condiciones de posibilidad de un yo, en esa red necesaria de nociones, nos encontramos ante una categoría, la identidad personal, que a decir de Bauman es “*una idea completamente ambigua y una espada de doble filo*”⁴.

A pesar de esta dificultad inicial, entiendo que esta categoría es un punto interesante para redescubrir y repensar la construcción de la personalidad moral.

Producto de la discusión filosófica en la modernidad, a partir del cogito cartesiano, no podemos dejar de sostener que la noción de identidad personal suscita aún hoy innumerables controversias, tanto teóricas como prácticas. Por lo que el objetivo de este trabajo será presentar brevemente los fundamentos básicos de las posturas consideradas hoy más relevantes, para analizar elementos de las mismas que se presentan en diferentes modelos de enseñanza y orientaciones de la educación en valores.

1.1. Aproximación al concepto de identidad

Si bien a través de la introspección o la simple autoconciencia, cualquiera de nosotros (a nivel psicológico) es capaz, en un principio, de dar cuenta de una identidad personal, es decir, percibir y sostener un yo, los problemas se suscitan cuando intentamos sostener que toda acción moral depende de esta identidad personal y su configuración⁵.

Puedo sostener que hay algo que no ha cambiado en mí, que me permite hoy (relación espacio-tiempo) sostenerme como un yo, a pesar de los avatares de los diferentes cambios que sí han ocurrido en mí y en mi mundo. Y con todo ello, si no soy yo, no hay posibilidad de agente moral, porque constantemente sería un otro distinto.

Ya en las primeras y clásicas discusiones acerca de la identidad, aparece John Locke, en el Libro II, Cap. XXVII del Ensayo sobre el Entendimiento Humano, entendiendo por identidad a la autoconciencia o la capacidad de reconocernos a nosotros mismos a través del tiempo, fundando una perspectiva psicológica de la misma, crítica- da luego por Hume y numerosos filósofos (entre ellos Ricoeur)⁶.

³ Idént. Ant. Pág. 64

⁴ BUAUMAN, Z. (2005) Identidad. Losada, Buenos Aires. Cfr. Pág. 161.

⁵ Para esta configuración es necesario tener en cuenta que la identidad supone siempre un sustrato biológico y psicológico, de ahí las diferentes explicaciones como las biologicistas e interioristas (psicologicistas), fenomenológicas (rescatando el valor de la conciencia humana) y narrativas (haciendo uso del lenguaje como matriz explicativa de los fenómenos humanos)

⁶ En su obra “*Sí mismo como otro*”, Ricoeur intenta desarrollar y complementar distintas posiciones con respecto a la identidad. En este sentido sostiene: “*La laguna más importante que presentan nuestros estudios anteriores ante un análisis retrospectivo concierne evidentemente a la dimensión temporal tanto del sí como de la propia acción. Ni la definición de la persona en la perspectiva de la referencia identificante, ni la del agente en el ámbito de la semántica de la*

Lo interesante de este planteo es que este fundamento nos hace pensar que la identidad personal es más frágil de lo que suponíamos (en oposición a la versión “dura” del yo cartesiano), desarrollándose en el tiempo, deslizándose en la delicada tensión de la memoria.

Esta fragilidad nos hace conscientes de que el poseer una identidad personal, es una tarea a construir para sostener en el tiempo, a esta “*precaria e incompleta condición*”.

Al respecto son interesantes los comentarios de Bauman: “Sí... *efectivamente, la “identidad” se nos revela sólo como algo que hay que inventar en lugar de descubrir; como el blanco de un esfuerzo, un “objetivo”, como algo que hay que construir desde cero o elegir de ofertas de alternativas y luego luchar por ellas para protegerlas después de una lucha aún más encarnizada*”.⁷

1.2. Dos modelos filosóficos imprescindibles como clave de comprensión del fenómeno moral y la identidad: Aristóteles y Kant

En la historia de la educación, existen dos modelos o paradigmas éticos que están presentes de forma explícita o implícita en la pedagogía contemporánea y que explican, a modo de dos tradiciones influyentes, los problemas acerca de la bondad de las acciones humanas. Nos estamos refiriendo a la ética aristotélica teleológica o de fines que pone el acento precisamente en los fines que deben alcanzarse con los actos morales, y por otra parte, la ética deontológica kantiana, que pone el acento en el actuar desinteresadamente y por deber, para justificar una acción moral.

Ante el planteo de cómo ser feliz, el Estagirita entiende que toda acción humana tiende a un fin y que ese fin se constituye en la felicidad (eudemonía). Felicidad que debe integrar todas las dimensiones del ser humano: lo biológico, lo social y lo racional. Felicidad que se obtiene en el ejercicio de la virtud entendida como el hábito de elegir y realizar con prudencia lo mejor (elegir bien en cada caso concreto).

Cabe recordar que el Estagirita elabora cuidadosamente el concepto de virtud como hábito adquirido, donde pone el acento en la voluntad humana, definiéndolo como el justo medio entre el exceso y el defecto.

Lo interesante es que Aristóteles entiende que la vida en sociedad es también una condición necesaria de la existencia humana, por lo que el bien y la justicia no existen por sí mismas sino que se enmarcan dentro de un orden social, siendo la felicidad no una construcción individual, sino una creación colectiva. Lo comunitario, desde esta lectura, da contenido a la acción moral.

Este planteo supone una concepción integral de la educación, entendiendo que inteligencia y voluntad van de la mano, consolidando no sólo la instrucción, sino teniendo como finalidad la formación moral, la educación del carácter, la formación de la virtud a través de la práctica, del hábito y de las costumbres y valores transmitidos y vividos en el espacio social y comunitario de la polis.

acción, que, presuntamente, enriquece la primera aproximación, han tenido en cuenta que la persona que se habla, que el agente del cual depende la acción, tienen una historia, son su propia historia”. Cfr. Pág. 106. Cap. “La identidad personal y la identidad narrativa” en Sí mismo como otro (1996) Siglo XXI, México.

⁷ BUAUMAN, Z. (2005). Identidad. Losada; Buenos Aires. Cfr. Pág. 40.

Queda instalado, desde esta visión, el problema de que el fin del hombre y el valor de sus acciones se determinan colectiva y socialmente, lo que será confrontado y argumentado con rigor en la modernidad y particularmente con Kant.

La modernidad es caracterizada por desprenderse de la perspectiva teológica como paradigma explicativo del mundo y producir un giro antropológico. Fundamenta y argumenta las acciones humanas desde una moral autónoma.

No podemos entender los autores contemporáneos como Habermas y Rawls, sin entender la búsqueda kantiana para fundamentar la moral autónoma.

Kant intenta responder a la pregunta «¿Qué debo hacer?», en su libro «Crítica a la razón práctica». No le preocupan los motivos que hacen que el hombre actúe de una manera u otra, sino de cómo debe ser la conducta humana.

La originalidad de Kant en el ámbito de la ética consiste en que fue el primero en formular una ética formal. A lo largo de toda la historia, hasta Kant, las éticas fueron éticas materiales, en las que la bondad o maldad de los actos depende de que se ajusten a un bien supremo o último. Villacañas sostiene que en este aspecto: *“Todos buscan la felicidad, pero cada uno a su manera, y entonces no se cumple la exigencia de naturaleza moral, sino que se propone una identificación inmediata entre felicidad y lo que cada uno particularmente busca”*⁸.

Toda ética material impone una serie de medios o preceptos que nos ayudan a alcanzar ese bien supremo. Para Kant, las éticas materiales no tienen validez, porque no son a priori ni universales porque:

a) Las éticas materiales son empíricas, y por lo tanto, son a posteriori. No están sacadas de principios universales, sino que sus principios provienen de la experiencia.

b) Las éticas materiales son hipotéticas, son condicionales. No tendrían validez en el caso de que no se aceptase como bien último o supremo aquello que se indica en el antecedente del condicional.

c) Las éticas materiales son heterónomas, no dejan al individuo tener autonomía o darse a sí mismo la ley, sino que la ley se le da desde fuera y el individuo no crea racionalmente su propio comportamiento.

Estas tres limitaciones según Kant, hacen que las éticas materiales no posean validez para determinar de una forma universal y necesaria el comportamiento humano, por lo que han de ser sustituidas.

Solamente una ética formal puede ser válida para Kant, en la que deben darse los siguientes requisitos para conformarse como tal:

1) Los principios no pueden estar sacados de la experiencia, sino que deben provenir de la propia razón. (Ética apriorística)

2) No puede ser una ética hipotética sino categórica: los actos se deben realizar no movidos por una causa particular, sino independiente de ella.

3) Ha de ser una ética autónoma, en la que el individuo determine su propia conducta, sin que se le impongan unos principios externos. Reconocido es el “Sapere aude!”

⁸ CAMPS, V. ED. (1992) Historia de la Ética. Vol. II. La Ética Moderna. Editorial Crítica, Barcelona. Cf. Pág. 326.

kantiano que nos tramite en “¿Qué es la Ilustración?”, donde recomienda casi exigiendo que hagamos uso de nuestra propia razón, en el ejercicio de la autonomía moral.

Para Kant, solamente las acciones que se hacen por deber tienen validez moral. Kant afirma que lo que define la moralidad de la acción es realizarla como un fin en sí misma, no como medio para conseguir otro fin.

Esta exigencia la expresa Kant en el imperativo categórico y nos indica cómo hay que actuar. La primera formulación del imperativo categórico es «Obra de tal manera que quieras que la máxima de tu comportamiento se convierta en ley universal». La ley se convierte en un fin en sí misma, de ahí que Kant lo formulara también como «*Actúa siempre de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás; como una finalidad en sí misma y nunca como un medio*».

Al respecto y en relación a los fines, es importante destacar que para Kant, el hombre existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para usos de una u otra voluntad.

Para Villacañas: “*Lo que determina moralmente esta conducta es que ahora ... nos respetamos como fines, como seres que tienen en sí mismos un proyecto global de la existencia, una hermenéutica de la felicidad. Y esto significa para Kant que los hombres- yo y los demás- no tienen valor como efecto de nuestra acción de usarlos, sino que tienen valor ya antes incluso de nuestro uso recíproco. No son fines subjetivos, para nosotros, dependientes de nuestro interés en usarlos, sino que son fines objetivos. Tienen valor absoluto, no concedido por el uso, sino por el hecho de tener voluntad..., seres que se proponen a sí mismos como fines, que pueden amarse a sí mismos de manera racional.*”⁹

Es importante plantear que desde estas concepciones, no debemos confundir, moral autónoma y subjetivismo. Moral autónoma se refiere al hecho de que, en última instancia, es la persona quien se convierte en juez y soberana de sus actos, porque es la única que conoce si ha realizado los mismos por deber y si en el ejercicio de estos actos ha hecho uso de su voluntad. En cambio, Subjetivismo Moral (que no es el caso de E. Kant), estaría señalando que cada persona tendría normas y criterios distintos, los cuales mantiene y defiende de los demás.¹⁰

Desde esta perspectiva, es importante señalar que los proyectos sociales, políticos y educativos deben resguardar el respeto a la autonomía de las personas, como garantía de la libertad individual para la elección de las costumbres, prácticas, doctrinas y creencias, bajo la dirección de una conciencia autodeterminada y universal. Para ello es necesario estimular el desarrollo de las habilidades del juicio crítico, autónomo e independiente.

1.3. Universalismo y Comunitarismo

Las diferencias presentadas entre un enfoque aristotélico y kantiano han dado lugar a grandes controversias y generado orientaciones diferentes en lo social, político y educativo.

⁹ Idént. Ant. Cf. Pág. 363

¹⁰ Muchos de estos conceptos están tomados del manual “Ética”, de RODRIGUEZ. et al. Adisson Wesley Longman, México, 1998.

Las teorías heredadas de la ética kantiana postulan dentro de la autonomía de las personas, la condición de formar un Estado que asegure la libertad de elegir sus valores y organizar un plan de vida sin restringirse por las condiciones sociales, las tradiciones culturales o las particularidades de las comunidades.

Las teorías que se orientan desde una perspectiva aristotélica, entienden la visión universalista como un atentado a la vida comunitaria, entendida ésta como mediadora fundamental de la ética, ya que la moralidad se despliega en el escenario y contexto del grupo social.

Desde este punto de vista, el liberalismo clásico que concibe una educación moral con independencia de las creencias particulares, ha sido objeto de innumerables críticas, ya sea por ser considerada una perspectiva individualista, como por dejar de lado las condiciones sociales en las que se desarrolla la autonomía y: “...por imaginar un yo prepotente y capaz por sí mismo de establecer criterios de justicia más allá de cualquier tradición. Por lo que respecta a la ética discursiva, se tilda en buena parte de lo que precisamente la define: ser una ética deontológica, cognitiva, formalista y universalista.”¹¹

Para Carracedo, los comunitaristas han recuperado el concepto de comunidad para contraponerlo: “...a la excesivamente unilateral concepción asociativa del liberalismo y su planteamiento neocontractualista de la ética centrada, casi en exclusiva, sobre la justicia en cuanto virtud omnicomprendiva tanto de la moral como de la política.”¹²

Carracedo considera tres movimientos dentro de esta concepción: a) ala conservadora de raigambre neoaristotélica que confronta al modelo de la modernidad liderada por autores como MacIntyre y Spämann; b) los comunitaristas propiamente dichos, que critican las teorías liberales de justicia y reclaman una ampliación de las teorías de la ética a las concepciones del bien y la responsabilidad, como Sandel y Williams; y c) el ala progresista representada por Walzer y Taylor que manteniendo los ideales universalistas de la ética moderna, critican la idea plana de la identidad del sujeto personal, así como la simplificación, la abstracción y el formalismo de las teorías de justicia.

