

EL DEBATE INARTICULADO

Podemos encontrarlo en las páginas de un libro reciente de Allan Bloom, de gran influencia en los Estados Unidos, *The Closing of the American Mind (El cierre de la mente moderna)*. El libro en sí constituyó un fenómeno ciertamente notable: obra de un teórico político universitario acerca del clima de opinión de los estudiantes de hoy en día, se mantuvo en la lista de libros más vendidos del *New York Times* durante varios meses, con gran sorpresa de su autor. Había tocado una fibra sensible.

La posición que adoptaba se mostraba severamente crítica con la juventud cultivada de hoy en día. El rasgo principal que advertía en su visión de la vida era su aceptación de un relativismo bastante acomodaticio. Todo el mundo tiene sus propios «valores», y es imposible argumentar sobre los mismos. Pero como Bloom hacía notar, no se trataba simplemente de una posición epistemológica, de una visión sobre los límites de lo que la razón puede dar por sentado; también se sostenía como posición moral: no deberían ponerse en tela de juicio los valores del otro. Eso es de su incumbencia, pertenece a su elección vital y debería ser motivo de respeto. El relativismo se fundaba en parte en el principio de respeto mutuo.

En otras palabras, el relativismo era en sí mismo un vástago de una forma de individualismo, cuyo principio es algo parecido a esto: todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio de lo que realmente tiene importancia o tiene valor. Se les pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización. En qué consiste esto debe, en última instancia, determinarlo cada uno para sí mismo. Nin-

guna otra persona puede tratar de dictar su contenido. Ésta es hoy por hoy una postura bastante conocida. Reflexión lo que podríamos llamar el individualismo de la autorrealización, tan extendido en nuestra época, y que se ha fortalecido especialmente en las sociedades occidentales desde los años 60. Ha sido recogido y discutido en otros libros influyentes: *The Cultural Contradictions of Capitalism*,¹ de Daniel Bell, *The Culture of Narcissism* y *The Minimal Self*, de Christopher Lasch, y *L'ère du vide*,² de Gilles Lipovetsky.

El tono de preocupación es perceptible en todos ellos, aunque quizá con menos intensidad en Lipovetsky. Discurre siguiendo las líneas que esbocé a propósito de mi primer tema. Este individualismo entraña centrarse en el yo junto a una obturación concomitante, o una inconsciencia incluso, de las grandes cuestiones o inquietudes que trascienden al yo, sean religiosas, políticas o históricas. Como consecuencia, la vida se angosta y se achata.³ Y la preocupación se desborda sobre ese tercer espacio que he descrito: a estos autores les inquietan las consecuencias políticas posiblemente extremas de este desplazamiento cultural.

Bien es verdad que estoy de acuerdo con muchas de las críticas que estos autores hacen a la cultura contemporánea. Como explicaré de inmediato, creo que el relativismo ampliamente adoptado hoy en día constituye un profundo error, y en ciertos aspectos hasta se autoanula. Parece cierto que la cultura de la autorrealización ha llevado a muchas personas

1. Versión castellana: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1977. (T.)

2. Versión castellana: *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1967. (T.)

3. Esta imagen aparece en Bloom, *The Closing of the American Mind* (Nueva York, Simon and Schuster, 1987) (versión castellana: *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza y Janés, 1989). «La pérdida de los libros les ha vuelto más estrechos y más chatos. Más estrechos porque les falta lo que es más necesario, una base real de descontento con el presente y de conciencia de que hay alternativas al mismo. Se muestran a la vez más satisfechos con lo que hay y desesperan de poder llegar a escapar alguna vez de ello (...) Más chatos, porque sin la interpretación de las cosas, sin la poesía o la actividad de la imaginación, sus almas son como espejos, no de la naturaleza, sino de lo que les rodea» (pág. 61).

a perder de vista aquellas preocupaciones que les transcienten. Y parece obvio que ha adoptado formas trivializadas y autoindulgentes. Esto puede tener incluso como resultado una especie de absurdidad, a medida que surgen nuevas formas de conformidad entre aquellas personas que se esfuerzan por ser ellas mismas, y más allá de ello, nuevas formas de dependencia, conforme aquellas personas inseguras de su identidad se vuelven hacia toda suerte de expertos y guías autodesignados, que se envuelven en el prestigio de la ciencia o en una cierta espiritualidad exótica.

Pero hay algo a lo que quiero, sin embargo, resistirme ante el empuje de los argumentos que presentan estos autores. Aparece en Bloom de forma clarísima, quizás con máxima contundencia en su tono de desprecio por la cultura que está describiendo. No parece reconocer que existe un poderoso ideal moral en acción, por degradada y paródica que pueda ser su expresión. El ideal moral que sostiene a la autorrealización es el de ser fiel a uno mismo, en una comprensión específicamente moderna del término. Hace un par de décadas, Lionel Trilling lo definió brillantemente en un libro de gran influencia, en el que resumió esa forma moderna y la distinguió de otras anteriores. La distinción queda expresada en el título del libro, *Sincerity and Authenticity*, y siguiendo a Trilling voy a utilizar el término «autenticidad» para el ideal contemporáneo.

¿Qué entiendo por ideal moral? Entiendo una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que «mejor» y «superior» se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear.

La fuerza de términos como «narcisismo» (en palabras de Lasch) o «hedonismo» (según la descripción de Bell) es tribo en dar por sentado que en ello no actúa ningún ideal moral; y de hacerlo, solamente opera en la superficie, lo que debería tomarse más bien por una pantalla que esconde la autoindulgencia. Tal como dice Bloom, «la gran mayoría de los estudiantes, aunque desean tener buena opinión de sí mismos igual que cualquiera, son conscientes de lo atareados

que se encuentran teniendo que atender su carrera profesional y sus relaciones personales. Hay una cierta retórica de autorrealización que da una pátina de encanto a esta vida, pero pueden darse cuenta de que no hay nada especialmente noble en ello. La lucha por la supervivencia ha substituído al heroísmo como cualidad digna de admiración.⁴ No me cabe duda de que la descripción es válida para algunas personas, quizá para muchas, pero constituye un gran error pensar que nos permite atisbar el cambio de nuestra cultura, el poder de este ideal moral, que nos hace falta comprender si queremos llegar a explicar incluso por qué se utiliza como «pátina» hipócrita por parte de los autoindulgentes.

