

Didáctica

Valores de cambio.

Sugerencias para una formación ética de la libertad personal

Daniel Innerarity

Si algo caracteriza a los valores es que no son algo que tengamos almacenado a nuestra disposición, por lo que, propiamente hablando, tampoco se pueden despilfarrar. En el acto de valorar, todo individuo o generación se encuentra ante una situación inédita; el arsenal de argumentos de la tradición no le ahorrará el esfuerzo de enjuiciar y decidir. En éste artículo me propongo analizar las nuevas realidades de nuestra cultura tratando de encontrar en ella su propia constelación de valores, la lógica que gobierna sus prioridades. Y el punto de partida para dicha incursión es que las dimisiones morales específicas de nuestro tiempo han de ser entendidas y juzgadas desde la estructura extremadamente compleja de un nuevo individualismo.

Alguien dijo una vez que cuando un profesor de Oxford se refería a la decadencia de Occidente, en realidad estaba pensando en lo malo que era el servicio doméstico. Al lamento moral hay que confrontarle siempre con la pregunta de Supertramp: “¿qué crisis?”, no vaya a ser que el malestar surja de una sensación difusa de no saber exactamente qué está pasando. En algunas descripciones de la sociedad contemporánea la moralización sustituye al análisis y la solución en clave de valor es la respuesta precipitada a situaciones mal comprendidas. La seguridad moral es un gesto que ayuda a moverse por una sociedad desconocida y por eso tranquiliza al perplejo, pero no sirve para entender la realidad si pretende hacer innecesario el esfuerzo de analizar e interpretar un asunto generalmente complicado.

La queja habitual apunta a una situación general de pérdida de valores, consumismo, desorientación, insolidaridad, hedonismo, deslealtad, tradiciones que se abandonan... En todas partes parecen quebrarse estructuras, consensos y autoridades. Las clases sociales se difuminan y la sociedad pier-

de cohesión, las empresas se volatilizan en tramas virtuales, el contrato generacional es un mero deseo, el poder del estado se debilita, los electores son de poco fiar... Los más imaginativos describen la situación haciendo un paralelismo entre la crisis ecológica y la crisis moral: la sociedad vive de unos valores que ella misma no puede renovar, dicen, como si los valores fueran más un recurso que una novedad. Pero si algo caracteriza a los valores es que no son algo que tengamos almacenado a nuestra disposición, por lo que, propiamente hablando, tampoco se pueden despilfarrar. En el acto de valorar, todo individuo o generación se encuentra ante una situación inédita; el arsenal de argumentos de la tradición no le ahorrará el esfuerzo de enjuiciar y decidir, lo que en no pocas ocasiones viene acompañado por un riesgo incómodo.

El público que escucha con agrado los diagnósticos sobre la crisis de valores suele estar afectado una carencia de conciencia histórica. Una opinión bastante extendida tiende a suponer que vivimos en un tiempo de cuestionamiento y crisis. Nuestro presente sería algo así como un momento crítico, entre el ya no y el todavía no. Ya no creemos las grandes representaciones del pasado pero todavía no hemos conseguido sustituirlas por otras. El presente sería una especie de tierra de nadie entre las seguridades tranquilizadoras del pasado y las que sólo podemos esperar del futuro. Creo que este análisis es completamente ilusorio; responde a una ilusión que, por cierto, no es un invento nuestro, sino probablemente una característica más o menos común a todo tipo de presente. Cualquier vida humana es crítica, pues la crisis es lo que sucede a quien tiene en su poder la realización de actos libres. La crisis no es otra cosa que el aspecto menos grato de nuestra libertad.