A pesar de esta visión, Guariglia sostiene que: “el universalismo provee la única teoría de la moralidad que puede dar cuenta del fenómeno existencial de la identidad del sujeto práctico, centrada en la conciencia moral”.¹³

Esquemáticamente, se podría sostener que para los liberales, los derechos fundamentales de libertad y autonomía son suficientes para fundar la democracia, mientras que para los comunitaristas sostener una democracia implica valores colectivos, enraizados en la tradición de cada pueblo, fundamentos de las comunidades concretas y sobre las cuales se edifican la solidaridad y la justicia.

¹¹ PUIG, J. (2003) *Prácticas Morales. Una aproximación a la educación moral*. Paidós, Barcelona. Cf. Pág. 20

¹² CARRACEDO, J. (1996) *Educación moral, posmodernidad y democracia. Más allá del liberalismo y del comunitarismo*. Trotta, Madrid. Cf. Pág.111.

¹³ GUARIGLIA, O. (1996) *Moralidad. Ética Universalista y Sujeto Moral*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. Cf. Pág. 243.

En debate una y otra concepción difieren entre sí: mientras que la concepción comunitarista acusa al universalismo de presentar un yo desembarazado o desnudo, desprovisto de toda ligadura con la vida moral, cultural, histórica, sin atender a los procesos socio-económicos, flotando en el vacío de la indeterminación en un mundo desencantado y guiado por los referentes de la mera racionalidad desprovista de la experiencia cotidiana, las concepciones éticas liberales critican al comunitarismo centradas en que esta postura posee:

- a) Una visión que es incapaz de ver una racionalidad distinta de la racionalidad instrumental.
- b) Un relativismo valorativo.
- c) Tensión entre las exigencias de una sociedad desacralizada de la moderna economía de mercado vs. aspiraciones de la buena vida en una comunidad de seres humanos.

Puig Rovira, abordando este tema complejo, presenta una visión de complementación de ambas posturas, a partir de la noción de “practica moral” como concepto que designa fenómenos directamente observables, expresando un sentido cultural y social accesible al menos para los sujetos socializados en la cultura en la que se desarrollan dichas prácticas.

Es sugerente cuando sostiene que: *“Aunque la disyuntiva entre desarrollar procedimientos morales, dar una brújula, o transmitir formas sustantivas de moralidad, trazar un mapa, parece plantearse con radicalidad cuando se confrontan los paradigmas liberal y comunitarista, espero mostrar que las escuelas que funcionan correctamente combinan ambas propuestas de trabajo de un modo perfectamente natural y a menudo del todo espontáneo. En tales escuelas, no se plantea una oposición entre dos modos de entender la educación moral, sino una fructifera complementariedad entre actividades que se orientan en una u otra dirección... Liberalismo y comunitarismo, brújula y mapa, expresan momentos de verdad que los educadores, a menudo de forma intuitiva, ya han reconocido y se esfuerzan en aplicar en las aulas...”*¹⁴

De todos modos, aunque continuamos el recorrido, quedan planteados interrogantes fundamentales como: ¿el no tener conciencia de nuestra identidad personal, nos obliga a prescindir de nuestro ser moral? En la actualidad ¿hay un declive o una pérdida de la identidad y de la autonomía? ¿Qué consecuencias socio-políticas entran en juego?

2. APORTES DESDE LA PSICOLOGÍA

Para poder realizar un acercamiento a la noción de identidad personal, recurriré al concepto de personalidad. En varios aspectos de la vida cotidiana, el término «personalidad», es comúnmente utilizado. Sin embargo, en la psicología se le otorga un sentido técnico especial, definiéndola como el conjunto de todos los rasgos emocionales y conductuales relativamente estables y predecibles, que caracterizan a una persona.

Estos rasgos y conductas determinan la manera de ser que cada uno posee, su modo de relacionarse con los otros y el modo en como se enfrenta con el mundo y

¹⁴ PUIG ROVIRA, Joseph. (2003) Prácticas Morales. Una aproximación a la educación moral. Paidós, Barcelona. Cfr. Págs. 156-157.

resuelve los problemas, en la existencia de “ser en el mundo con los demás” en el sentido heideggeriano.

Este modo de ser tiene una forma peculiar de existir en la historia del desarrollo personal (me hace ser yo y me diferencia de los otros), donde a través de la interacción de la disposición constitucional de cada individuo y de las respuestas a su medio ambiente, se va adquiriendo un variado repertorio de rasgos y conductas, profundamente grabados (de ahí la palabra carácter) y no modificables espontáneamente.

Teniendo en cuenta que es un proceso socio-evolutivo, podemos ver que en la infancia, el ser humano se comporta espontáneamente, según su carácter y su temperamento, mientras va aprendiendo qué conductas son recompensadas por su familia o personas significativas y cuáles no son permitidas, así como imitando conductas, como lo ha descrito Bandura, hasta llegar a cristalizar un repertorio de las mismas, predominantemente en un sentido u orientadas hacia una dirección determinada.

Según Theodore Millon¹⁵ (especialista en los trastornos de la personalidad, e innovador en las terapias cognitivas del comportamiento humano), la personalidad puede entenderse como un modelo complejo de características psicológicas profundas, que son generalmente inconscientes, que no pueden ser erradicadas, y se expresan automáticamente en cada faceta del funcionamiento individual. Sus rasgos, intrínsecos y persistentes, emergen de una complicada matriz de disposiciones biológicas, del aprendizaje, de percibir, razonar y enfrentar las situaciones y a los otros (componente social).

En este sentido Ricoeur, hace uso del término carácter como: “*el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo. Por los rasgos descriptivos que vamos a expresar, acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo. De ahí que se designe de forma emblemática la mismidad de la persona*”¹⁶.

Es importante entender este proceso de construcción de identidad (teniendo como sustrato lo biológico y lo psicológico) considerándolos como un proceso de definición de la propia existencia. Proceso en el que dicha identidad se realiza y se reconstruye en un contexto concreto de situaciones definidas. El ser humano en este proceso de búsqueda de identidad, se nos manifiesta como un ser abierto e incompleto que necesita autodefinirse y autoconstruirse para poder realizarse.¹⁷ Galdona sostiene que: “...*consideramos persona ética a la que asume como la tarea esencial de su propia vida el desarrollarse plenamente como persona humana*”¹⁸.

Desde los aportes de Heidegger en adelante, es impensable describir y analizar este fenómeno prescindiendo del fenómeno temporalidad, ya que “*la identidad per-*

¹⁵ MILLON, T. (1999) Trastornos de la personalidad más allá del DSM IV. Masson, SA, Barcelona. Cf. Pág. 4.

¹⁶ RICOEUR, P. (1996) Sí mismo como otro. Siglo XXI, México. Cfr. Pág. 113.

¹⁷ Son interesantes al respecto las consideraciones de Javier Galdona en su ponencia: “La formación de la estructura ética de una persona”, en el Foro Iberoamericano sobre Educación en Valores.

¹⁸ GALDONA, J. La transversalidad en el currículo. La formación de la estructura ética de la persona. Sala de Lectura OEI. Educación en Valores: www.oei.es/valores2/boletin10a01.htm

sonal... sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana”¹⁹

Nuevamente aparece la identidad personal como condición a priori de la personalidad moral. Las acciones del agente presuponen un yo constituido.

Sin embargo, es necesario destacar que si bien el comportamiento cotidiano se rige por una heterogeneidad y pluralidad de valores, niveles y contenidos que varían en las diferentes esferas de relación que constituyen la práctica social, en un tiempo y un espacio dados, como personas, en esa unidad que somos, no constituimos nuestra identidad sólo a partir de la transmisión de esos valores y contenido, sino que la forjamos en el proceso de elección de los mismos a partir de preferencias no azarosas.

En cada elección, cada persona –de acuerdo a su nivel de desarrollo – recupera y sintetiza en sí misma, en forma singular, las tendencias de la dinámica social, en un tránsito que lo vehiculiza de la heteronomía a la autonomía moral, de la obligación impuesta a la capacidad de asumir críticamente las orientaciones del propio accionar. Es importante destacar en qué sentido utilizamos el término autonomía: “Una persona es así autónoma en el grado en que lo que piensa y hace en importantes áreas de su vida no puede ser explicado sin referencia a su propia actividad mental. Es decir, la explicación de por qué piensa lo que piensa y actúa en estas áreas debe constar de una referencia a sus propias elecciones, deliberaciones, decisiones, reflexiones, criterios, planificaciones o razonamientos²⁰”. Esto significa que es un proceso evolutivo, no absoluto, que no es necesariamente original y que puede ser aprendido a partir de otros, donde el centro de interés radica en el hecho de hacerlo propio.

3. SINCRONÍA Y DIACRONÍA: PENSAR LA IDENTIDAD IMPLICA PENSAR LA DIFERENCIA.

“Que todo ente es igual a sí mismo se entiende en cuanto se entiende, a la vez, que es diferente de otros. Pensar la identidad implica pensar la diferencia y viceversa. Se trata de conceptos complementarios que guardan entre sí una relación inexorable, a la manera de lo que ocurre con conceptos como “superior” e “inferior”, “adelante” y “atrás”, “alto” y “bajo”, “antes” y “después”, “nuevo” y “viejo”, etc. Cada uno remite necesariamente al otro, en el sentido de que sólo se entiende en la mutua correlación.” Ricardo Maliandi. (2006). Ética: dilemas y divergencias. Biblos, Buenos Aires. Pág. 21.

“Después de todo, preguntar “quién eres tú”, sólo cobra sentido cuando se cree que alguien puede ser diferente al que se es” BAUMAN, Z. (2005). Losada, Buenos Aires. Cfr. Pág. 47.

Exploremos nuevos territorios, fortalezas y debilidades de la identidad personal. Para ello es necesario distinguir identidad en sentido sincrónico y diacrónico.²¹

¹⁹ RICOEUR, P. (1996) Sí mismo como otro. Siglo XXI, México. Cfr. Pág. 107.

²⁰ DEARDEN, R.F. (1982) Educación y desarrollo de la razón. Formación del sentido crítico. Narcea, Madrid. Cf. Pág. 420.

²¹ Estas reflexiones que se repiten a lo largo de la bibliografía sobre el tema son tomadas de: MALIANDI, Ricardo. (2006). Ética: dilemas y Convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología. Biblos, Buenos Aires. Especialmente capítulos I y II.

Identidad de algo, en sentido sincrónico, se entiende como la suma de características (coincidencia de fenómenos o hechos en el tiempo) que distinguen a ese algo de toda otra cosa, mientras que en sentido diacrónico (sucesión de hechos a través del tiempo) la identidad se entiende como la permanencia de algo a través de los cambios que suceden en el tiempo.

En toda manifestación humana, estos fenómenos (sincronía y diacronía) se pueden analizar tanto en términos individuales como en términos comunitarios o sociales.

A nivel sincrónico, individualmente, soy idéntico a mi mismo mientras no me confundo con otros, y a nivel diacrónico capto mi identidad en la reminiscencia de mis recuerdos, de tal modo que: *“En mi propio pasado reconozco al que soy en mi presente. Si todo hubiese cambiado, ya no podría reconocerme allí. Ése habría dejado de ser, precisamente mi pasado”*.²²

A nivel social, sincrónicamente un grupo determinado (clan, familia, país, etc.) advierte su pertenencia a ese grupo por comparación con grupos o comunidades a las que no pertenece y que percibe como diferentes: *“los rasgos característicos de la mía se me hacen conscientes conforme descubro que en alguna comunidad extraña existen rasgos característicos de ella que la mía no posee. Los miembros de una comunidad se reconocen entre sí porque y en cuanto se saben distintos de otras comunidades. Éstas, en definitiva, le son imprescindibles para encontrar la identidad de la propia, ya que sin ese punto de referencia se desvanece todo sentido de comunidad.”*²³

La tradición, por otro lado, se convierte en la manera de expresar la constitución de la identidad diacrónica en las comunidades. Toda una serie de rasgos característicos transmitidos a lo largo del tiempo que permiten que los mismos perduren²⁴.

¿Cómo es posible en los individuos y las comunidades tengan conciencia de la propia identidad sincrónica?

A través del diálogo, es la respuesta de Maliandi, en el supuesto de que somos seres con relativa capacidad para pensar y obrar racionalmente, en el que nuestro yo se descubre como producto de relaciones comunicativas que permiten nuestro autorreconocimiento.

Este carácter dialógico se convierte en diversos autores, como Charles Taylor, en un rasgo general de la vida humana que permite ese conocimiento adecuado de uno mismo. El supuesto radicaría en que nuestra mente no es monológica, sino esencialmente dialógica, donde el diálogo hace referencia a un tú, a un otro.

En otras palabras, este proceso puede considerarse como una forma de reciprocidad internalizada: *“cada uno se autorreconoce como un yo porque es reconocido por otros como un tú o un él”*. Es importante destacar que esta experiencia humana, en

²² Citado ant. Pág. 22.