Lo que nos hace falta comprender en este caso es la fuerza moral que respalda a nociones como la de autorrealización. En cuanto tratamos de explicar esto simplemente como una especie de egoísmo, o como una suerte de laxitud, una autoindulgencia con respecto a una época anterior, más dura y exigente, perdemos el rastro. Hablar de «permisividad» yerra el blanco. Laxitud moral la hay, y nuestra época no es singular en esto. Lo que necesitamos explicar es lo que de peculiar tiene en nuestro tiempo. No se trata sólo de la gente que sacrifica sus relaciones sentimentales y el cuidado de los hijos, para dedicarse a su carrera profesional. Lo importante de la cuestión estriba en que mucha gente se siente *llamada* a obrar de este modo, en que cree que debe actuar así, y tiene la impresión de que se desperdiciarían o desaprovecharían sus vidas de no actuar de esta forma.

Así pues, lo que se pierde en esta crítica es la fuerza moral del ideal de autenticidad. Esta queda de algún modo implícitamente desacreditada, junto con sus formas contemporáneas. Lo cual no sería tan grave si pudiéramos recurrir a la parte contraria en busca de defensa. Pero quedaremos defraudados en esto. Que la adhesión de la autenticidad tome la forma de una suerte de relativismo fácil significa que la vigorosa defensa de cualquier ideal moral queda de algún modo fuera de todo límite, puesto que sus implicaciones, tal

4. Bloom, *The Closing of the American Mind*, pág. 84.

como las he descrito anteriormente, indican que alguna forma de vida son «superiores» a otras, y la cultura de la tolerancia frente a la autorrealización individual se retrae antes de tales pretensiones. Esto viene a significar, tal como se ha apuntado con frecuencia, que hay algo contradictorio y contradictoriente en su postura, puesto que el relativismo mismo se ve impulsado (al menos parcialmente) por un ideal moral. Pero, de modo coherente o no, ésta es la postura habitualmente adoptada. El ideal desciende al nivel del axioma, algo que no se pone en tela de juicio pero que tampoco se explica.

Al adoptar el ideal, la gente de la cultura de la autenticidad, como quiero denominarla, presta apoyo a un cierto tipo de liberalismo, que ha sido abrazado también por muchos otros. Se trata del liberalismo de la neutralidad. Uno de sus principios básicos es que una sociedad liberal debe ser neutral en cuestiones que atañen a lo que constituye la vida buena. La vida buena es aquello que cada individuo busca a su manera, y un gobierno faltaría a la imparcialidad, y por tanto al respeto equitativo a los ciudadanos, si tomara partido en esta cuestión.⁵ Si bien muchos de los autores de esta escuela son apasionados oponentes del relativismo blando (Dworkin y Kymlicka entre ellos), el resultado de su teoría consiste en relegar las discusiones sobre la vida buena a los márgenes del discurso político.

Como resultado nos encontramos ante una extraordinaria incapacidad de articular uno de los ideales constitutivos de la cultura moderna.⁶ Sus adversarios lo desprecian, y sus

5. Véase, John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Harvard University Press, 1971) (versión castellana: *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979) y «The Idea of an overlapping consensus», en *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londres, Duckworth, 1977) (versión castellana: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984) y *A Matter of Principle* (Cambridge, Harvard University Press, 1985); asimismo Wili Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, The Clarendon Press, 1989).

6. He escrito más detalladamente sobre ello en *Sources of the Self* (Cambridge, Harvard University Press, 1989), capítulo 3.

partidarios no pueden hablar de él. El debate en su conjunto pugna por dejarlo en la sombra, por hacerlo invisible. Esto tiene consecuencias perjudiciales. Pero antes de continuar hablando de ellas, quiero mencionar otros dos factores que contribuyen a intensificar este silencio.

Uno de ellos es el asidero que supone el subjetivismo moral en nuestra cultura. Por ello entiendo la visión según la cual las posturas morales no se fundan en modo alguno en la razón o la naturaleza de las cosas sino que en última instancia son adoptadas por cada uno de nosotros porque nos encontramos ligados a ellas. Según este punto de vista, la razón no puede mediar en disputas morales. Por supuesto, uno puede apuntar a ciertas consecuencias de una determinada posición en los que puede que el otro no haya pensado. Así que la crítica de la autenticidad puede apuntar a los posibles resultados políticos y sociales de que cada persona busque su autorrealización. Pero si nuestro interlocutor se manifiesta todavía en su postura inicial, nada más puede decirse para contradecirle.

Los fundamentos de esta visión son complejos y van bastante más allá de las razones morales de un relativismo blando, aunque el subjetivismo proporciona un claro respaldo a este relativismo. Evidentemente, mucha de la gente inmersa en la cultura contemporánea de la autenticidad se siente contenta de adoptar esta comprensión del papel (o ausencia de papel) de la razón. Lo que resulta acaso más sorprendente, es que así se sienten también muchos de sus oponentes, que se ven por tanto llevados a desesperar más si cabe respecto a la reforma de la cultura contemporánea. Si los jóvenes no se preocupan realmente de las causas que transcriben al yo, ¿qué se les puede decir entonces?

Por supuesto, hay críticos que mantienen que existen criterios morales en la razón.⁷ Piensan que existe algo como la

7. Véase especialmente Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981) (versión castellana: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987) y *Whose Justice? Which Nationality?* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988).

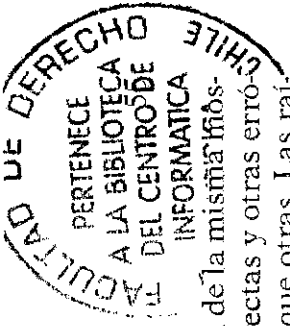
naturaleza humana, y que la comprensión de la misma influenciará que ciertas formas de vida son correctas y otras erróneas, que unas son superiores y mejores que otras. Las raíces de esta postura se encuentran en Aristóteles. Por contraposición, los subjetivistas modernos tienden a ser muy críticos con Aristóteles, y dicen que su «biología metafísica» está pasada de moda y resulta del todo increíble hoy en día.