Es cierto, sin embargo, que muchos datos hablan en favor de una cierta derrota moral. Pero el diagnóstico no sería certero si no explica por qué se han producido determinados cambios. Y cuando se descubre esa lógica puede también comprenderse que lo que parecía una pérdida debe ser entendido como una transformación. Tal vez valga para la cuestión del valor el principio de la energía que no se crea ni se destruye. Hay una cierta constancia del valor que se explica por la imposibilidad de que el hombre actúe con indiferencia valorativa. Toda acción es llevada a cabo de acuerdo con alguna lógica valorativa, que puede ser más o menos acertada, pero quien actúa nunca deja de considerar las cosas como valiosas o despreciables. La neutralidad es un artificio teórico, contradicho por los valores implícitos entre los que inevitablemente vivimos. Y quien critica la ausencia de valores se ha dejado seducir por una declaración teórica que le dificulta la observación de los valores que gobiernan efectivamente la vida, también la vida del escéptico. Lo que propongo es analizar las nuevas realidades de nuestra cultura tratando de encontrar en ella su propia constelación de valores, la lógica que gobierna sus prioridades. Y el punto de partida para dicha incursión es que las dimisiones morales específicas de nuestro tiempo han

de ser entendidas y juzgadas desde la estructura extremadamente compleja de un nuevo individualismo.

1. Los valores *postmaterialistas*

Los grandes estudios acerca del cambio de valores (Inglehart 1977; Leinberger/Tucker 1991) coinciden en señalar que las nuevas actitudes no discurren en la línea de una inflación de aspiraciones materiales, en términos de mayores ingresos, mejor carrera o más consumo. En su lugar ha irrumpido una nueva constelación de valores en la que juegan un papel preponderante puntos de vista inmateriales de calidad de vida. La disposición sobre un tiempo propio es, por ejemplo, más valorada que la prosperidad económica, porque el tiempo es la llave de paso hacia otras posibilidades. Los significados de la riqueza y la pobreza se modifican también de manera radical.

Una de las conclusiones más compartidas en esos trabajos es que la individualización no destruye necesariamente la solidaridad. La voluntariedad, la auto-realización y la preocupación por otros no se excluyen por principio. Una nueva cultura de la ayuda (Warnfried Dettling) se extiende allí donde cabía esperar un repliegue en la individualidad. Se podría denominar "individualismo altruista" al hecho de que la solidaridad se produce de manera voluntaria y no como el resultado de una obligación. En la publicidad ha aparecido ya el término *ecoísmo*, que designa certeramente un individualismo que no está reñido con ocupaciones altruistas, en este caso, la del medio ambiente. De este modo se quiebra la equiparación de los intereses individuales con el desinterés por los otros y las instituciones públicas dejan de ser las únicas instancias tramitadoras de la solidaridad. El compromiso hacia otros organizado por uno mismo disipa la sospecha de que el individuo no pueda ocuparse de los demás y cuestiona el monopolio que sobre el bien común ejercen los administradores oficiales.

Para determinar qué es lo específicamente nuevo de nuestra situación resulta de provecho analizar el contraste entre las dos últimas grandes transformaciones sociales aglutinadas –de manera un tanto difusa, ciertamente– en las fechas de 1968 y 1989. De entrada, hasta el 68 incluido, los proyectos históricos estaban articulados por magnitudes masivas (grandes partidos y sindicatos, creciente poder del estado, apogeo de lo colectivo). El mundo parecía entonces más grande y, al mismo tiempo, más cercano que nunca. Había algo así como una gran coalición de los críticos que aglutinaba a todos los descontentos de la tierra en torno a proyectos transformadores o revolucionarios. En la cabeza se manejaban magnitudes estratégicas, una lógica de causas y efectos; estábamos en condiciones de establecer nexos y relaciones mucho más veloces que hasta la fecha, disfrutábamos el delirio de la panorámica. Muchos percibían con entusiasmo la posibilidad de ocu-

parse de la humanidad como un todo (y en ocasiones también de perder de vista algún viejo conocido). El intelectual no se sentía en una torre de marfil sino en una torre de control.