²³ Ver cita N° 13. Cfr. Pág. 22-23.

²⁴ Es interesante el punto de vista de Maliandi cuando sostiene que: “No hay comunidad sin tradiciones, ya que incluso la actitud de ruptura con el pasado, puede convertirse, a su vez, en una tradición. Pero, por su parte, toda tradición se afirma en su relación con rasgos que no se transmiten diacrónicamente, porque se han vuelto obsoletos o porque han sido borrados por el olvido....” Cfr. Pág. 23.

lugar de sujetarnos a otros, es el punto de partida para habilitarnos una autonomía personal.

Asimismo, es necesario mencionar que en el universo de las identidades personales, su construcción tiene presente al otro a través de lo que Ricoeur denomina *identificaciones adquiridas*: soy en la medida en que mi mismo esta constituido por otros.

Es importante destacar que a partir del diálogo y la diferencia es como podemos rescatar y discriminar analíticamente los aspectos axiológicos positivos y negativos (expresión de una realidad conflictiva²⁵) de pensar la identidad a nivel personal y comunitario. Al respecto, destaca Asensio que: “Una *educación para la autonomía de las personas es, al mismo tiempo, una formación para el diálogo (y a la inversa), dado que la autonomía puede ser responsablemente ejercida desde el conocimiento que los demás aportan a mi parcial manera de ver el mundo*”.²⁶

3.1. Aproximación crítica a la identidad

Teniendo en cuenta la identidad sincrónica, Maliandi analiza que:

a) En las personas, el aspecto positivo está en la conciencia de esta identidad como base para el “conocimiento de sí mismo”, mientras que el aspecto negativo está en el peligro del egocentrismo.

b) En los grupos sociales, lo positivo se encuentra en la posibilidad de cohesión del grupo, mientras lo negativo está dado en el peligro de caer en el etnocentrismo.

Del mismo modo, teniendo en cuenta la identidad diacrónica, analiza que:

a) En las personas, lo positivo es la coherencia consigo mismo a lo largo de la existencia asumiendo responsabilidades; mientras que en su aspecto negativo destaca la posibilidad de inmadurez, la inflexibilidad que genera actitudes tercas o tozudas.

b) En lo grupos sociales es positivo, ya que permitiría que las tradiciones se conserven y preserven un patrimonio cultural; mientras que desde el punto de vista negativo no podemos dejar de lado lo peligroso del estancamiento cultural o la pérdida de capacidad para percibir obsolescencias.

Asimismo, en las diferencias podemos encontrar aspectos axiológicos positivos y negativos.

A nivel de la diferencia sincrónica aparece:

a) A nivel personal, lo positivo de la capacidad de autocrítica, y como negativa la disgregación de la personalidad.

b) A nivel social, la diferencia sincrónica aparece con la posibilidad del pluralismo, y como negativo la anomia y/o disgregación del grupo.

En cuanto a la diferencia diacrónica, Maliandi encuentra que:

a) Lo positivo a nivel personal es la apertura a lo nuevo y la creatividad, mientras que lo negativo se manifiesta en caer en la incoherencia y en la falta de responsabilidad en los propios actos.

²⁵ Para Maliandi, expositor de una ética convergente, es importante tener como punto de partida la tesis de que en la fundamentación de la ética es necesario incorporar el reconocimiento de la conflictividad.

²⁶ ASENSIO, J. (2004) Una educación para el diálogo. Paidós. Barcelona. Cfr. Pág.42.

b) En los grupos sociales, lo positivo de la diferencia diacrónica es la creatividad cultural y la renovación, y como negativo, el riesgo de pérdidas de las tradiciones y la despatrimonización.

Este esquema nos brinda una guía que nos ayuda a comprender y ubicar los diferentes posibilidades y riesgos en la identidad personal.

4. EL DECLIVE DE LA AUTOCONCIENCIA Y DE LA MISMIIDAD: PROBLEMAS CONTEMPORÁNEOS EN LA REFLEXIÓN DE LA IDENTIDAD

“Pero para entablar eficazmente este debate de múltiples facetas, se ha de tomar en cuenta lo que de grande hay en la cultura de la modernidad, tanto como lo que tiene de superficial o peligroso. Como dijo Pascal con respecto a los seres humanos; la modernidad se caracteriza por su grandeur tanto como por su misere. Sólo una visión que abarque ambas puede proporcionarnos la penetración no deformada que necesitamos para elevarnos a la altura de su mayor desafío” Charles Taylor (1994). La ética de la autenticidad, Paidós, Barcelona. Cfr. Pág146.

A lo largo de la filosofía contemporánea y de la reflexión ética en la actualidad, numerosos autores han intentado describir las formas de vida de los seres humanos y cómo éstas inciden en nuestras decisiones, en las valoraciones éticas y en la construcción de la personalidad moral.

Entienden, en general, que este sinnúmero de decisiones libres en el ámbito condicionado de la existencia nos plantea interrogantes y acciones que se plasman en un proyecto de vida concreto y realizable. En definitiva, en el escenario de la vida, cada uno de nosotros intenta dar coherencia y sentido a la propia existencia en una respuesta personal y autónoma, que asumimos a partir de una escala de valores propia.

Para poder analizar los problemas contemporáneos de la identidad de acuerdo a lo que veníamos explicando anteriormente, es importante considerar al sujeto práctico desde sus distintos elementos constitutivos:

a) La relación consigo mismo, llamada conciencia moral, núcleo y fundamento de la identidad personal.

b) La relación con los otros mediada por las reglas y principios de la moralidad.

c) La facticidad histórica del sujeto. La persona atravesada por los condicionamientos sociales, políticos, religiosos, etc.

4.1 El individualismo en la cultura Occidental: El mundo privado como comprensión del mundo desde el punto de vista subjetivo.

Helena Béjar, en “La cultura del yo”, analiza este fenómeno de la construcción de la identidad personal como producto de la modernidad, planteando el individualismo como problema y como nuevo valor de la cultura occidental.

El hombre moderno anhela la felicidad (bienestar, plenitud). La autora entiende que éste la encuentra en la esfera de lo privado, lejos del ámbito público. La familia, la pareja, los pares configuran en este sujeto el único mundo de sentido y realización, generándose dos efectos impactantes en nuestra identidad:

a) Una visión psicologista de la realidad, o dicho de otro modo, visión subjetivista del mundo.

b) El despliegue de una Moral emotivista.

La pregunta de rigor es entonces: ¿qué sucede con esa esfera que está al otro lado de la intimidad: la sociedad civil?

Para esta autora, el proceso de civilización, bajo el entendido de que la Ilustración es el momento fundante de la modernidad - corriendo paralelamente al individualismo – paradójicamente, lleva a la pérdida de civilidad. (Civilidad entendida como la forma de comprender la conducta social a través de la distancia entre los individuos, que establecen límites metafóricos para frenar la ferocidad potencial de las relaciones humanas²⁷).

Por consiguiente, en la modernidad se entiende que sólo se puede ser sociable cuando se dispone de una cierta protección ante los demás, donde las personas se vuelven destructivas si no hay una distancia mutua que constituye la impersonalidad.

Desde esta perspectiva, pareciera que la sociedad íntima contiene las condiciones de posibilidad de la destructividad. Sin embargo, es importante destacar que lo que se espera es que los vínculos dañinos sean la excepción y no la regla de la vida social.

La tesis que maneja la autora es que cuando la sociabilidad se asienta en la sentimentalidad, la construcción de la realidad deja de ser social para hacerse privada.

La sociedad íntima da lugar a una comprensión del hombre desde el punto de vista subjetivo. Actualmente vivimos bombardeados por una constante exposición de los afectos y este despliegue emocional ante diversas situaciones tiene como producto, la: “*progresiva sentimentalización de la actual vida pública*”²⁸

4.1.1. Surgimiento del individualismo

Esta esfera de autoconciencia que se produce y se expresa en diferentes sectores de lo real, es la que divide la esfera pública de la esfera privada., trayendo consigo una problemática más amplia denominada individualismo.

El individualismo, de acuerdo a la autora, como fenómeno de la modernidad, aparece cuando un orden social se disuelve y se expresa “*como consecuencia inevitable del universo industrial, como un efecto de la nueva moral que trae consigo una sociedad estructurada por la división del trabajo*”.²⁹

Es interesante como Béjar entiende que debemos ser cautos al interpretar la concepción actual del individualismo como una continuación del ideal de privacidad clásico liberal.

Es más, puede ser entendido como su inversión más que su continuidad. Al respecto sostiene Béjar que: “*El culto de la vida privada, hoy como ayer, tiene como centro al individuo, pero el individualismo contemporáneo parece distanciarse de los supuestos liberales. Su protagonista no es ya un ser activo que busca su desarrollo integral al abrigo de la privacidad, al tiempo que se plantea la posibilidad de participar en la vida social, tal como corresponde a un ser autónomo y racional. El sujeto narcisista es un ser insolidario y débil que encara todo contacto – incluso en el terreno que más valora, el personal- con descreimiento y un profundo temor. La*

²⁷ BÉJAR, H. (1993) La cultura del yo. Alianza Universidad, Madrid. Cf. Pág. 49.

²⁸ Idént. Cf. Pág. 50.

²⁹ Idént. Cf. Pág. 16.

*privacidad liberal, espacio de desarrollo de una individualidad fuerte, se ha convertido en el refugio de la impotencia.*³⁰

Lo importante es destacar que en todos estos ámbitos, “*el hombre debe resolver en soledad el enigma de su destino y ahondar en los vericuetos del conocimiento*”³¹ en espacios donde hace ejercicio de su libertad.

Características de un nuevo proceso social.

Para la autora, estamos ante un nuevo proceso social con características bien marcadas:

1) Inexistencia de moral prescriptiva alguna que los individuos estén dispuestos a compartir.

2) Utopía de la revolución que prometía un nuevo mundo y que ha perdido su antigua fuerza. Crisis económica, desempleo.

3) Desinterés progresivo por la transformación del mundo ... ” *O quizás este haya cambiado sin tener demasiado en cuenta a aquellos que tan afanosamente trataron de transformarlo*”³²

4) Moral doctrinal sustituida por cierto escepticismo. Se constituye un hombre que privilegia sus sentimientos y el terreno de los afectos personales en detrimento de la persecución de metas externas a sí mismo como, por ejemplo, la participación en la comunidad. Predomina el “sentirse bien” en contraposición al “actuar junto con otros para estar bien en comunidad”.

5) A nivel general, se destaca el hecho de que el individualismo contemporáneo, como el modo de vida que preconizaron ciertos sectores sociales minoritarios (las llamadas “vanguardias” de los países occidentales) se está transformando en la tendencia moral de nuestro siglo³³.

6) Revalorización del ocio, del placer y valorización social de las psicoterapias, culto del cuerpo, preocupación por la salud y el deporte como prácticas obsesivas desprovistas de contenido social. El “aparecer bien” en contraposición al “estar bien”.

7) Narcisismo como nueva expresión del individualismo.

Ante estas características surge la siguiente interrogante: ¿Es este “aislamiento” de la sociedad en general un proceso de **autorrealización**?

La respuesta es negativa y puede fundamentarse bajo el entendido de que las consecuencias del individualismo consisten en que:

1) No habría en la asociación de personas y en la configuración social unidad ni valores comunes más allá de los intereses estrictamente privados.

2) El individualismo se erige como la moral de una sociedad que pretendiendo ser civilizada, paradójicamente se sostiene en un “egoísmo latente” y una “mal disimulada hostilidad”.

3) Citando a Ferdinand Tönnies, Béjar sostiene esta perspectiva pesimista, en el entendido de que en nuestras sociedades contemporáneas, reinan la convención y el

³⁰ Idént. Cf. Pág. 17.

³¹ Idént. Cf. Pág. 24.

³² Idént. Cf. Pág. 17.

³³ Idént. Cf. Pág. 18.

artificio, siendo la regla principal la cortesía como un intercambio de cumplidos en la que aparentemente, todos parecemos estar al tanto del bien de los demás, aunque cada cual piensa en sí mismo: “*sociedad egoísta que carece de proyectos compartidos*”³⁴

Tomando como referencia conceptual a un clásico de la sociología como lo es Simmel, Béjar explica cómo en la sociedad moderna el individuo pertenece a diferentes círculos (familia de origen, familia propia, profesión) siendo formada su personalidad en cada una de las diferentes esferas y en el grado de participación del mismo en cada una de ellas: “*La sociedad lleva consigo la nivelación de las personas y tiende a transformar una pluralidad de seres diversos en una colectividad homogénea.*”³⁵

Ante esta evidencia se plantea el conflicto de una irreconcilable oposición: individuo-sociedad, subjetivo-objetivo, denominada “tragedia de la cultura”. Tragedia que se expresa en la dificultad e imposibilidad de armonizar la cultura objetiva (conjunto de cosas que resulta de tareas individuales y colectivas dentro de una comunidad: obras de arte, descubrimientos científicos) con la cultura subjetiva (asimilación personal que alcanza el individuo a través de la cultura objetiva). La dificultad radicaría entre el ilimitado crecimiento de la primera y lo lento y limitado de la segunda.

A nivel social esta oposición se agudiza por dos condicionantes: la división del trabajo y la economía monetaria.