Pero los filósofos que piensan de este modo han sido por lo general contrarios al ideal de autenticidad; lo han considerado parte de una desviación errónea del modelo arraigado en la naturaleza humana. No tenían razón alguna para articular de qué se trataba, mientras que quienes lo sostenían desistían de hacerlo debido a sus opiniones subjetivistas.

Un tercer factor que ha oscurecido la importancia de la autenticidad como ideal moral ha sido la forma normal de explicación de las ciencias sociales. Esta se ha abstenido generalmente de invocar ideales morales y ha tendido a echar mano de factores presuntamente más sólidos y prosaicos en su explicación. Y de este modo los rasgos de la modernidad en los que me he ido centrando aquí, el individualismo y la expansión de la razón instrumental, a menudo se han considerado como subproductos del cambio social: por ejemplo, como efectos indirectos de la industrialización o de una mayor movilidad, o de la urbanización. Hay que trazar desde luego importantes relaciones causales, pero las descripciones que las invocan dan un rodeo completo a la cuestión de si estos cambios de cultura y de perspectiva deben algo a su poder intrínseco como ideales morales. La respuesta implícita es a menudo negativa.⁸

Por supuesto, hay que explicar los cambios sociales que supuestamente engendran esa nueva perspectiva, y esto conllevará recurrir en cierta manera a las motivaciones huma-

8. Por supuesto, para un cierto marxismo vulgar la respuesta negativa resulta bastante explícita. Las ideas son producto de los cambios económicos. Pero buena parte de las ciencias sociales no marxistas opera implícitamente con premisas similares. Y cello a pesar de la orientación de algunos de los grandes fundadores de las ciencias sociales, como Weber, que reconocía el papel crucial de las ideas morales y religiosas en la historia.



nas, a menos que supongamos que la industrialización o el crecimiento de las ciudades ocurrió enteramente en un momento de distracción. Necesitamos alguna noción que nos explique qué era lo que movía a la gente a actuar firmemente siguiendo un rumbo regular, un rumbo que, por ejemplo, apuntaba a una aplicación cada vez mayor de la tecnología a la producción, o a mayores concentraciones de población. Pero lo que a menudo se invoca son motivaciones que no son de orden moral. Por ello entiendo motivaciones que puedan impulsar a las personas, sin mucha conexión con ideal moral alguno, tal como definió esto anteriormente. Así que muy a menudo nos encontramos con que esos cambios sociales se explican en función del deseo de mayor riqueza o poder, o de medios de supervivencia o de control sobre otros. Aunque todas estas cosas pueden tramarse en ideales morales, no necesitan hacerlo, y por tanto la explicación en estos términos se considera suficientemente «sólida» y «científica».

Aun cuando la libertad individual y el desarrollo de la razón instrumental se toman como ideas cuyo atractivo intrínseco puede ayudar a explicar su ascendente, este atractivo se contempla con frecuencia en términos no morales. Es decir, que el poder de estas ideas a menudo se entiende no en términos de fuerza moral, sino sólo a causa de las ventajas que parecen conferir a la gente, con independencia de su visión moral, o incluso de si tienen o no alguna. La libertad nos permite hacer lo que queremos, y la mayor aplicación de la razón instrumental nos consigue más de aquello que deseamos, sea esto lo que sea.⁹

9. El individualismo se ha utilizado de hecho en dos sentidos harto diferentes. En uno de ellos se trata de una idea moral, una faceta que ya he comentado. En el otro, se trata de un fenómeno amoral, algo parecido a lo que entendemos por egoísmo. El auge del individualismo en este sentido supone habitualmente un fenómeno de descomposición, en el que la pérdida de un horizonte tradicional deja tras de sí la anomia, y en el que cada cual se las arregla por sí mismo, como sucede, por ejemplo, en los barrios marginales, azotados por la delincuencia y formados por campesinos recién llegados a las ciudades del Tercer Mundo (c del Manchester del siglo XIX). Por supuesto, resulta catastrófico confundir estos dos tipos de individualismo, que tienen causas y consecuencias totalmente diferentes. Ra-

El resultado de todo esto ha consistido en volver más densa la obscuridad que rodea al ideal moral de autenticidad. Los críticos de la cultura contemporánea tienden a menospreciarlo como ideal, a confundirlo incluso con un deseo no moral de hacer lo que se quiera sin interferencias. Los defensores de esta cultura se ven empujados a una incapacidad de articular sobre la cuestión por su misma perspectiva. La fuerza general del subjetivismo en nuestro mundo filosófico y el poder del liberalismo neutral intensifican la sensación de que no se puede ni se debe hablar de estos temas. Y por encima de todo ello, las ciencias sociales parecen estar diciéndonos que para comprender dichos fenómenos como cultura contemporánea de la autenticidad, no deberíamos recurrir en nuestras explicaciones a cosas tales como ideales morales, sino que deberíamos considerar todo esto en términos, digamos, de cambios recientes en el modo de producción,¹⁰ de nuevos patrones de consumo juvenil, o de la seguridad de la opulencia.

¿Tiene esto importancia? Mucha, me parece. Muchas de las cosas que los críticos de la cultura contemporánea atacan son formas degradadas y perversas de este ideal. Es decir, proceden de él, y quienes las ponen en práctica apeplan a él, pero de hecho no representan una auténtica (!) realización del mismo. El relativismo blando es pertinente en este caso. Bloom advierte que tiene una base moral: «La relatividad de la verdad no es una intuición teórica sino un postulado moral, la condición de una sociedad libre, o así lo creen [los estudiantes]». ¹¹ Pero en realidad, me gustaría proclamar la relatividad de la verdad parodia y finalmente traciona esta intuición moral.

Algo similar se puede observar de esas apelaciones a la

zón por la cual Tocqueville distingue cuidadosamente entre «individualismo» y «egoísmo».

10. Véase David Harvey *The Condition of Postmodernity* (Oxford, Blackwell, 1989).

11. Bloom, *The Closing of the American Mind*, pág. 25.

autenticidad que sirven de justificación para hacer caso omiso de todo lo que trascienda al yo: del rechazo de nuestro pasado por irrelevante, de la negación de las exigencias de la ciudadanía, o de los deberes de la solidaridad, o de las necesidades del medio ambiente natural. De forma parecida, justificar en nombre de la autenticidad un concepto de relación que sirve de eficaz instrumento para la autorrealización individual debería considerarse como una parodia que se anula a sí misma. La afirmación del poder de elección como un bien que ha de maximizarse constituye un producto pervertido del ideal.