El último tercio del siglo XX se caracteriza, en cambio, por un creciente deseo de autodeterminación e individualización, algo que podría entenderse como un cambio de escala. Ese deseo surge frente a la sensación de que demasiadas cosas se nos van de las manos, en el ámbito económico, político, social y ecológico. Los acontecimientos de 1989 fueron cualquier cosa menos el resultado de una acción intencionada. Es esta una de las experiencias más contrapuestas al pathos revolucionario. La retórica que duró hasta el 68 escenificaba una revuelta contra la férrea constricción de un sistema interesado en integrar y domesticar todo, incluida la oposición. Ellos podían proclamar bien alto su voluntad de hacer la historia. Hoy podemos contentarnos con poner en marcha cosas cuyos resultados no acertamos a controlar. Una parte considerable de las dificultades de orientarse en el mundo actual se debe al hecho irritante de que no puede hablarse del fin de la historia ni del fin del fin de la historia. Los procesos siguen su curso. Sólo que nadie se atreve a decir hacia dónde. El malestar surge ahora de procesos desatados que deseáramos frenar: la devastación natural, la marginación social, la irrealidad de la política, la incomprendibilidad de las magnitudes económicas... Los críticos de la cosificación han enmudecido frente a unos procesos acelerados de des-cosificación. La anterior rebelión contra la realidad se transmuta ahora en temor frente a la irrealidad.

En un libro reciente, Michel Lacroix (1997) ha sintetizado en las figuras de Noé y Prometeo la alternativa que mejor describe las posibilidades de nuestro tiempo. Sería otra manera de describir el contraste entre el individualismo cuyo apogeo puede representarse en los valores del 68 y los valores postmaterialistas que tratan de hacerse valer en estas últimas décadas del siglo XX. La alegoría de Lacroix expresa muy acertadamente la oposición entre los imperativos de la modernización y del crecimiento, por un lado, y, por otro, las exigencias de una ética de la salvaguarda, el cuidado y la protección. Asistimos al nacimiento de un poderoso movimiento en favor de la salvaguarda, que se esfuerza en frenar las fuerzas de la destrucción, de la negligencia y de la modernización a ultranza. Se trata de un afán surgido ante la experiencia de la fragilidad general del mundo.

La fragilidad comienza por uno mismo, por un sujeto que se siente menos protegido, más expuesto a la perplejidad y al desarraigo en sus múltiples formas. La fragilidad de la sociedad se traduce en que la incertidumbre acecha los destinos individuales. Las trayectorias vitales son cada vez más caóticas y discontinuas, truncadas por acontecimientos perturbadores: la emigración, la ruptura familiar, la degradación profesional, la pérdida del empleo, la experiencia de la precariedad, la soledad... El deber de la desalienación sólo tenía sentido en un medio de instituciones poderosas. Pero

con entramados institucionales débiles, los problemas del cuidado reemplazan a los de la alienación.

Entender este nuevo estado de cosas es fundamental para hacerse cargo de la evolución de los ideales y las realidades del 68. La crítica que del sistema hacían los movimientos estudiantiles era todo un síntoma de que el sistema había alcanzado su perfección: la negación del sistema fue introducida en el sistema mismo, los comunistas se convirtieron en profesores, los ecologistas fueron nombrados ministros de medio ambiente, los socialistas se hicieron cargo de la banca, los conservadores se pusieron a leer... Y es que las innovaciones en el mercado surgen siempre de una despotenciación de lo subversivo. Cuando lo subversivo deja de ser malo aparecen nuevas cuotas de mercado, ya sean las razas oprimidas o los impulsos reprimidos, que se convierten en productos mercantiles que cualquiera puede adquirir en alguna multinacional de mercados alternativos, que expide además un poco de buena conciencia a cambio de un adorno elaborado en nombre de algún aborigen exótico. Hay quien firma libros en El Corte Inglés escritos con la intención de poner en apuros al sistema. Existen también manuales que prescriben cómo transgredir las reglas dominantes y hasta clásicos de la contracultura. La extravagancia se erige en norma, lo alternativo en normal, el marginado en ídolo. Definitivamente, a lo más que puede aspirarse es a ser *spice*. Las provocaciones no son otra cosa que fermentos en la masa del gusto en movimiento. La opinión dominante está gobernada por gente que quiere ser distinta de la opinión dominante. Los nuevos movimientos dan cauce a una especie de conformismo alternativo. La subcultura es un artículo más del mercado.