La primera hace de los individuos solo funciones adaptables a una compleja estructura social, mientras que el segundo convierte al dinero en un referente universal social donde las relaciones sociales se van reduciendo a medios para conseguir algo y donde lo existente, objetos y personas, han de ser aptos para el cambio.

Béjar reflexiona sosteniendo que: “*La sociedad moderna hace infelices a los individuos. El dinero y la división del trabajo son las dos formas sociales paradigmáticas de un tiempo que consigue atrapar al individuo en una red de alienación, extrañamiento y soledad. Simmel muestra cómo la liberación de las formas tradicionales puede degenerar en un desarraigo difícil de superar. Los individuos modernos están condenados a ser esclavos de los objetos y de la sociedad*”³⁶.

4.1.2. Narcisismo como expresión del individualismo moderno.

A nivel del mundo contemporáneo, una de las formas radicales del individualismo es el narcisismo: “*...que abunda en las clases medias de las sociedades ilustradas*”³⁷.

El hombre narcisista, en líneas generales, es un sujeto centrado en sí mismo, con una personalidad que se erige como “un receptáculo de innumerables posibilidades”, donde su naturaleza humana aparece como maleable, inmerso en el cambio continuo y una dispersión generalizada. Con una difusa incapacidad de sentir o de fijar los propios sentimientos de una manera durable en objetos externos a sí mismo, divaga de una relación a otra sin entregarse.

³⁴ Idént. Cf. Pág. 91

³⁵ Idént. Cf. Pág. 98.

³⁶ Idént. Cf. Pág. 108.

³⁷ Idént. Cf. Pág. 216.

4.1.3. Rescatando la individualidad y la conciencia crítica del “individualismo falaz”

Es interesante destacar asimismo, el análisis del individualismo que plantea Victoria Camps en: “Paradojas del Individualismo”³⁸, donde si bien la conciencia puede ser una construcción social, tiene una entidad personal intransferible, que le otorga la capacidad para distanciarse de lo social y de este modo tener la posibilidad de criticarlo. Es en el terreno de la ética donde se visualiza una ambivalencia: porque se desarrolla en torno a derechos fundamentales para todos (universalizables), que son derechos individuales. Para esta autora, debemos conservar la individualidad, ya que ésta nos garantiza la libertad en el ejercicio de nuestra autonomía, pero descartando lo que denomina “individualismo falaz” que impide la formación de una voluntad propia (sí posibilitada en el ejercicio de la propia individualidad).

En definitiva sostiene que: *“Hay que recurrir al individuo, devolverle su protagonismo, pero sin perder de vista que dicha medida tiene como objetivo la justicia, el protagonismo de los individuos, no de unos a costa de los otros. El cómo deba instrumentarse todo ello no es algo determinable ni resumible en un discurso teórico. Es el resultado de una reflexión y acción conjunta de sujetos que no quieren abdicar de su autonomía”*³⁹

Asimismo, Camps entiende que la ética tiene que ser individualista, en el sentido de preservar al individuo como derecho a lo que uno quiere ser y debe ser y como exigencia al individuo de la responsabilidad ante los demás como ser humano⁴⁰. También destaca la importancia de la autonomía como libertad positiva, entendida como el imperativo de que todos los individuos lleguen a ser “humanos”, con capacidad similar de elegir y decidir.⁴¹

4.2 La visión posmoderna o el “yo saturado”:

Para Kenneth Gergen, este panorama le hace reflexionar en su obra “El yo saturado”, y constatar que hoy están amenazadas todas las premisas tradicionales sobre la naturaleza del ser humano.

El estudio del yo [self] será la manera de poder comprender quiénes somos y para qué estamos en el mundo. Al relacionarnos con los demás ponemos en juego características propias de nuestra especie: facultad de razonar, emociones, intencionalidades y conciencia moral. Sin embargo, continuando con las consideraciones de Béjar, entiende que esa unidad del yo comienza a fragmentarse y que el relativismo gnoseológico se percibe en una sociedad donde se ha erradicado el concepto de verdad, así como se ha dado paso al saber provisorio y subjetivo y a una disolución del yo.

Amplía la visión de Béjar, al describir de mil maneras y bajo situaciones cotidianas, lo que entiende por posmodernidad y su incidencia en la comprensión de uno mismo. El supuesto radica en que vivimos en un entramado de relaciones fragmenta-

³⁸ CAMPS, V. (1999) Paradojas del individualismo. Crítica, Barcelona. Cfr. Pág.13-26. Cap I: Ambivalencias del individualismo.

³⁹ Idént. Ant. Pág. 26.

⁴⁰ Idént. Ant. Pág. 22.

⁴¹ Idént. Ant. Pág. 59.

rias, expresadas en una multiplicidad de relaciones incoherentes y desconectadas que nos impulsan en una y mil direcciones distintas, provocando asimismo una fragmentación en la comprensión de nuestro yo, haciendo de este un concepto efímero que se esfuma sin consistencia alguna.

Para Gergen, el posmodernismo ha puesto en tela de juicio el concepto mismo de la esencia personal: “*Se ha desmantelado el yo como poseedor de características reales identificables como la racionalidad, la emoción, la inspiración y la voluntad*”⁴².

¿Cómo ha sucedido todo esto? La tesis de Gergen sostiene principalmente que el yo se ha saturado completamente y por ello deja de ser un yo.

La multiplicación de las relaciones sociales en cuanto cantidad, variedad e intensidad de las mismas, produce lo que Gergen ha denominado una saturación del yo. El yo de este modo se convierte en una serie de manifestaciones relacionales que ocuparían el lugar del yo individual, en la que se constataría la dificultad de mantener una identidad propia en tiempos de cambio acelerado; inestabilidad afectiva, laboral, familiar, etc.

Por otro lado, las tecnologías de la comunicación hacen que hoy en día nos relacionemos con un número mucho mayor de individuos e instituciones que en cualquier época pasada. En este sentido, nuestra saturación social ha llegado a ser tan intensa que acabamos asumiendo las personalidades y valores de aquellos con quienes nos comunicamos, con el consiguiente deterioro de nuestro sentido de verdad objetiva. Este punto es crítico para cualquier análisis ético en profundidad en la actualidad.

Tedesco proporciona una visión interesante: “*Los logros tecnológicos a lo largo del siglo han producido una alteración radical en nuestra forma de revelarnos a los demás. Como consecuencia de los avances realizados en el campo de la radio, el teléfono, el transporte, la televisión, la transmisión vía satélite, las computadoras, etcétera, estamos hoy sometidos a una tremenda andanada de estímulos sociales. Las comunidades pequeñas y estables, que tenían un molde conformado de otros valores, van siendo sustituidas por un conjunto amplio- y creciente- de relaciones humanas.*”⁴³

Cabe destacar que, aunque este artículo no quiere entrar en la polémica, es importante señalar que la vivencia de esta desintegración de la identidad no significa una disolución de la identidad en sentido ontológico, ya que existirían elementos de la personalidad que hacen dificultosa una real disolución de la misma. Lo que no significa que no sea interesante el aporte para despertar a la problemática de las dificultades actuales, para erigir una identidad.

4.3 El yo no es una identidad pasiva. Aportes de Giddens.

Reafirmando algunos de los elementos que venimos analizando Anthony Giddens en “Modernidad e identidad del yo” destaca que el yo no es una identidad pasiva determinada por influjos externos, sino que al forjar identidades propias, los individuos intervienen en las influencias sociales.

La vida social moderna tiene características propias y está caracterizada por procesos profundos de reorganización del tiempo y espacio, donde la duda (en referencia a la

⁴² Idént. Cf. Pág. 26.

⁴³ GERGEN, K. (1997) El yo saturado. Paidós, Barcelona. Cf. Pág. 13.

duda cartesiana que tiene como carácter fundante la modernidad desde el punto de vista filosófico) impregna la razón crítica y penetra en la vida cotidiana constituyéndose como un “aspecto existencial social contemporáneo”.

La duda permite que todo conocimiento sea plausible de ser presentado de modo hipotético y que todo conocimiento sea plausible de revisión, generando incertidumbre.

Ante esta incertidumbre y la posibilidad de elecciones múltiples, se erigen dos nociones fundamentales para el desarrollo de la personalidad:

a) *La confianza* como el sentimiento temprano de seguridad que, establecida en los primeros años de vida del niño, le genera la seguridad necesaria ante peligros potenciales de la vida cotidiana. Esta confianza defiende al yo de sus relaciones con la realidad de cada día.

b) *El riesgo* como un factor que la modernidad introduce de nuevas maneras: “El mundo moderno tardío... es apocalíptico, no porque se encamine inevitablemente hacia la catástrofe, sino porque implica riesgos que las generaciones anteriores no tuvieron que afrontar..... Subsistirá el riesgo de una guerra de destrucción masiva... Una catástrofe ecológica...hundimiento de los mecanismos de la economía mundial... aparición de súper estados totalitarios...”⁴⁴

El mundo actual, al igual que los planteos de los autores anteriormente descriptos, aparece para Giddens como un mundo que crea nuevas formas de fragmentación y dispersión. Es en esta situación donde la autoridad pierde su hegemonía y los sujetos tienen que elegir entre innumerables estilos de vida cada vez más complejos. La identidad personal está en juego, ya que los cambios en la vida personal están directamente relacionados a los vínculos sociales de alcance más amplio: yo y sociedad están interrelacionados en un medio mundial.

En líneas generales, las tribulaciones del yo del hombre moderno pasan por la inseguridad, la duda, la angustia, la incertidumbre.

Pero entonces, ¿en base a qué regimos nuestro comportamiento social?

Para Alain Touraine, en la modernidad – en la cual todos estamos embarcados- nuestro comportamiento individual y colectivo se organiza en torno a tres principios:

- a) La racionalidad instrumental;
- b) la afirmación de la identidad y de la pertenencia a la comunidad; y
- c) la subjetivación, entendido como deseo de individuación.

*“Somos todos iguales en la medida en que todos buscamos construir nuestra individuación. Por el contrario, si nos definimos sobre la base de nuestras acciones instrumentales, ya no somos iguales, porque uno es más fuerte, competente e instruido y otro es débil... Si, a la inversa nos definimos a partir de la pertenencia a una comunidad, somos menos iguales todavía.... Somos iguales entre nosotros sólo porque somos diferentes los unos de los otros”*⁴⁵.

⁴⁴ GIDDENS, A. (1997) Modernidad e identidad del yo. Península, Barcelona. Cf. Pág. 13.

⁴⁵ TOURAINE, A. (1998) Igualdad y diversidad. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. Cf. Pág. 62-63.

4. 4 Construcción de la Identidad desde el punto de vista social

Peter Berger y Thomas Luckmann realizan un aporte que nos permite entender la construcción de la identidad del sujeto contemporáneo, analizando la realidad social desde una perspectiva que privilegia la noción de vida cotidiana, entendida como una realidad interpretada por los hombres, realidad que se expresa en un significado subjetivo coherente. Se reconoce que la sociedad posee facticidad objetiva, y también está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo.

La sociedad se entiende entonces como un continuo proceso dialéctico compuesto de tres momentos: a) externalización, b) objetivación c) internalización.

Participar en su dialéctica es estar en la sociedad. El individuo es inducido a participar en esta dialéctica y el punto de partida es la internalización, que es la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado. Constituye la base para la comprensión de los propios semejantes y para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social.

Todo este proceso comienza cuando el individuo asume el mundo en el que ya viven otros. Por consiguiente, la socialización es la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él. *“El individuo no nace miembro de una sociedad: nace con una predisposición hacia la socialidad, y luego llega a ser miembro de una sociedad”*.⁴⁶

Encontramos – según estos autores- dos tipos de socialización: a) la primaria y b) la secundaria.

Según Tenti, en esta teoría: *“...hay algunas categorías básicas que definen el proceso de internalización y que tienen alcances pedagógicos de indudable relevancia. Las mismas se organizan alrededor de la distinción entre socialización primaria y secundaria. La primera esta constituida por aquellos procesos básicos que introducen al individuo en el mundo social, esto es, lo que lo constituye como ser social. La segunda supone la anterior y orienta al individuo hacia diversos ámbitos o sectores del mundo objetivo”*.⁴⁷

La socialización primaria, entonces, consiste en ser la primera en la que el individuo atraviesa en su niñez y por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. Se produce en los primeros años de vida y en el seno de la vida familiar.

La socialización secundaria, por otro lado, es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad. Se descubre que el mundo familiar no es el único.

Para Berger y Luckmann, la socialización primaria suele ser más importante para el individuo y toda socialización secundaria debe asemejarse a la primaria: *“Todo individuo nace dentro de una estructura social objetiva en la cual encuentra a los otros significantes que están encargados de su socialización y que le son impuestos”*.⁴⁸

⁴⁶ BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1995) La construcción social de la realidad. Amorrortu, Buenos Aires. Cf. Pág.33

⁴⁷ Cf. Pág. 15. TENTI, E. En: Escuela y Educación Moral. Elementos de teoría y análisis Histórico. Revista de Educación N° 45. junio/Julio 1988. La Educación y los valores.