Ahora bien, si es cierto algo parecido a esto, entonces tiene su importancia poder decirlo. Porque entonces se tiene algo que decir, con toda razón, a aquellas personas que invierten sus vidas en estas formas perversas. Y esto puede suponer una diferencia en esas vidas. Se pueden oír algunas de estas cosas. La capacidad de articulación supone aquí una clave moral, no sólo para corregir lo que pueden ser puntos de vista equivocados, sino también para hacer más palpable, más vívida la fuerza de un ideal para quienes ya lo viven; y al hacerlo más vívido, darles más fuerza para poder vivir de acuerdo con él de forma más plena e íntegra.

Lo que vengo a sugerir es una posición distinta tanto de la de los defensores como de la de los detractores de la cultura contemporánea. Al contrario que los defensores, no creo que todo sea como debería ser en esta cultura. En esto tiendo a estar de acuerdo con los detractores. Pero al contrario que ellos, creo que la autenticidad debería tomarse en serio como ideal moral. Difiero también de diversas posiciones intermedias, que sostienen que hay algunas cosas buenas en esta cultura (como una mayor libertad para el individuo), pero que éstas se consiguen a expensas de ciertos peligros (como el debilitamiento del sentido de ciudadanía) de modo que la mejor política de uno mismo consiste en encontrar el punto ideal de intercambio entre ventajas y costos.

La descripción que ofrezco es más bien la de un ideal que se ha degradado, pero que en sí mismo vale realmente la pena y resulta, en efecto, imposible de repudiar por los modernos.

De forma que lo que necesitamos no es una condena de raíz ni una alabanza desprovista de toda crítica, ni tampoco un intercambio cuidadosamente equilibrado. Lo que nos hace falta es una labor de recuperación, mediante la cual este ideal pueda ayudarnos a restaurar nuestra práctica.

Para estar de acuerdo con ello, hemos de creer en tres cosas, todas ellas controvertidas: (1) que la autenticidad es un ideal válido; (2) que se puede argumentar razonablemente sobre los ideales y la conformidad de la práctica con estos ideales; y (3) que estas argumentaciones entrañan una diferencia. La primera creencia desaparece ante el sólido empuje de la crítica de la cultura de la autenticidad, la segunda conlleva el rechazo del subjetivismo, y la tercera es incompatible con aquellas descripciones de la modernidad que nos consideran aprisionados en la cultura moderna por el «sistema», ya se defina como capitalismo, sociedad industrial o burocracia. Espero poder hacer plausible algo de esto en lo que sigue. Empezaré por el ideal.

LAS FUENTES DE LA AUTENTICIDAD

La ética de la autenticidad supone algo relativamente nuevo y peculiar para la cultura moderna. Nacida a finales del siglo XVIII, se erige sobre formas anteriores de individualismo, tales como el individualismo de la racionalidad no comprometida, de la que fue pionero Descartes, cuya exigencia consiste en que cada persona piense por sí misma de forma autorresponsable, o el individualismo político de Locke, que trataba de hacer a la persona y a su voluntad anteriores a la obligación social. Pero la autenticidad también ha entrado en conflicto en algunos aspectos con estas formas anteriores. Es hija del período romántico, que se mostraba crítico con la racionalidad no comprometida y con un atomismo que no reconocía los lazos de la comunidad.

Una forma de describir su desarrollo consiste en fijar su punto de partida en la noción dieciochesca de que los seres humanos están dotados de sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que está bien y lo que está mal. La intención original de esta doctrina se dirigía a combatir una visión rival, la de que para distinguir entre el bien y el mal se debían calcular las consecuencias, y en particular aquellas relativas al premio y al castigo divinos. La noción consistía en que comprender el bien y el mal no era cuestión de cálculo sin más, sino que constituía algo anclado en nuestros sentimientos. En cierto sentido, la moralidad posee una voz interior.¹

La noción de autenticidad se desarrolla a partir de un des-

1. El desarrollo de esta doctrina, aparecida primero en la obra de Francis Hutcheson, basada en los escritos del conde de Shaftesbury, y su relación de oposición a la teoría de Locke, han sido objeto de discusión más detalladamente por mi parte en *Sources of the Self*, capítulo 15.

plazamiento del acento moral de esta idea. En la visión original, la voz interior tiene importancia porque nos dice qué es lo correcto a la hora de actuar. Estar en contacto con nuestros sentimientos morales tendría aquí importancia como medio para la finalidad de actuar correctamente. Lo que yo llamo desplazamiento del acento moral se produce cuando ese contacto adquiere un significado moral independiente y crucial. Se convierte en algo que hemos de alcanzar con el fin de ser verdaderos y plenos seres humanos.

Para comprender lo que hay de nuevo en ello, hemos de considerar la analogía con anteriores visiones morales, en las que estar en contacto con alguna fuente — por ejemplo, Dios, o la Idea del Bien — se consideraba esencial para una existencia plena. Sólo que ahora la fuente con la que hemos de entrar en contacto reside en lo profundo de nosotros mismos. Esto forma parte del pronunciado giro subjetivo de la cultura moderna, una forma nueva de interioridad, en la que terminamos por pensar en nosotros mismos como en seres investidos de una profundidad interior. En principio, esta idea de que la fuente reside en nuestro interior no excluye nuestra ligazón con Dios o las Ideas; se puede considerar como nuestra forma particular de relación con ellos. En cierto sentido, se puede tomar como una continuación e intensificación de la evolución iniciada por san Agustín, que observó que la senda que conducía a Dios pasaba por nuestra conciencia reflexiva respecto a nosotros mismos.