El hecho de que todas estas cosas aparezcan con tan poca conciencia de su banalidad tiene alguna explicación. No resulta fácil vivir sin algo que transgredir, renunciar a ese pequeño gozo de sentirse un peligro del orden establecido. Por eso es lógico el desconcierto que provoca una cultura sin represión, que tolera formas de vida muy dispares. Se entiende bien aquella afirmación de Sartre de que nunca fuimos tan libres como bajo la ocupación. Hay una película en la que Richard Barton le dice a Liz Taylor, una mujer extravagante y anárquica que no quiere enviar a su hijo al colegio por miedo a que se vuelva una persona sumisa y aborregada: "no, mujer, así le daremos un sistema contra el que rebelarse". Precisamente esta orientación que resulta de tener un obstáculo claro o un enemigo definido es la que ha dejado de regir en nuestras sociedades. Los intentos de reeditar algo contra lo que combatir no son más que simulacros para simplificar las cosas en una civilización que ha conseguido un grado tan elevado de libertad individual. La orientación de esa libertad ya no puede proceder de una simple desalienación, no se puede definir en términos de ruptura de un orden establecido cuando lo que ese orden establece es precisamente ese derecho a llevar una existencia singular.

Un mundo de seguridades tradicionales se vino abajo y en su lugar ha entrado una sociedad de los individuos, con unas nuevas exigencias de realización personal, donde las formas han sido en buena parte sustituidas por la interioridad, en un contexto de cultura democrática y con un sentido de la tolerancia que no ha sido conquistado frente a la represión sino que forma parte pacífica de lo que se tiene por evidente.

Todas las cuestiones que ahora se plantean, los nuevos problemas y también las dificultades de comprensión y actuación en este contexto remiten a un cambio de generación. El cambio de valores sólo resulta explicable como un cambio generacional. Aquellos que escribieron en sus banderas los ideales de la emancipación son ahora sustituidos por "los hijos de la libertad" (Wilkinson/Mulgan 1995), a los que Ulrich Beck ha definido ciertamente como aquella generación que se ocupa de los problemas planteados por la libertad (1997, 88). No es una generación que tenga que arrebatar una libertad amenazada por otros; es una generación constituida por individuos que tienen que proteger una libertad que sólo ellos mismos pueden trivializar o empobrecer. Sus nuevos problemas aparecen en una clave distinta de la lógica de la emancipación. El tenor de todos ellos consiste en compaginar la aspiración de autonomía con el deseo de comunidad, la suficiencia y el reconocimiento, el cuidado de sí y la preocupación por otros.

La sensación de inmoralidad procede muchas veces de no haber comprendido este cambio de registro. Los hijos de la libertad se rebelan contra las obligaciones sin fundamento, no contra las obligaciones como tales. El nuevo individualismo se caracteriza por el hecho de que los individuos ya no se dan por satisfechos con recibir los principios morales, sino que quieren participar activamente en su proceso de descubrimiento y explicitación. No se rechaza la moral en su conjunto; lo inaceptable es una moral determinada por la obligación incuestionada de tradiciones establecidas. En el interior de esta generación habita una fuerza que mantiene siempre abierta la posibilidad de conflicto y discrepancia, que no tolera la sustracción de ningún asunto al debate de las buenas razones. La moral que se estima es la que radica en la conciencia y en la convicción personal, que puede ser más sensible y exigente que las convenciones de la tradición. En cierto sentido incluso hay una mayor conciencia de la responsabilidad personal, ya que los hijos de la libertad adquieren su posición moral como resultado de una interrogación personal y no por una aceptación ciega.