⁴⁸ BERGER, P. y LUCKMANN. (1995) La construcción social de la realidad. Amorrortu, Buenos Aires. Cf. Pág. Cf. Pág.166

Para estos autores: “*Resulta innecesario agregar que la socialización primaria comporta algo más que un aprendizaje puramente cognoscitivo. Se efectúa en circunstancias de enorme carga emocional.... El individuo llega a ser lo que los otros significantes lo consideran*”.⁴⁹ Se puede sostener que nunca existe una correspondencia perfecta entre realidad externa y realidad interna que se construye en la subjetividad. La realidad externa es más extensa que la que se internaliza y la subjetividad es algo más que la realidad internalizada.⁵⁰

Características de la socialización primaria:

1) Crea en la conciencia del niño una abstracción progresiva que va desde la internalización de sus roles y actitudes de los otros específicos (familia, adultos cercanos) hacia los roles y actitudes de los otros en general. En éste último nivel ya está en posición subjetiva de un yo y se entiende como miembro de la sociedad.

2) La sociedad, la identidad y la realidad se cristalizan subjetivamente en el mismo proceso de internalización; se corresponde también con la internalización del lenguaje, el que constituye el contenido y el instrumento más importante de la socialización. A través del lenguaje, el niño es capaz de aprender diversos esquemas motivacionales e interpretativos de la realidad.

3) “Finaliza” cuando el concepto del “otro generalizado”⁵¹ se ha establecido en la conciencia del individuo. Ahora ya es miembro efectivo de la sociedad, pasa a formar parte de ella.

Sin embargo, es necesario aclarar que la socialización nunca es total y nunca termina.

Una de las características de esta socialización primaria es su carga impositiva, ya que el mundo hecho trasciende la existencia del niño. Los otros aparecen como mediadores y dadores de significados del mundo en el que nos encontramos.

4) Este aprendizaje se realiza en condiciones características que lo diferencian de otros aprendizajes posteriores y que se definen por la presencia de un alto contenido emocional y afectivo en estos aprendizajes, lo que produce una sólida firmeza en la estructura de la personalidad del individuo. Detalle no menor, ya que este dato nos permite inferir la dificultad en modificar posteriormente contenidos aprendidos en la socialización primaria. “*En realidad, la efectividad de todo aprendizaje posterior dependerá en gran medida del ajuste que tenga con respecto al primario*”⁵².

5) El mundo de los “otros” es internalizado a partir de la socialización primaria, pero internalizado como un mundo que se constituye como el único existente y el único que puede concebirse (el niño está conminado a aceptar determinadas reglas de juego y no un abanico de posibilidades). Hay dos filtros que aparecen en este momento:

⁴⁹ Idént. Ant. Cf. Pág. 167.

⁵⁰ TENTI, E. En: Escuela y Educación Moral. Elementos de teoría y análisis Histórico. Revista de Educación N° 45. junio/Julio 1988. La Educación y los valores. Cf. Pág. 15.

⁵¹ El niño pasa de pensar que tal acción enoja a la madre en ese momento dado, para generalizar a que determinada acción molesta siempre y de ahí generaliza a nivel de la sociedad.

⁵² TEDESCO, J.C. (1986) Conceptos de Sociología de la Educación. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires. Cf. Pág. 100.

- a) el lugar que ocupan los adultos en la estructura social y
- b) la “idiosincrasia” personal de los agentes socializadores.

Al respecto, sostienen Berger y Luckmann que, por ejemplo: “... *el niño de la clase baja no solo absorbe el mundo social en una perspectiva de clase baja, sino que absorbe con la coloración idiosincrásica que le han dado los padres (o cualquier otro individuo encargado de su socialización primaria)... Consiguientemente, el niño de clase baja no sólo llegará a habitar en un mundo sumamente distinto del de un niño de clase alta, sino que tal vez lo haga de una manera completamente distinta que su mismo vecino de clase baja.... El yo es una identidad reflejada, porque refleja las actitudes que primeramente adoptaron para con él los otros significantes.*”⁵³

6) La socialización primaria se realiza a lo largo de diferentes etapas, pero no son etapas entendidas evolutivamente según el desarrollo biológico, sino definidas socialmente, existiendo de este modo una variabilidad histórica en las etapas de aprendizaje (secuencia de aprendizaje socialmente definida: a tal edad, el niño aprende tal cosa y así sucesivamente...).

En líneas generales, podemos sostener que en la socialización primaria, el niño inmerso en la comprensión de un único mundo posible, adquiere identidad, entendida como la ubicación objetiva en un mundo determinado, asumido subjetivamente.

Socialización secundaria:

Si el proceso de socialización se detuviera en el primer momento, dos consecuencias lógicas podrían desprenderse de la misma: a) el conocimiento de las personas sería limitado y b) sería similar para todos. Sin embargo, en el mundo encontramos división del trabajo y distribución social del conocimiento, expresados en tareas complejas y distintas realizadas por las personas.

Características de la socialización secundaria:

Esta es la internalización de submundos institucionales. Estos submundos suponen un cierto lenguaje específico, esquemas de comportamiento y de interpretaciones más o menos estandarizadas y concepciones particulares destinadas a legitimar las prácticas habituales. Su alcance y su carácter se determinan por la complejidad de la división del trabajo y la distribución social concomitante del conocimiento.

En esta socialización secundaria, se produce la adquisición del conocimiento específico de roles arraigados en la división del trabajo. Así como la socialización primaria está influenciada por la carga emocional del niño, esta otra puede prescindir de ella y proceder con la sola dosis de identificación mutua que interviene en cualquier comunicación entre seres humanos. Suele aprehenderse el contexto institucional, donde su distribución varía de acuerdo con la complejidad de la distribución social del conocimiento.

La educación constituye un ejemplo inmejorable de la socialización secundaria que se realiza a través de organismos especializados.

Los agentes socializadores actúan en función de su rol, con un alto grado de anonimato e intercambiabilidad.

⁵³BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1995) La construcción social de la realidad. Amorrortu, Buenos Aires. Cf. Pág. 167.

El problema que se plantea en la socialización secundaria es el hecho de que en este momento, se actúa sobre un sujeto ya formado y que todo nuevo aprendizaje exige un nuevo grado de cohesión con la estructura básica, por lo que para garantizar la efectividad de los aprendizajes, la socialización secundaria debe reforzar constantemente esa coherencia. Un modo posible es reforzar los aprendizajes desde lo emocional.

Tedesco analiza que: *“El proceso de socialización nunca permite interiorizar la realidad social existente. En este sentido, cada individuo tiene acceso a una parte más o menos importante según el tipo de estructura social y su ubicación dentro de ella. Desde esta perspectiva, el proceso de socialización reproduce la estructura de distribución social del conocimiento existente en la sociedad, y con ello, materializa en el plano cultural y simbólico la reproducción de las relaciones sociales globales.”*⁵⁴

Esta lectura nos alerta que las características de los procesos de socialización hacen que los niños que se integren al sistema educativo, no lo hagan todos desde iguales condiciones, ya que cada niño ha sido filtrado por el origen social y la personalidad de sus padres.

La socialización exitosa se da por el establecimiento de un alto grado de simetría entre la objetiva y la subjetiva, mientras que la socialización deficiente se entiende en razón de la asimetría entre ambas realidades.

Una manera de medir el “éxito” en la socialización es dada por el ajuste (o no) alcanzado entre la realidad objetiva y la subjetiva.

Puede sí existir una socialización deficiente, producida por la heterogeneidad de los elencos socializadores, donde una misma realidad es analizada y expresada de forma diferente por los adultos (por ej. entre padre y madre) o la posibilidad de la mediatización de mundos diferentes realizada por adultos significativos (niños de clase alta socializados por adultos de clase baja) o también, las discrepancias entre la socialización primaria y la secundaria.

Para Berger y Luckmann, esta discrepancia puede provocar la disociación de la identidad del sujeto en dos planos: el real con una identidad objetivamente conferida en la socialización primaria, y en el plano fantástico, adquirido en el proceso de socialización secundaria. El lugar de la fantasía le confiere a la identidad del sujeto una existencia peculiar, con la posibilidad de choque con lo institucionalizado establecido.

Tenti considera que en el proceso de socialización secundaria se produce un fenómeno de anonimato y formalidad de las instituciones, haciendo que los contenidos impartidos en estas instituciones tengan un carácter subjetivo menos inevitable, y una durabilidad menor a lo apprehendido en el proceso de socialización primaria.

El problema que surge de esta situación es que, muchas veces, la socialización primaria construye individuos con un determinado perfil socio-cognitivo valoral que no coincide con los perfiles inculcados en la escuela. Para ello las escuelas deben transformarse a partir de una acción denominada “alternación”, que son procesos de resocialización que se moldean a partir de la socialización primaria, reproduciendo el nexo afectivo de esta etapa.

⁵⁴ TEDESCO, J.C. (1986) Conceptos de Sociología de la Educación. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires. Cf. Pág. 102.

Se produciría entonces una especie de “conversión”: *“La conversión requiere de una pedagogía total que sea capaz de inculcar nuevos contenidos desmantelando los contenidos ya internalizados”*⁵⁵.

Para producir este proceso, Berger y Luckmann entienden que deben darse dos condiciones: a) condiciones sociales de alternación: Existencia de agentes mediatizadores (inculcadores) dotados de autoridad, que habiliten la identificación fuertemente emocional por parte del aprendiz. Esto es posible a partir de la existencia de la afiliación a una determinada comunidad; b) condiciones conceptuales de la alternación: Proveer al aprendiz de un aparato conceptual que legitime su situación actual.

4.5 El debate contemporáneo en torno a la identidad: Desde el punto de vista filosófico acentuando en el eje diacrónico de la formación del sujeto moral.

Guariglia, en “Una ética para el S. XXI”, entiende que en el debate ético contemporáneo es central la discusión generada entre: a) Oposición entre las visiones universalistas y particularistas (especialmente expresada entre liberales y comunitaristas); y b) una segunda oposición referida a la idea de identidad del sujeto moderno. Por un lado, la autonomía como ideal que unifica la autodeterminación, la libertad y la responsabilidad; y por otro lado, la autenticidad, el ser uno mismo traducido en la forma peculiar que da prioridad a la lealtad a una elección particular.

Para poner en claro estas oposiciones que intentan explicar la identidad del sujeto contemporáneo, Guariglia sostiene que se han desarrollado dos direcciones de análisis paralelas del sujeto práctico, con diferentes acentuaciones:

a) Acento en el eje diacrónico de la formación del sujeto moral:

Basada en la hermenéutica contemporánea, principalmente, pasando por la concepción de la autobiografía en Dilthey, el análisis existencial de Heidegger, el método interpretativo de Gadamer, desemboca en la actualidad en la concepción de **unidad narrativa del sujeto**, desarrollada paralelamente por Paul Ricoeur y Charles Taylor. Las abordaremos sucintamente para ampliar nuestra perspectiva.

b) Acento en el eje sincrónico de la formación del sujeto moral:

Formada en principio por teóricos de la sociología, Durkheim y G. H. Mead, del psicoanálisis, S. Freud, y de la psicología cognitiva con Piaget y Kohlberg, desemboca actualmente en J. Habermas y E. Tugendhat la concepción más acabada.

En la actualidad, como fue abordado anteriormente, hay una profunda crisis de identidad en personas, comunidades y Estados, lo que hace necesario y posible el gran debate contemporáneo en torno a las identidades personales, colectivas o nacionales.

Dos filósofos contemporáneos Charles Taylor y Paul Ricoeur, desde dos escuelas diferentes, anglosajona y francesa respectivamente, han intentado demostrar su oposición a teorías contractualistas⁵⁶, tratando el problema de la identidad en sus obras más importantes.

⁵⁵ TENTI, E. En: Escuela y Educación Moral. Elementos de teoría y análisis Histórico. Revista de Educación N° 45. Junio/Julio 1988. La Educación y los valores. Cf. . Pág. 16.

⁵⁶ Para esta postura que paso a desarrollar las teorías del contrato social son más una ficción explicativa y fundadora y no hechos de razón.

4.5.1 Charles Taylor: La construcción de la identidad moderna

Taylor realiza una investigación acerca de las fuentes de la identidad moderna⁵⁷, entendiendo que el camino de la modernidad hacia la interioridad es una puerta abierta para poder definir y alcanzar el bien. Mirada reflexiva sobre la modernidad con un énfasis particular: “No es posible entendernos a nosotros mismos si no abordamos esa historia”.⁵⁸

El autor sostiene que la filosofía moral de la modernidad se centró y restringió su problemática en lo que es correcto hacer, definiendo el contenido de la obligación en lugar de profundizar en lo que es bueno ser, o establecer la naturaleza de la buena vida: “Esa filosofía ha atribuido una visión exigua y truncada a la moral en un sentido estrecho y también a todo abanico de las cuestiones incluidas en el intento de vivir la mejor de las vidas posibles. Y esto no sólo entre los filósofos profesionales, sino también entre un público más extenso”.⁵⁹

El problema de la buena vida esta presente en sus reflexiones ya que si bien la moral puede definirse en forma de respeto a los demás, parecería que sólo se trata de obligaciones con los otros. Sin embargo, hay otras cuestiones pendientes como, por ejemplo, cómo vivir mi vida, o qué clase de vida merece ser vivida: “Para comprender nuestro mundo moral no hemos de observar solamente cuáles son las ideas e imágenes que subyacen en nuestro sentido del respeto a los demás, sino también esas otras que apuntalan la noción que tenemos de lo que es una vida plena.”⁶⁰

Vida plena que es entendida en términos de búsqueda, ya que al orientarnos al bien y determinar nuestro sitio en el mundo, lo hacemos en forma de narrativa, constituyéndonos como seres humanos.