Las primeras variantes de esta nueva visión eran teístas, o al menos panteístas. Ello queda ilustrado por el filósofo que más contribuyó a que sobreyuniera este cambio, Jean-Jacques Rousseau. Creo que Rousseau es importante no sólo porque inició el cambio; antes bien, sostendría que su gran popularidad proviene en parte de que articuló algo que ya estaba teniendo lugar en la cultura. Rousseau presenta con frecuencia la cuestión de la moralidad como si se tratara de seguir la voz de la naturaleza que surge de nuestro interior. Esta voz queda ahogada con muchísima frecuencia por las pasiones a las que nos induce nuestra dependencia de los otros, entre las cuales el «amour propre» constituye la cla-

ve. Rousseau da nombre incluso al contacto íntimo con uno mismo, más fundamental que cualquier visión moral, que es una suerte de alegría y contento: «le sentiment de l'existence».²

Rousseau articuló también de forma sumamente influyente una idea que guarda estrecha relación con la anterior. Es la noción que quiero llamar libertad autodeterminada. Se trata de la idea de que soy libre cuando decido por mí mismo sobre aquello que me concierne, en lugar de ser configurado por influencias externas. Es una norma de libertad que va evidentemente más allá de lo que se ha llamado libertad negativa, en la que soy libre de hacer lo que desee sin interferencia de otros porque es compatible con mi configuración e influjo por parte de la sociedad y sus leyes de conformidad. La libertad autodeterminada exige que quiebre el dominio de esas imposiciones externas, y decida yo solo por mí mismo.

Si menciono esto aquí no es porque sea esencial para la autenticidad. Evidentemente, los dos ideales son distintos. Pero se han desarrollado conjuntamente, en ocasiones en las

2. «Le sentiment de l'existence dépourillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme.» El sentimiento de la existencia despojado de cualquier otro afecto es por sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz que bastaría por sí solo para convertir esta existencia en cara y dulce a quien supiera apartar de sí todas las impresiones sensuales y terrestres que vienen sin cesar a distraernos y a inquietarnos aquí en nuestra dulzura. Pero la mayor parte de los hombres agitados por continuas pasiones conocen poco este estado, y no habiendo gustado de él más que imperfectamente durante algunos instantes, no conservan más que una idea oscura y confusa que no les deja sentir su encanto.

Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, Ve Promenade, en *Oeuvres Complètes*, vol. 1 (París, Gallimard, 1959) pág. 1.047 (versión castellana, *Las ensueñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alhambra, 1986).

obras de los mismos autores, y sus relaciones han sido complejas, unas veces en disputa, otras de forma estrechamente entrelazada. En consecuencia, se los ha confundido a menudo, y esto ha constituido una de las fuentes de las formas pervertidas de autenticidad, como mantendré cuando vuelva más adelante a referirme a ello.

La libertad autodeterminada ha constituido una idea de inmenso poder en nuestra vida política. En la obra de Rousseau adquiere forma política en la noción de un Estado de contrato social fundado sobre la voluntad general, que precisamente porque se trata de nuestra libertad común no puede permitir oposición alguna en nombre de la libertad. Esta idea ha sido una de las fuentes del totalitarismo moderno, iniciada, se podría decir argumentadamente, por los jacobinos. Y aunque Kant reinterpretara esta noción de libertad en términos puramente morales, como autonomía, retorna vengativamente a la esfera política con Hegel y Marx.

Pero, volviendo al ideal de autenticidad, éste se convierte en algo de crucial importancia debido a una evolución que tiene lugar después de Rousseau y que asocio a Herder, una vez más principal enunciator, antes que autor de la misma. Herder adelantó la idea de que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano. Su forma de expresarlo fue que cada persona tiene su propia «medida».³ Esta idea ha penetrado profundamente en la conciencia moderna. Además, resulta nueva. Con anterioridad al siglo XVIII, nadie pensaba que las diferencias entre los seres humanos tuvieran esta clase de significado moral.

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

3. «Jeder Mensch hat ein eigenes Mass, gleichsam eine eigene Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander.» Todo hombre tiene su propia medida y al mismo tiempo una voz propia de todos sus sentimientos respecto a los demás. Herder, *Ideen*, vii.1., en *Herders Sämtliche Werke*, vol. XIII, comp. de Bernard Suphan, 15 vols. (Berlín, Weidmann, 1877-1913), pág. 291.

lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para *mi*.

Ésta es la poderosa idea moral que ha llegado hasta nosotros. Atribuye una importancia moral crucial a una suerte de contacto con uno mismo, con mi propia naturaleza interior, que considera en peligro de perderse, debido en parte a las presiones para ajustarse a la conformidad exterior, pero también porque, al adoptar una posición instrumental conmigo mismo, puedo haber perdido la capacidad de escuchar esta voz interior. Y esto hace aumentar la importancia de este contacto con uno mismo introduciendo el principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo propio que decir. No sólo no debería plegar mi vida a las exigencias de la conformidad exterior; ni siquiera puedo encontrar fuera de mí el modelo conforme al que vivir. Sólo puedo encontrarlo en mi interior.

Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo, me estoy definiendo a mí mismo. Estoy realizando un potencial que es en verdad el mío propio. En ello reside la comprensión del trasfondo del ideal moderno de autenticidad, y de las metas de autorrealización y desarrollo de uno mismo en las que habitualmente nos encerramos. Es el trasfondo que otorga fuerza moral a la cultura de la autenticidad, aún en sus formas más degradadas; absurdas o trivializadas. Es lo que da sentido a la idea de «hacer lo propio de cada uno» o «encontrar la forma de realizarse».

HORIZONTES INELUDIBLES

Es éste un bosquejo muy rápido de los orígenes de la autenticidad. Habré de completarlo más adelante con mayor detalle. Pero por el momento nos basta para ver qué encierra lo que aquí se razona. Y para ello quiero tomar la segunda de las controvertidas afirmaciones que hice al final del primer capítulo. ¿Puede decirse razonadamente algo a quienes se encuentran inmersos en la cultura contemporánea de la autenticidad? ¿Puede hablarse razonadamente a las personas profundamente asentadas en un blando relativismo, o a quienes no parecen aceptar lealtad más alta que su propio desarrollo, a aquellos, por así decir, que parecen dispuestos a arrojar por la borda amor, hijos o solidaridad democrática por el bien del progreso de sus carreras?