Guariglia sostiene que Taylor entiende la actividad humana como inconcebible sin la capacidad de quien obra para describir su propia acción desde el interior, enmarcado en un proyecto de vida. Si las acciones humanas son impensables sin el planteo de interrogantes existenciales, entonces, el conjunto de una vida humana es impensable sin una orientación básica, es decir, sin un conjunto de bienes en relación a los cuales cada uno organiza su propia identidad.

Sostiene Guariglia que: “El Yo al que se refiere Taylor no es... un objeto de estudio entre otros, sino que es algo así como la condición de posibilidad de constituir una identidad propia por medio y a través del lenguaje evaluativo, con el que entramos en relación con los otros yoes y nos reconocemos como tales.”⁶¹

Encarna Llamas sostiene que según la perspectiva de Taylor, el ser humano como ser en el mundo, realiza un interpretación significativa de sí mismo, orientando su existencia de acuerdo a sus propias significaciones, dotando de sentido a la existencia. De

⁵⁷ TAYLOR, CH. (1996) Las Fuentes del Yo. Paidós, Barcelona.

⁵⁸ TAYLOR, CH. (1996) Las Fuentes del Yo. Paidós, Barcelona. Cf. Pág.11.

⁵⁹ TAYLOR, CH. (1996) Las Fuentes del Yo. Paidós, Barcelona. Cf. Pág.17.

⁶⁰ TAYLOR, CH. (1996) Las Fuentes del Yo. Paidós, Barcelona. Cf. Pág. 29.

⁶¹ GUARIGLIA, O. (1996) Moralidad. Ética Universalista y Sujeto Moral. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. Cf. Pág. 246.

ahí que la identidad se defina: “...por referencia a una serie de significados, como toma de postura en ese horizonte interpretativo según el cual vive, ya que siempre se entiende a sí mismo en el contexto de una interpretación del mundo, respecto de los “parámetros de humanidad”.”⁶²

Esta interpretación del mundo no se erige como un punto de vista simplemente, sino que adquiere sentido en un horizonte valorativo. El sujeto responde ante su existencia de acuerdo a parámetros de valor asumidos desde su propia subjetividad en el intercambio social y cultural mediatizado por el lenguaje. Esta visión supone que las condiciones de posibilidad de la identidad en el ser humano son de carácter social, donde la cultura se convierte en “condición requerida, necesaria, y condición configurada, constituyente, porque no es un sustrato neutro, sino que transmite una particular visión del mundo, implícita en las prácticas sociales y en el lenguaje.”⁶³

Es necesario aclarar que si bien la identidad es definida socialmente, ésta no está socialmente determinada, ya que el contacto con los otros me abre a un abanico abierto en posibilidades, donde la identidad pasa a ser la tarea de redefinirla constantemente a partir de sus propias decisiones.

Cobra relevancia en la obra de Taylor la noción de Autenticidad, para comprender la postura de este pensador canadiense. “Existe cierta forma de ser humano que constituye mi propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma, y no a imitación de la de ningún otro. Pero con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para mí.....Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que yo sólo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo, me estoy definiendo a mí mismo....”⁶⁴

Es necesario aclarar que este planteo se realiza analizando los malestares de la modernidad: individualismo, primacía de la razón instrumental, el despotismo blando y los problemas de la participación ciudadana. Taylor entiende que es necesario retomar las fuentes de la autenticidad, en lo que él llama una libertad autodeterminada, es decir donde la persona quiebra el dominio de las imposiciones externas y decide por sí misma. Todo ello a partir de un horizonte ineludible: un fondo de inteligibilidad.

No deja de mencionar que su propuesta mal entendida puede hacernos deslizar hacia un pretendido subjetivismo, donde autorrealizarme se entienda como una vida basada en el ego personal. En definitiva, entiende que la autenticidad es creación, construcción, descubrimiento, originalidad y con frecuencia oposición a las reglas de la sociedad. Sin embargo requiere apertura a horizontes de significado y necesidad de diálogo⁶⁵. La tensión existe y hay que saberla sobrellevar.

Ante la oposición autonomía y autenticidad, Guariglia entiende que no podemos ubicar en un mismo nivel a la autonomía con la autenticidad, ya que:

⁶² LLAMAS, E. (2001) Charles Taylor. Una antropología de la identidad. Eunsa, Pamplona. Cf. Pág. 260.

⁶³ Idént. Ant. Cf. Pág. 262.

⁶⁴ TAYLOR, CH. (1994) La ética de la autenticidad. Paidós, Barcelona. Cfr. Pág. 64-65.

⁶⁵ Idént. Ant. Pág. 99.

“La ‘autonomía’ no es ni debe ser una propiedad de hecho, sino que requiere sólo ser un postulado de la persona moral que debe ser asegurado por un conjunto de principios y normas universales. No es necesaria la presencia en acto de la autonomía en un ser humano a fin de exigir respeto hacia él, como en el caso de los niños pequeños o personas gravemente enfermas que no pueden expresar claramente su voluntad. Por otro lado, la ‘autenticidad’ no existe si no es un logro efectivo de un individuo o de un grupo de seres humanos que han decidido vivir sus vidas según un estilo o ideal autoimpuesto. La autenticidad presupone estar en posesión de autonomía en tanto un rasgo claro de principios y derechos reconocidos por una sociedad determinada, pero la inversa no es verdadera.”⁶⁶

Sostiene además, que en definitiva la autenticidad es un modo de gozar de los recursos normativos que nos brinda la realización de nuestra propia autonomía.

4.5.2 Paul Ricoeur: el sí mismo como otro

Desde estas referencias teóricas llegamos a Paul Ricoeur, considerado uno de los más relevantes pensadores contemporáneos de la filosofía francesa y cuya tesis central es compartir los problemas fundamentales de la hermenéutica, asumiendo la validez del problema de la interpretación, pero con el distintivo de sostener que la hermenéutica debe unir explicación y comprensión y además contener un elemento práctico, al unir libertad y solidaridad.

Sus influencias son Marcel, Mounier, Jaspers, Gadamer, Freud, Husserl entre otros, por lo que lo caracteriza un compromiso humanista y existencial, otorgando importancia al humanismo cristiano.

Hay que destacar que en su obra *Finitud y culpabilidad* Ricoeur analiza lo paradójico de lo humano y su voluntad que si bien, en su libertad se abre al bien, contradictoriamente realiza el mal. Es un análisis profundo de la existencia humana.

En cuanto a nuestra temática de la identidad, es importante destacar los aportes al psicoanálisis freudiano en su obra: “*Freud. Una interpretación de la cultura*”. Ricoeur entiende que el ser humano es la realización de un conjunto de posibilidades, donde el “yo” no descansa de un modo determinista y cerrado en un conjunto de pulsiones y dominado por un mundo inconsciente, sino que es una apertura esencial manifiesta o expresada a partir del Haber, del Poder⁶⁷ y del Valer.

En 1983, presenta en tres volúmenes su obra *La metáfora viva*, en la que analiza la relación entre temporalidad, narración y construcción de la individualidad.

Según Ricoeur, la narración se caracteriza por respetar y suponer un decurso temporal (temporalidad), y lo analiza desde la mimesis aristotélica (entendida como imitación en la obra Poética de Aristóteles), según la cual lo propio del relato narrativo consiste en ordenar adecuadamente el devenir de una acción y darle una estructura textual, es decir que proporciona un sentido y que por lo tanto se abre a la interpretación.

⁶⁶ GUARIGLIA, O. (2001) Una ética para el Siglo XXI. FCE. Buenos Aires. Cfr. Pág. 51.

⁶⁷ Análisis que llevará a cabo detenidamente el también filósofo francés Michel Foucault.

Según Izuzquiza: “... la estructura narrativa de la acción, es condición de identidad del sujeto. O, lo que es lo mismo, no es posible concebir la identidad sin una estructura narrativa. Sólo quien construya narrativamente el mundo de sus acciones tendrá una identidad personal. Por ello, la identidad personal es un problema de construcción narrativa que se encuentra abierta a la interpretación.”⁶⁸

El planteo de la identidad lo desarrolla claramente en “*Si mismo como otro*”, en el que plantea su oposición al cogito solipsista cartesiano, ya que entiende que una filosofía de la acción implica coimplicación de participantes. En su obra, el *Sí mismo* (soi) designa la capacidad reflexiva de todas las personas gramaticales implicadas en la narración.

En “*Si mismo como otro*”⁶⁹, Ricoeur opera una fundamental distinción en la noción de identidad, entre lo que se entiende por equivalente a lo idéntico (el *ídem*) y lo que se refiere al *ipse* latino. La tesis de Ricoeur es que «la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad».

La distinción fundamental, según Ricoeur, entre la mismidad como sinónimo de identidad (*ídem*) y la ipseidad como identidad (*ipse*), pone en juego una dialéctica complementaria de la ipseidad y de la mismidad, esto es, la dialéctica del *sí* y del *otro* distinto de *sí*.

La tarea de Ricoeur está mediada por tres intenciones:

a) Señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, donde el significado inmediato sería la posibilidad de acceder al *sí mismo* como punto de partida del fundamento de una filosofía primera.

b) Disociar dos significaciones de la identidad de la persona: la **mismidad** o carácter del sujeto que hace referencia a lo inmutable y la **ipseidad** que tiene referencia a la temporalidad, al proyecto de vida, a la voluntad de mantener las promesas.

c) Establecer la complementariedad entre la mismidad y la ipseidad: “*La tercera intención filosófica, explícitamente incluida en nuestro título, se encadena con la precedente, en el sentido de la identidad-ipse pone en juego una dialéctica complementaria de la ipseidad y de la mismidad, esto es, la dialéctica del sí y del otro distinto de sí*”⁷⁰.

Según Ricoeur, y de lo que se desprende de las intenciones, el *sí mismo como otro* hace referencia a una subjetividad construida en el marco de una relación exterior de semejanza, así como de una relación de implicancia con los mismos. Situación que provoca una dialéctica entre mismidad e ipseidad e ipseidad y alteridad.

Entonces, concluye el autor, *Si mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad del sí mismo* implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, y esto no sólo del *sí mismo* como semejante a otro, sino en los términos de una significación fuerte, como afirma Ricoeur, de implicación: *Si mismo en cuanto otro*.

⁶⁸ *Ídent. Ant.* Pág. 115.

⁶⁹ RICOEUR, P. (1996) *El sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores, Madrid.

⁷⁰ RICOEUR, P. (1996) *El sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores, Madrid. Cf. Pág.14

En otros términos, en toda identidad, sea esta subjetiva (de la persona) o colectiva (de un actor social y cultural), existe siempre una relación de implicación con una alteridad que de alguna manera la sustenta, la define y posibilita como tal.

4.6 El debate contemporáneo en torno a la identidad: Desde el punto de vista filosófico acentuando en el eje sincrónico de la formación del sujeto moral.

4.6.1 La postura de J. Habermas: el consenso construido en base a argumentos racionales

Jürgen Habermas se ha dedicado a la ardua tarea de una reconstrucción crítica de la racionalidad como base de la sociedad democrática para, de este modo, dar cumplimiento al ideal emancipatorio de la modernidad.

En el tema de la moralidad son importantes los aportes que realiza desde su ética discursiva, ya que apoyándose en la reflexión kantiana, entiende que la comunicación humana puede analizarse a través de pautas universales, donde el diálogo se convierte en el mecanismo de interacción entre sujetos, que a través de la posibilidad de los consensos, pueden determinar universalidad de normas y principios de acción comunes y compartidos.

Tomando en consideración que el conocimiento es guiado por diversos intereses, la propuesta del filósofo alemán es dar cuenta de un saber emancipatorio, una teoría que permita plantear un nuevo modo de reflexión, que generando una nueva subjetividad, produzca una sociedad diferente.

En su obra “*Teoría de la Acción Comunicativa*”, describe la sociedad en base al análisis del comportamiento lingüístico que distingue a los seres humanos, y considera como punto de partida un concepto de racionalidad intersubjetiva que se expresa mediante los actos de habla o de comunicación. De este modo sustituye la problemática moderna que se centra en la conciencia subjetiva, por una reflexión crítica acerca del lenguaje.

De acuerdo a Izuzquiza: “... Habermas llega a concebir la sociedad como un sistema donde las relaciones intersubjetivas pueden ser expresadas mediante conductas lingüísticas que buscan el acuerdo, y donde el conjunto de la sociedad debe basarse en un concepto lingüístico de comunicación que, mediante el diálogo, pueda llevar al consenso y al acuerdo. Existe sociedad establecida porque se ha llegado a determinados acuerdos, alcanzados mediante el ejercicio de un diálogo eficaz. Las grandes instituciones sociales son producto de ese acuerdo, cuya estructura puede analizarse de acuerdo a la reglas de la pragmática lingüística y con la teoría de la comunicación”.⁷¹

Podemos entender, entonces, que la teoría de la acción comunicativa contiene una crítica trascendental del lenguaje, o más específicamente de los actos de habla, teniendo como intención principal desarrollar una pragmática universal de los actos del habla.

Cuando cada uno de nosotros habla, en ese mismo acto se encuentran estructuras universales que sólo pueden ser puestas de manifiesto críticamente. Así como

⁷¹ IZUZQUIZA, I. (2000) Caleidoscopios. La Filosofía Occidental en la segunda mitad del siglo XX. Madrid, Alianza. Cf. Pág. 123.

para hablar un idioma no necesitamos conocer explícitamente su gramática, tampoco necesitamos conocer los elementos universales que se encuentran en el acto mismo de hablar. Éstos sólo pueden ser reconocidos mediante una reflexión posterior.

La idea de Habermas se centra en que, del mismo modo que existen estructuras sintácticas y gramaticales, también existe una pragmática contenida en el habla cotidiana. Por lo tanto, al igual que la sintaxis y la gramática expresan los rasgos universales presentes en el lenguaje, es posible establecer una pragmática universal de los actos de habla mediante una crítica trascendental del lenguaje.

Por ejemplo, cada vez que alguien me dice algo, lo escucho suponiendo que lo que me dice es verdad, más allá de que lo dice sea verdad o no. La comunicación sólo se hace posible partiendo de la confianza en tal intención. De este modo nos encontramos con un principio supuesto en la intencionalidad de toda acción comunitaria.

Esto podemos visualizarlo pensando cuántas veces nos hemos visto ante la necesidad de tomar una decisión conjunta, la cual depende del grado y de la legitimidad de nuestra comunicación, es decir, de nuestra capacidad de expresar nuestra posición y de comprender la de los otros.

Habermas propone entonces, que esta teoría de la acción comunicativa nos permita elaborar el concepto de una comunidad ideal de habla. Sabemos que este ideal de comunicación nunca podrá ser alcanzado, pero su función es la de corregir nuestros modos de comunicación. Esta situación ideal del lenguaje nos lleva a una situación a veces utópica de sociedad, en la que los miembros de la sociedad se sentirán transformados en una acción social que ellos mismos han originado.

Lo radicalmente importante es que según su planteo, una decisión justa es una decisión fundada en el consenso, alcanzado mediante la argumentación racional de las posiciones de todos los involucrados en la situación dada.

Habermas afirma que la validez del juicio ético se obtiene a través del consenso construido mediante la comunicación producida por argumentos racionales.

Es por ello que descarta la posibilidad de aceptar como legítimos aquellos consensos limitados a lo que opina la mayoría. La cantidad no da certeza, la mayoría puede equivocarse. Y propone lo que él llama consenso dialógico-argumentativo, que tiene características especiales que deben ser respetadas para asegurar la validez del acuerdo alcanzado.

Para que esto se logre, es necesario que en la discusión cada uno de los participantes exponga sus argumentos, responda a las críticas y argumente en función de los intereses propios y los de su grupo.

Hay un supuesto no menor, que es el considerar que cada participante, por el solo hecho de entrar en la discusión, reconoce a los otros hablantes competentes como sujeto a derecho.

Los participantes en la discusión deberán renunciar al uso de la fuerza, la amenaza, la manipulación ideológica, el engaño, etcétera, para defender racionalmente sus argumentos. De no darse esta serie de condicionantes, el consenso resultará ilegítimo y no podrá erigirse como norma de una moral legítima.

Desde el punto de vista filosófico se entendería que aprender a pensar es aprender a argumentar y a confrontar con los argumentos de los otros. El pensamiento sería una actividad que se desarrolla a partir del diálogo.

Lo más importante es poder llegar a fundamentar las normas básicas de convivencia desde esta racionalidad comunicativa, lo cual puede ser entendido como los fundamentos éticos de una teoría de la comunicación.

Podemos llegar a sostener que la “ética del discurso” de Habermas es una ética universalista porque el criterio en que expresa la fundamentación de los juicios morales tiende a una validez universal y cognitivista, ya que busca la fundamentación de los juicios morales,⁷² abstrayéndose de las cuestiones de la buena vida y limitándose al aspecto de justicia de las normas y formas de acción ya que: “ *La introducción del postulado de la universalidad supone el primer paso para la fundamentación de una ética discursiva... La exigencia de una fundamentación del principio moral no parece trivial si se recuerda que, con el imperativo categórico, Kant(al igual que los cognitivistas que le siguen a pesar de sus diferencias con el principio de universalidad) expresa una intuición cuyo alcance es cuestionable. Ciertamente, tan sólo aquellas normas de acción que incorporan en cada caso intereses susceptibles de universalización se corresponden con nuestra idea de justicia*”⁷³.

La postura de Ernst Tugendhat: En busca de una fundamentación a la moral

Ernst Tugendhat, de ascendencia judía, se salva del exterminio nazi cuando su familia abandona Europa rumbo a Venezuela. Interesado desde niño en la filosofía, estudia en Stanford para luego regresar a Alemania para seguir a su maestro Heidegger, de quien luego se distanció, como se distanció de la metafísica incursionando por el terreno de la hermenéutica, de la filosofía analítica para luego centrarse en la investigación ética, en la cual es un referente ineludible.

Sostiene el autor que: “*En todos los demás tipos de juicios –por ejemplo, los científicos o los estéticos- se puede considerar el problema de la fundamentación como una cuestión puramente académica. Sólo en relación con la moral constituye el problema de la fundamentación una necesidad de la vida concreta. Ésta es la razón por la que, también históricamente en la sofística y Sócrates, la moral marcó el lugar en el que la reflexión filosófica.....entendida como dar cuenta y razón..... se originó en la vida concreta. La pregunta por la fundamentación de los juicios morales era ineludible y vuelve a reaparecer inevitablemente en el momento histórico en que las convicciones morales pierden su fundamentación religioso-tradicional anterior, percibiéndose acto seguido como históricamente relativas*”.⁷⁴

Para Tugendhat, en principio la ética es esencialmente social, encontrándose en el individuo la autonomía del querer moral.

⁷² JIMENEZ REDONDO, M. en la introducción de: J. HABERMAS. (1998). Escritos sobre moralidad y eticidad. Paidós, Barcelona. Cf. Pág.46-47

⁷³ : HABERMAS, J. (1994) Conciencia Moral y acción comunicativa. Ediciones Península, Barcelona. Cfr. Pág. 98- 99.

⁷⁴ TUGENDHAT, E. (1988) Problemas de la Ética. Editorial Crítica, Barcelona. Cfr. Pág. 66-67.

Por este motivo le parece importante recuperar la categoría de conciencia moral y la necesidad que existe de la misma para fundamentar las acciones morales. Lejos del subjetivismo, Tugendhat pretende plantear que lo que es ético para mí, tiene en gran medida que poder compartirse y llegar a considerarse como bueno para el resto del grupo social. Por consiguiente entenderá que es necesario lograr un concepto de bien que sea normativo, para poder unirlo con el deber.

4.7 Enfoques psicológicos y sociales para entender la construcción de la personalidad moral

Comprender y entender cómo adquirimos las reglas, las normas, los principios y valores por medio de los cuales organizamos cotidianamente nuestra existencia, pudiendo determinar lo que nos resulta correcto o incorrecto, lo bueno o lo malo, nos hace plantear un abordaje interdisciplinario para poder acercarnos al fenómeno complejo de la personalidad moral e intentar una explicación. A partir de entender quiénes somos, es posible abordar cómo somos.

A nivel de la personalidad moral, las diversas teorías psicológicas (que no dan una respuesta acabada al problema), sí realizan interesantes aportes a esta problemática, ya que se nos plantea como evidente el hecho de que las normas sociales y morales están presentes y se adquieren en algún momento del desarrollo humano.

La moral desde el punto de vista psicológico se manifiesta por medio de un conjunto de principios que ayudan a la persona a:

- 1) discriminar (seleccionar excluyendo) lo bueno de lo malo, lo bien hecho de lo mal hecho, lo apropiado de lo no apropiado;
- 2) actuar de acuerdo (o al menos en referencia) a esta discriminación;
- 3) experimentar emociones que atraviesan dichos comportamientos y que complejizan nuestras respuestas adaptativas.

En el logro o limitaciones de estas acciones, podemos distinguir tres componentes psicológicos básicos: la cognición, la emoción y la conducta, los cuales nos acercan a las diferentes teorías del desarrollo moral en el ámbito de la psicología.

Los estudios indican que cada teoría psicológica, explicando el desarrollo moral de la personalidad, pone el acento y la mirada en uno de los componentes (aunque no deja de relacionarlo con los otros), a partir del cual construye su marco conceptual.

Así por ejemplo: la teoría psicoanalítica (Freud) centrará la reflexión en los aspectos emocionales y los sentimientos de vergüenza y culpa de la persona al transgredir las normas; mientras que los teóricos cognitivistas (Piaget, Kohlberg) enfatizarán el aspecto del desarrollo cognitivo, fundamentalmente en lo que respecta al desarrollo del juicio moral; y los teóricos del aprendizaje social (Vigotski, Bandura, Bruner) resaltarán el modo de adquisición de los diferentes comportamientos ante las reglas sociales.

En definitiva, las teorías psicológicas intentan dilucidar y debatir dos aspectos centrales del desarrollo de la personalidad moral:

- a) Cómo ocurre el desarrollo moral,
- b) Qué factores intervienen en dicho proceso, y cómo se estimula y se promueve el mismo.

En las teorías psicológicas hay una línea de pensamiento común, que es el pasaje de la heteronomía moral a la autonomía moral en el desarrollo humano. Asimismo, es

notorio el paralelismo entre el desarrollo moral y la evolución intelectual. Como sostiene el propio Piaget: *“Todo el mundo ha observado el parentesco que existe entre las normas morales y las normas lógicas: la lógica es una moral de pensamiento, como la moral es una lógica de la acción”*.⁷⁵

Por otro lado, la teoría cognitivo-evolutiva de Kohlberg plantea que el desarrollo moral es fundamentalmente, la construcción sucesiva de estructuras de razonamiento moral. El sujeto va construyendo, a lo largo de su vida, niveles cualitativamente diferentes, de juicio o razonamiento moral (estadios evolutivos), los cuales son fruto de la interacción entre tendencias del organismo y las estructuras del medio exterior y no mero reflejo. Es importante destacar que con respecto al papel de la experiencia, Kohlberg admite la posibilidad de “enseñar” a superar el actual estadio, siempre con ciertas limitaciones y abre así la puerta a la educación moral. Los estadios de desarrollo moral están supeditados al desarrollo de las estructuras operatorias de la inteligencia. Afirma que los estadios más altos son más morales por la forma de razonar.

Se puede encontrar siempre, en opinión de Kohlberg, una relación entre estadio moral y acción moral. La moralidad de principios está dotada de fuerza, voluntad y decisión para actuar éticamente; presenta mayor coordinación entre juicio y acción, junto con un aumento progresivo en la acción justa o moral. Sin embargo, vale aclarar que no necesariamente hay coincidencia entre acción moral y juicio moral, ya que si bien un razonamiento moral puede estar bien elaborado cognitivamente hablando, materialmente puede coexistir con una acción inmoral. Kohlberg a diferencia de Piaget, y esto es relevante, otorga una importancia fundamental al rol del adulto en el desarrollo moral (aunque no exclusiva) y da importancia a la educación en lo familiar y en lo escolar, siempre y cuando se realice una discusión democrática, ya que: *“Así, una forma de educar fundamentada en la discusión democrática- que es la que tiene en cuenta las razones de las distintas opiniones e intenta equilibrarlas de forma justa, al mismo tiempo que establece relaciones próximas entre los miembros-, sería uno de los elementos facilitadores del desarrollo”*.⁷⁶

5. EDUCAR EN VALORES: UNA HERRAMIENTA NECESARIA PARA LA CONSOLIDACIÓN DE LA IDENTIDAD DESDE LA AUTONOMÍA Y PARA SOSTENER LA CONSTRUCCIÓN DE LA PERSONALIDAD MORAL

“Para contribuir a conformar esos modelos mentales “flexibles” que permitan a las personas hacerse más autónomas en la dirección de sus vidas, resulta imprescindible... ir más allá de los saberes y de las experiencias requeridos desde una óptica profesionalizadora. Se hace necesario también beber en otras fuentes de conocimiento que afectan a las personas en un sentido más amplio y profundo. El diálogo no deja de ser, en última instancia, más que un intento consciente de promover esa profundidad y sentido en las relaciones humanas... una educación para el cambio así entendido no deja de ser, en el fondo, más que una formación para el diálogo, porque es a través de él

⁷⁵ PIAGET, J. (1984) El criterio moral en el niño. Martínez Roca, Barcelona. Cf. Pág. 335.

⁷⁶ PAYÁ SANCHEZ, M. (1997) Educación en valores para una sociedad abierta y plural. Desclée de Brouwer. Bilbao. Cf. Pág.123.

como mejor se pueden llegar a comprender y a transformar de manera cualitativa los modelos mentales que construimos”. ASENSIO. José M. (2004). Una Educación para el Diálogo. Paidós, Barcelona.

Este artículo intentó formular puntos de partida reflexivos acerca de las condiciones que hacen posible el fenómeno conocido como personalidad moral, en su polisemia (como producto de un proceso no necesariamente cerrado, ni conformado, sino como ideal a realizarse), en relación íntima a sus condicionantes internos (biológicos y psicológicos) y a sus condicionantes externos (sociales, económicos, políticos, culturales, religiosos, etc.)⁷⁷, en cuyo marco se producen el juicio y la acción moral, en la interacción y el encuentro con los otros, desde un marco de libertad autodeterminada en reconocimiento a la autonomía desarrollada y lograda históricamente de la modernidad en adelante.