Bien, ¿cómo razonamos? 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 en cuestiones empíricas con una persona que se negara a aceptar el mundo de la percepción que nos rodea.¹

Pero estamos imaginando que discutimos con personas que viven en la cultura contemporánea de la autenticidad. Y eso significa que tratan de configurar sus vidas a la luz

1. He desarrollado esta visión del razonamiento moral con mayor extensión en «Explanation and Practical Reason», Wider Working Paper WP72, World Institute for Development Economics Research, Helsinki, 1989.

de este ideal. No tenemos que vérnoslas simplemente con el solo hecho de sus preferencias. Pero si partimos del ideal, entonces podemos preguntar: ¿Cuáles son las condiciones de la vida humana para realizar un ideal de este tipo? ¿Y a qué apela el ideal adecuadamente entendido? Estos dos tipos de preguntas se entretajan o se funden quizá entre sí. En el segundo caso, tratamos de definir en qué consiste el ideal. Con el primero, queremos destacar ciertos rasgos generales de la vida humana que condicionan la realización de éste o aquel otro ideal.

Quiero trazar a continuación dos líneas de argumentación que pueden ilustrar lo que encierra este tipo de interrogatorio. La argumentación será muy incompleta, más bien a la manera de una sugerencia de lo que podría pasar por una demostración convincente. El objetivo estribaría en otorgar plausibilidad a mi segunda pretensión, la de que podemos argumentar razonadamente sobre estas cuestiones, y mostrar con ello que existe en efecto un lado práctico en tratar de comprender mejor en qué consiste la autenticidad.

El rasgo general de la vida humana que deseo evocar es el de su carácter fundamentalmente dialógico. Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por ello de definir una identidad por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana. Para los fines de esta discusión, quiero tomar el «lenguaje» en su más amplio sentido, que abarca no sólo a las palabras, sino también a otros modos de expresión por los que nos definimos a nosotros mismos, incluyendo los «lenguajes» del arte, del gesto, del amor, y similares. Pero a ello nos venimos inductos en el intercambio con los otros. Nadie adquiere por sí mismo los lenguajes necesarios para la autodefinición. Se nos introduce en ellos por medio de los intercambios con los otros que tienen importancia para nosotros, aquellos a los que George Herbert Mead llamaba «los otros significativos».² La génesis de la mente humana es en

2. George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, (Chicago, Chicago University Press, 1934) (versión castellana: *Espiritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Faidós, 1972).

este sentido no «monológica», y no constituye algo que cada cual logre por sí mismo, sino que es dialógica.

Además no se trata sólo de algo que acontece en la *génesis* y que puede ignorarse posteriormente. No se trata simplemente de que aprendamos los lenguajes con el diálogo, y podamos después usarlos para nuestros propios fines por nosotros mismos. Con ello se describe en cierta medida nuestra situación en nuestra cultura. Se espera que desarrollemos en una medida considerable nuestras propias opiniones, puntos de vista y actitudes hacia las cosas mediante la reflexión solitaria. Pero no es así como funcionan las cosas en el caso de las cuestiones importantes, como la definición de nuestra identidad. Ésta queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros. Y aun cuando damos la espalda a algunas de estos últimos —nuestros padres, por ejemplo— y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continúa dentro de nosotros todo lo que duran nuestras vidas.³

De manera que la aportación de los otros significativos, aun cuando tiene lugar al comienzo de nuestras vidas, continúa a lo largo de éstas. Algunas personas podrían seguirme hasta este punto, y querer sin embargo ceñirse a alguna forma del ideal monológico. Es verdad que no podemos librarnos nunca por completo de aquellos cuyo amor y atención nos configuraron en lo más temprano de nuestras vidas, pero deberíamos esforzarnos en definirnos por nosotros mismos lo más plenamente posible, llegando a comprender lo mejor que podamos y a lograr cierto control sobre la influencia ejercida por nuestros padres, y evitar caer en cualquier forma de dependencia posterior de los mismos. Ten-

3. Este carácter dialógico interior ha sido explorado por M.M. Bajtin y quienes se han inspirado en su obra. De Bajtin, véase especialmente, *Problems of Dostoyevsky's Poetics* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984); y también Michael Holquist y Katerina Clark, *Michail Bakhtin* (Cambridge, Harvard University Press, 1984); y James Wertsch, *Voices of the Mind* (Cambridge, Harvard University Press, 1991).

dremos necesidad de relaciones para realizarnos, pero no para definirnos.

Es éste un ideal común, pero que en mi opinión subestima gravemente el lugar de lo dialógico en la vida humana. Quiere todavía confinarlo tanto como sea posible a la génesis. Olvida cómo puede transformarse nuestra comprensión de las cosas buenas de la vida por medio de nuestro disfrute en común de las mismas con las personas que amamos, cómo algunos bienes se nos hacen accesibles solamente por medio de ese disfrute común. Debido a ello, nos costaría un gran esfuerzo, y probablemente muchas rupturas desgarradoras, impedir que formen nuestra identidad aquellos a quienes amamos. Consideremos lo que entendemos por «identidad». Se trata de «quién» somos y «de dónde venimos». Como tal constituye el trasfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y aspiraciones, cobran sentido. Si algunas de las cosas a las que doy más valor me son accesibles sólo en relación a la persona que amo, entonces esa persona se convierte en algo interior a mi identidad.

A algunas personas esto podría parecerles una limitación, de la que uno podría aspirar a liberarse. Ésta es una forma de comprender el impulso que late en la vida del eremita, o por tomar un caso que resulta más familiar a nuestra cultura, en la del artista solitario. Pero desde otra perspectiva, podríamos considerar esto incluso como algo que aspira a un cierto tipo de carácter dialógico. En el caso del eremita, el interlocutor es Dios. En el caso del artista solitario, la obra misma se dirige a un público futuro, acaso todavía por crear, gracias a la obra en sí. La misma forma de una obra de arte muestra su carácter de cosa *dirigida*.⁴ Pero sin menoscabo de cómo nos sentimos respecto a ello, la formación y el sostenimiento de nuestra identidad, en ausencia de un esfuerzo heroi-

4. Véase Bajtin, «The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences», en *Speech Games and Other Late Essays*, comp. de Caryl Emerson y Michael Holquist (Austin, Texas University Press, 1986), pág. 126, para esta noción de superdestinatario, más allá de nuestros interlocutores existentes.

co por romper nuestra existencia corriente, siguen siendo dialógicos a lo largo de nuestras vidas.

Quiero indicar más adelante que este hecho central ha quedado reconocido en la creciente cultura de la autenticidad. Pero lo que deseo hacer ahora es tomar este rasgo dialógico de nuestra condición, por una parte, y ciertas exigencias inherentes al ideal de autenticidad por otra, y mostrar que las formas más egocéntricas y «narcisistas» de la cultura contemporánea son manifestamente inadecuadas. Más en particular, quiero mostrar que las formas que optan por la autorrealización sin considerar (a) las exigencias de nuestros lazos con los demás o (b) las exigencias de cualquier tipo que emanen de algo que está más allá o fuera de los deseos o aspiraciones humanas son contraproducentes, destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma. Los abordaré en orden inverso, para empezar con (b), argumentando a partir de las exigencias de la autenticidad misma como ideal.

(1) Cuando llegamos a comprender lo que significa definirnos a nosotros mismos, determinar en qué consiste nuestra originalidad, vemos que hemos de tomar como trasfondo cierto sentido de lo que es significativo. Definirme significa encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás. Puede que yo sea la única persona que tiene exactamente 3.732 pelos en la cabeza, o que sea exactamente de la misma altura que un árbol de la llanura siberiana; ¿y qué? Si empiezo por decir que *me defino* por mi capacidad de articular verdades importantes, o tomar el clavicordio mejor que nadie, o revivir la tradición de mis antepasados, entonces entramos en el terreno de las auto-definiciones reconocibles.

La diferencia es evidente. Comprendemos perfectamente que estas últimas propiedades tienen una significación humana, o que pueden ser consideradas por la gente de modo que la tengan, en tanto que las primeras no: es decir, no si no tienen algo especial que decirnos. Quizá el número 3.732 se considere sagrado en alguna sociedad; en ese caso tener ese número de pelos puede considerarse signi-

ficativo. Pero llegamos a ello vinculándolo con lo sagrado.

Vimos antes, en el segundo capítulo, de qué modo la cultura contemporánea se desliza hacia un relativismo blando. Ello otorga un valor adicional a una presunción general: las cosas no tienen significación en sí mismas sino porque las personas así lo creen, como si pudieran determinar qué es significativo, bien por decisión propia, bien quizá sólo por que así lo piensan. Esto sería algo disparatado. No podríamos decidir simplemente que la acción más significativa consiste en chapotear con los pies en barro tibio. Sin una explicación especial, no se trataría de una pretensión inteligible (como la de los 3.732 pelos antes citada). De modo que no sabríamos qué sentido atribuir a alguien que supuestamente *pensara* que esto es así. ¿Qué podría querer *dar a entender* alguien que dijera esto?

Pero si esto tiene sentido sólo después de una explicación (quizá sea el barro el elemento del espíritu del mundo, con el que se entra en contacto gracias a los pies), queda abierto a la crítica. ¿Qué sucede si la explicación es falsa, si no tiene éxito, o puede ser substituida por una descripción más apropiada? El que tengamos cierta impresión de las cosas nunca puede constituir base suficiente para respetar nuestra posición, porque nuestra impresión no puede *determinar* lo que es significativo. El relativismo blando se autodestruye.

Las cosas adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte. Se deduce que una de las cosas que no podemos hacer, si tenemos que definirnos significativamente, es suprimir o negar los horizontes contra los que las cosas adquieren significación para nosotros. Este es el tipo de paso contraproducente que se da con frecuencia en nuestra civilización subjetivista. Al acen-tuar la legitimidad de la elección entre ciertas opciones, muy a menudo nos encontramos con que privamos a las opciones de su significación. Existe, por ejemplo, un cierto discurso de justificación de orientaciones sexuales no convencionales. Hay personas que desean sostener que la monogamia heterosexual no es la única forma de lograr la realización sexual, que quienes se inclinan por las relaciones homose-

xuales, por ejemplo, no deberían tener la impresión de que emprenden un camino secundario, menos digno de recorrer. Esto encaja bien en la moderna comprensión de la autenticidad, con su noción de diferencia, de originalidad, de aceptación de la diversidad. Intentaré ampliar estas conexiones más adelante. Pero por más que lo expliquemos, está claro que esta retórica de la «diferencia», de la «diversidad» (incluso del «multiculturalismo») resulta central para la cultura contemporánea de la autenticidad.

Pero en algunas de sus formas, este discurso se desliza hacia una afirmación de la elección misma. Toda opción es igualmente valiosa, porque es fruto de la libre elección, y es la elección la que le confiere valor. El principio subjetivista que subyace al relativismo débil se encuentra aquí presente. Aunque esto niega explícitamente la existencia de un horizonte de significado, por el que algunas cosas valen la pena y otras algo menos, y otras no valen en absoluto la pena, con mucha anterioridad a la elección. Pero en ese caso la elección de la orientación sexual pierde todo significado especial. Se sitúa en el mismo plano que cualquier otra preferencia, como la que se da en parejas sexuales más altas o más bajas, o rubias o morenas. A nadie se le ocurriría incurrir en juicios discriminatorios a causa de estas preferencias, pero eso sucede porque todas ellas carecen de importancia. En realidad dependen de cuáles sean nuestros sentimientos. Una vez llega a asimilarse a éstos la orientación sexual, que es lo que sucede cuando hacemos de la *elección* la razón justificatoria crucial, la meta primitiva, que consistía en afirmar que esta orientación tiene *igual valor*, queda súbitamente frustrada. La diferencia así afirmada se convierte en *insignificante*.

Afirmar el valor de la orientación homosexual ha de hacerse de manera diferente, más empíricamente se podría decir, teniendo en cuenta la naturaleza real de la experiencia y la vida homo y heterosexual. No se puede asumir simplemente a priori, sobre la base de que cualquier cosa que es cojamós será correcta.