Buscó (el artículo) recorrer los sinuosos caminos de la identidad personal a modo de un “a priori” desde el cual es posible la constitución de un sujeto moral: saber quiénes somos para decidir qué queremos hacer con nuestras vidas.

Metodológicamente, esta es sólo una mirada más entre las que nos aportan diversas respuestas a la construcción del sujeto moral. Es importante remarcar que para dar cuenta de éste fenómeno no existe una teoría explicativa única, sino que debemos recurrir a diferentes posicionamientos que nos permiten obtener una mirada integral, de un proceso que es acción.

Al respecto y teniendo en cuenta a Wittgenstein, lo adecuado para abordar esta temática no es preguntarnos qué es la personalidad moral, sino cómo se construye⁷⁸ y cuáles son sus condiciones de posibilidad para reconocerla, describirla y explicarla. Queda claro que una condición sine qua non es la identidad personal y la problemática de su constitución o pérdida en la actualidad, ya que si hay dificultades en el autoconocimiento o autoconciencia de la propia identidad ¿puede calificarse el ser humano de agente moral? Y por otro lado se revela el siguiente interrogante, ¿Cómo fundar una sociedad sin participación consciente y responsable?

Para aventurarnos a posibles respuestas, son interesantes los planteos de José Rubio Carracedo cuando sostiene que la eticidad en el ser humano no se descubre (como algo ya dado de antemano para un sujeto, a modo de “recetario”, que lo impulsa a actuar de acuerdo a ciertos cánones establecidos por el universo social, remitiendo a un heteronomía radical), sino que se construye, desde y en la intersubjetividad en sociedades democráticas. Tarea que conlleva responsabilidad comunitaria y social, donde el sujeto es actor y productor de significaciones que otorgan sentido y finalidad al proyecto de su existencia.

Puig Rovira es tajante cuando sostiene que cabe una sola alternativa: “... *entenderla* [personalidad moral] *como una tarea de construcción o reconstrucción personal*

⁷⁷ Esta distinción es meramente descriptiva y didáctica ya que desde conceptualizaciones como la de Gilles Deleuze, queda abierta la crítica de la no existencia de un adentro-afuera en la conformación de la subjetividad humana, en su formulación de la misma como un “pliegue”. Cf. DELEUZE, G, “Conversaciones”, Pre-textos, Valencia, 1996.

⁷⁸ Este abordaje es simplemente descriptivo, ya que la pregunta a formular sería qué función cumple el concepto personalidad moral en el lenguaje.

y colectiva de formas morales valiosas. La moral ni está dada de antemano, ni tampoco se descubre o elige casualmente; la moral exige un trabajo de elaboración personal, social y cultural.

Por consiguiente, no se trata de una producción en solitario, ni tampoco desprovista de pasado y al margen de todo contexto histórico. Todo lo contrario: es una tarea influida socialmente, que además cuenta con precedentes y con elementos culturales de valor que sin duda contribuyen a configurar sus resultados. Pero en cualquier caso es una construcción que depende de cada sujeto”.⁷⁹

El comportamiento cotidiano se rige entonces, por una heterogeneidad y pluralidad de valores, niveles y contenidos que varían en las diferentes esferas de relación que constituyen la práctica social: trabajo, producción científica, convivencia, arte, religión, educación, etc. Por lo que no es casual el hecho de que el comportamiento social pueda regirse por valores que se superpongan y se contradigan.

Ante este fenómeno, es interesante el planteo de Martínez y Buxarais: “*Educación en valores es, ante todo, proporcionar las condiciones, generar climas y ayudar, como el andamio lo hace al que trabaja y construye, a recrear valores, generar formas nuevas en las que se encarnen valores ya existentes, crear nuevas formas de estar y valorar su vida, y orientar, para que quien aprende sea capaz de encontrar no sólo su lugar en el mundo, sino ser autor y, sobre todo, dueño de sus actos*”.⁸⁰

Y ser dueños de nuestros actos nos sugiriere, como sostiene Taylor en “*Fuentes del Yo...*”, que este giro hacia el interior de nosotros mismos, hacia esa búsqueda de reconocer y saber quiénes somos, no es algo catastrófico o irreparable, sino -quizás- el resultado de un largo proceso socio-histórico que hemos recorrido como humanidad para tratar de alcanzar el bien.

En líneas generales, en cada elección, cada persona -de acuerdo a su nivel de desarrollo- recupera y sintetiza en sí mismo, en forma singular, las tendencias de la dinámica social, en un tránsito que lo vehiculiza de la heteronomía a la autonomía moral, de la obligación impuesta a la capacidad de asumir críticamente las orientaciones de su propio accionar, anidando en sí mismo la mirada de los otros. Sin el desarrollo pleno de la autonomía moral como patrón de discernimiento crítico y reflexivo, la tarea de realizarme en el mundo con los otros no puede completarse.

Autonomía que tiene relación directa con la identidad, en el reconocimiento de poder decidir por mí mismo, a partir de lo que soy, como ser pensante, reflexivo y emotivo.

Es importante destacar en que sentido utilizamos el término autonomía. De acuerdo con Victoria Camps: “*Ser individualista, en el sentido que damos normalmente a este término, pensar en la propia supervivencia y en la del grupo a que uno pertenece, ser egoísta, no es ser autónomo.... El esfuerzo que hay que hacer es el de darle a la*

⁷⁹ PUIG ROVIRA, J. (1996) La construcción de la personalidad moral. Paidós, Barcelona.

⁸⁰ MARTÍNEZ y BUXARRAIS (1998) La necesidad de educar en valores en la escuela. En Revista Aula de Innovación Educativa. N° 70, Mayo. Cf. Pág. 37.

autonomía el sentido que puede tener hoy, desde una antropología que no es la del siglo XVIII ni la del S V a.C. Hoy ningún filósofo mínimamente lúcido diría que la ley moral está inscrita en la razón o en el corazón de cada uno, sino más bien que está inscrita en la tradición, en la historia, o en el lenguaje. Lo que no equivale a decir que en ética todo vale o todo es relativo. No todo son desacuerdos en ética.... Tratar de ser autónomo... no es rechazar el marco de los valores absolutos: la igualdad, la libertad, la solidaridad, la paz. Es aceptar esos valores... y proponerse seriamente realizarlos. ¿Cómo? Intentando ver, en la medida de las posibilidades y responsabilidades de cada uno, cómo hay que actuar, aquí y ahora, para contribuir a que el mundo en que vivimos sea más humano. Realizar la humanidad- la dignidad humana como fin- es la meta de la autonomía moral.”⁸¹

Esto significa que autonomía es un proceso evolutivo, no absoluto, que no es necesariamente original y que puede ser aprendido a partir de otros, donde el centro de interés radica en el hecho de hacerlo propio. No es propiamente un proceso de maduración, ya que muchos no llegan a ser verdaderamente autónomos en algún grado. Asimismo, es innegable que el proceso de autonomía personal es producto de un desarrollo y una construcción personal y social.

Habermas⁸² al igual que Rawls plantea este concepto de autonomía kantiano, de un modo ampliado, como la autodeterminación ético-existencial, considerándose libre a quien asume la autoría de su propia vida. Desde este punto de vista, los mandatos morales tienen que estar en una relación interna con los proyectos de vida y los modos de vida de las personas intervinientes en las situaciones definidas de la vida cotidiana.

Es importante destacar que desde distintos enfoques (analizados en este artículo) la autonomía podía pensarse solamente desde una integración de la identidad que pone énfasis en la diferenciación e integración “del sí mismo”, desvirtuándose en una exageración del narcisismo y del individualismo.

Otra perspectiva es pensarla desde la responsabilidad solidaria en términos intersubjetivos. Autonomía ejercida a través del diálogo y de la acción, en la puesta en común de diferentes puntos de vista. A esta perspectiva me adhiero.

Y esa responsabilidad solidaria en términos intersubjetivos se expresa en mediaciones institucionales: Una de las más significativas en estos tiempos es la escuela⁸³ con un papel no menor a la hora de contribuir en la conformación de la identidad personal, y en el sostén y andamiaje de la estructuración de la personalidad moral. En ella conviven de forma explícita o implícita una serie de propuestas que pueden orientar nuestras praxis cotidianas.

Si bien podemos sostener argumentativamente que sin valores no hay posibilidad de llevar a cabo un proceso educativo (tal como mencionamos anteriormente), una cierta resistencia puede emerger al momento de llevar adelante una formación explícita en los mismos requiriendo del diálogo, el respeto y la confrontación necesaria de ideas.

⁸¹ CAMPS, V. (1999) Paradojas del individualismo. Crítica, Barcelona. Cf. Pág.23-24.

⁸² HABERMAS- RAWLS. (1998) Debate sobre el liberalismo político. Paidós. Barcelona. Cfr. Pág.179.

⁸³ En sentido amplio, no necesariamente la educación inicial o primaria.

Parecería que ya es demasiado lo que se le exige al educador, para tener que lidiar con nuevos requerimientos. Sin embargo, si educar no tiene algo que ver con la enseñanza y transmisión crítica de valores o de un sentido del valor, tendríamos que cuestionarnos muy seriamente qué clase de hombres queremos formar, es decir, qué sociedad queremos construir.

Según Adela Cortina⁸⁴:” *Por «moral» -recuerdan los comunitarios- se entendió en Grecia el **desarrollo de las capacidades del individuo en una comunidad política**, en la que tomaba conciencia de su **identidad** como ciudadano **perteneciente** a ella; lo cual, además, le facultaba para saber cuáles eran los hábitos que había de desarrollar para mantenerla y potenciarla, hábitos a los que cabía denominar **virtudes**. La pérdida de la dimensión comunitaria ha provocado la situación en que nos encontramos, en que los seres humanos somos más individuos desarraigados que personas, e ignoramos qué tareas morales hemos de desarrollar. En el mundo de las comunidades hay mapas que ya nos indican el camino: hay virtudes que sabemos hemos de cultivar, hay deberes que es de responsabilidad cumplir.*”

Educar en democracia y para la democracia exige el desarrollo de personas autónomas decididas y críticas.

La educación en valores, en el ámbito educacional, se constituye, entonces, en un marco diametralmente opuesto a la imposición heterónoma de valores y normas de conducta, y no se reduce a la adquisición de habilidades personales para adoptar decisiones totalmente subjetivas.⁸⁵

No se puede desconocer que hay una concepción de educación en valores que tiende a promover:

- a) la reflexión individual y colectiva que ayudará en el análisis de las injusticias de la realidad cotidiana y de las normas vigentes;
- b) la construcción de formas de vida más justas en diferentes ámbitos;
- c) la elaboración de formas autónomas, racionales y dialógicas de principios generales de valor;
- d) al alumnado y al profesorado a desarrollar y formar capacidades de juicio y de acción, para afrontar dilemas morales y facilitar la capacidad de resolución de situaciones difíciles con criterio propio y fundamentado, contribuyendo a la aceptación de las diferencias.

Buxarais entiende entonces que: “... *La educación en valores constituye un lugar de cambio y orientación racional en situaciones de conflicto de valores. No se trata de una práctica que reproduzca e inculque valores, ni tampoco individualista y subjetivista; por el contrario requiere un entendimiento y creatividad colectivos, supone un lugar de diálogo y discusión entre las personas y los grupos.*”⁸⁶

⁸⁴ CORTINA, A. (1994) *Ética de la sociedad civil*. Anaya, Madrid.

⁸⁵ Confrontar MARTINEZ y PUIG Coordinadores. (1991) *La Educación Moral. Perspectivas de futuro y técnicas de trabajo*. GRAÓ, Barcelona. Pág 13.

⁸⁶ *Idént. Ant.* Págs. 13 y 14.

Ante esta apuesta no se requieren demasiadas reformas ni demasiados planes educativos⁸⁷ sino “*creer en la importancia del diálogo, del diálogo cotidiano como laboratorio formativo, como oportunidad formativa extraordinaria que nos ayudaría en el proceso de construcción del estilo educativo que ofrecería a cada individuo y a cada escuela, la oportunidad de reflexión sobre los aspectos que cualifican y que llenan de valor cada intención.*”

Para terminar, luego de una lectura atenta a una vasta bibliografía sobre el tema, concluimos que si bien es verdad que existen diversos Modelos de Educación en Valores⁸⁸:

- 1) Modelos basados en criterios externos y /o en demandas a valores absolutos.
- 2) Modelos basados en valores relativos de opciones personales, y
- 3) Modelos que privilegian la construcción racional y autónoma de valores

Éstos últimos, son los que entendemos, proporcionan herramientas imprescindibles para abordar una educación integral, teniendo a la persona como centro de todo proceso educativo⁸⁹.

⁸⁷ MARTÍNEZ MARTÍN, M. (2001) El Contrato moral del Profesorado. Desclée de Brouwer, Bilbao. Cfr. Pág 52

⁸⁸ CASALS, E. y otros. (1999) Educación Infantil y valores. Desclée de Brouwer, Bilbao.

⁸⁹ Es necesario sostener que si bien lo educativo formal, no conforma aisladamente la condición *sine qua non* de la personalidad moral, ésta no puede comprenderse cabalmente, ni siquiera desarrollarse en un nivel óptimo y deseable en sociedades democráticas actuales, sin esa intervención.