En este caso, la afirmación del valor queda contaminada

tras su conexión con otra idea rectora, que antes he mencionado de manera estrechamente entrelazada con aquélla, la de libertad autodeterminada. Es en parte responsable del acento puesto en la elección como consideración crucial, y también del deslizamiento hacia un blando relativismo. Volveré más tarde sobre ello, al hablar de la forma en que la meta de la autenticidad llega a pervertirse. Pero por el momento, la elección general es que la autenticidad no pueda defenderse con formas que hagan desplomarse los horizontes de significado. Hasta el sentido de que la significación de mi vida proviene de que se elige —en cuyo caso la autenticidad se funda realmente en la libertad autodeterminada— depende de la comprensión de que, *independentemente de mi voluntad*, existe algo noble, valeroso y por tanto significativo en la configuración de mi propia vida. Tenemos aquí una imagen de cómo son los seres humanos, situados entre esta opción de autocreación y formas más fáciles de escabullirse, de dejarse llevar por la corriente, de someterse a las masas, y demás, imagen que se toma por verdadera, descubierta, no decidida. Los horizontes constituyen algo dado.

Pero hay más: este grado mínimo del carácter de lo dado, que sostiene la importancia de la elección, no es suficiente como horizonte, como vimos en el caso del ejemplo de la orientación sexual. Puede ser importante que mi vida sea elegida, tal como afirma John Stuart Mill en *Sobre la libertad*,⁵ pero a menos que ciertas opciones tengan más significado que otras, la idea misma de autoelección cae en la trivialidad y por lo tanto en la incoherencia. La autoelección como ideal tiene sentido sólo porque ciertas elecciones son más significativas que otras. No podría pretender que me elijo a mí mismo, y desplegar todo un vocabulario nietzscheano de autoformación, sólo porque prefiero escoger un filete con

5. «Si una persona posee una dosis tolerable de sentido común y experiencia, la forma de disponer de su existencia que le es propia es la mejor, no porque lo sea en sí misma, sino porque constituye la forma que le es propia.» John Stuart Mill, *Three Essays* (Oxford University Press, 1975), pág. 83 (versión castellana: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1981).

patatas en vez de un guiso a la hora de comer. Y qué cuestiones son las significativas no es cosa que yo determine. Si fuera yo quien lo decidiera, ninguna cuestión sería significativa. Pero en ese caso el ideal mismo de la autoelección como *idea moral* sería imposible.

De modo que el ideal de la autoelección supone que hay otras cuestiones significativas más allá de la elección de uno mismo. La idea no podría persistir sola, porque requiere un horizonte de cuestiones de importancia, que ayuda a definir los aspectos en los que la autoformación es significativa. Siguiendo a Nietzsche, soy ciertamente un gran filósofo si lo giro rehacer la tabla de valores. Pero esto significa redefinir los valores que atañen a cuestiones importantes, no confeccionar el nuevo menú de McDonald's, o la moda en ropa de sport de la próxima temporada.

El agente que busca significación a la vida, tratando de definirla, dándole un sentido, ha de existir en un horizonte de cuestiones importantes. Es esto lo que resulta contraproducente en las formas de la cultura contemporánea que se concentran en la autorrealización *por oposición* a las exigencias de la sociedad, o de la naturaleza, que se cierran a la historia y a los lazos de la solidaridad. Estas formas «narcisistas» y egocéntricas son desde luego superficiales y trivializadas; son «angostas y chatas», como dice Bloom. Pero esto no sucede así porque pertenezcan a la cultura de la autenticidad. Ocorre, por el contrario, porque huyen de sus estipulaciones. Cerrarse a las exigencias que proceden de más allá del yo supone suprimir precisamente las condiciones de significación, y por tanto corajar a la trivialización. En la medida en que la gente busca en esto un ideal, este autoaprisionarse es autoanulador; destruye las condiciones en las que puede realizarse.

Dicho de otro modo, sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia. Pero poner entre paréntesis a la historia, la naturaleza, la sociedad, las exigencias de la solidaridad, todo salvo lo que encuentro en mí, significaría eliminar a todos los candidatos que pugnan por lo que tiene importancia. Sólo si existo en

un mundo en el que la historia, o las exigencias de la naturaleza, o las necesidades de mi prójimo humano, o los deberes del ciudadano, o la llamada de Dios, o alguna otra cosa de este tenor *tiene una importancia* que es crucial, puedo yo definir una identidad para mí mismo que no sea trivial. La autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo; presupone esas exigencias.

Pero si esto es así, hay algo que puede decirse a quienes se hallan en los modos más trivializados de la cultura de la autenticidad. La razón no carece de poder. Por supuesto que con esto no hemos llegado hasta ahora muy lejos; sólo lo suficiente como para mostrar que *algunas* cuestiones de suyo trascendentes son indispensables [cuestión (b), supra]. No hemos mostrado que haya de tomarse en serio a *alguien* en particular. La argumentación no es hasta aquí más que un bosquejo, y espero desarrollarla (un poco más) en los siguientes capítulos. Pero por el momento quiero pasar a otra cuestión (a), si hay o no algo contraproducente en una forma de realización que niega nuestros vínculos con los demás.

V

LA NECESIDAD DE RECONOCIMIENTO

(2) Otro de los ejes comunes de la crítica de la cultura de la autenticidad contemporánea consiste en que alienta una comprensión puramente personal de la autorrealización, convirtiendo las diversas asociaciones y comunidades en las que entra el individuo en puramente instrumentales en su significado. En un nivel social más amplio, esto resulta antitético para cualquier compromiso más intenso con la comunidad. Convierte especialmente la ciudadanía política, con su sentido del deber y su lealtad a la sociedad política, en algo cada vez más marginal.¹ En un plano más íntimo, nutre una visión de las relaciones en las que estas deberían supeditarse a la realización personal. La relación es secundaria a la autorrealización de los miembros. En esta visión, los lazos incondicionales, destinados a durar de por vida, tienen poco sentido. Una relación puede perdurar hasta la muerte si continúa sirviendo a su finalidad, pero carece de sentido declarar a priori que debería ser de este modo.

Esta filosofía quedó articulada en un libro de gran popularidad de mediados de los años 70: «No puedes llevártelo todo cuando partes para el viaje de la edad madura. Te vas alejando. Te alejas de las demandas de las instituciones y de los planes de otras personas. Te alejas de las valoraciones y de las acreditaciones externas. Te alejas de tus modelos y te internas en el yo. Si pudieras hacer un obsequio de despedida a todo el que parte para este viaje, le regalaría una tienda de campaña para esta etapa de provisionalidad. Un obsequio de arraigos personales portátiles (...) Existe para todos

1. Esta cuestión se argumenta vigorosamente en R. Bellah y otros, *Habits of the Heart*.