Esta mayor conciencia de la libertad personal no es insensible a los valores; constituye, por el contrario, una perspectiva muy adecuada sobre la que divisar la trabazón entre la libertad y el bien. Los nuevos deberes que así surgen son una muestra de que es falsa la alternativa dramática que enfrenta la libertad y los valores, como si ser libre consistiera en no querer—incluso en no poder—establecer vínculos y obligarse. La libertad no se dibuja entonces contra el fondo tenebroso de los valores, contra las exigen-

cias de los demás, poniéndose a salvo de los requerimientos de la religión, al margen de cualquier ambición política, en la autosuficiencia de quien se construye una vida invulnerable. Quienes argumentan desde esas contraposiciones, toman como ausencia de valor lo que no es más que una nueva generación de valores en un contexto que ha dejado de estar gobernado por la rigidez de la tradición.

Los nuevos valores tienen un tono general de espontaneidad, voluntariedad y auto-organización. Esta es nuestra ganancia epocal: preferir la comunicación a la coerción, lo personalizado a lo anónimo, reducir las relaciones autoritarias y dirigistas, privilegiar la diversidad, multiplicar y diversificar la oferta, sustituir la homogeneidad por la pluralidad, el encuadre funcional y mecánico por la cordialidad y personalización de las relaciones, la inmovilidad por la iniciativa, reducir la rigidez de las organizaciones... Es la generación deseosa de contacto humano, refractaria al anonimato, a las lecciones pedagógicas abstractas, al lenguaje tópico de la política, a los roles distantes y convencionales. Es la moda del descompromiso con el estado, de las iniciativas locales, de las identidades territoriales, pero también de una más auténtica solidaridad. Son, en suma, los valores que surgen, estimulan, despiertan, incitan, amplían, realizan la libertad.

Esta manera de entender la libertad ha de hacer frente también a la sospecha de que está contrapuesta a la sociedad. Muchos de los dictámenes negativos acerca de los valores de nuestro tiempo suponen que es imposible mantener unida una sociedad de los individuos. Pero este juicio negativo remite a otras preguntas. ¿Por qué ha de entenderse la libertad como algo que sólo se disfruta en la indiferencia autosuficiente? ¿Por qué la libertad ha de disolver lo social y no más bien hacerlo posible?

Los nuevos valores remiten a una cultura política de la libertad, al arte de la libre asociación. Y es que la libertad no es algo que se conquiste huyendo hacia uno mismo, sino en el ámbito social y político, con otros. Quien vive para sí, debe vivir socialmente (Rosenmayr/Kolland 1997, 256). El curso de la propia vida está siempre mediado por un espeso tejido de instituciones en cuya configuración el individuo puede y debe estar interesado si es que realmente toma en serio su propia libertad. La concepción aislada de la libertad está en el origen de un analfabetismo que nadie puede entender como una vida verdaderamente libre, de la que forman parte también dimensiones como la seguridad, el afecto, la pasión, la promesa o la confianza. Nadie considerará una vida verdaderamente libre la de quien es independiente de otros porque tiene una afectividad rudimentaria. Tampoco estimamos la libertad de alguien cuya insuficiencia le hace incapaz de colaborar con los demás y beneficiarse de esa colaboración. Nada hay más libre que un mercado puro y sin embargo nadie desearía estar a su arbitrio sin ninguna suerte de protección. o toleraríamos que nos impedirían participar en la política aunque alegaran que con esa despreocupación somos más independientes. En resumen: si la libertad fuera ausencia de vínculos, habría limitado su alcance y poder; habría renunciado, para empezar,

a esa potenciación de la propia voluntad que se obtiene al colaborar con otros, que es el modo como se realizan la mayor parte de nuestras acciones libres.

En el lamento moral se esconde con frecuencia un miedo a la libertad o, al menos, una falta de confianza en la lógica del despliegue de la libertad, el temor difuso a un mundo en el que resulta, sin duda, mas arriesgado vivir que en otros momentos históricos que gozaban de la cómoda protección de tradiciones más poderosas. Pero el imperativo general de nuestro tiempo exige combatir los abusos de la libertad con más libertad, o sea mediante experiencias de la libertad que despiertan y renuevan responsabilidades (Beck 1997, 401). Los problemas que la libertad ocasiona solamente pueden resolverse con más libertad, o sea, con una libertad más comprometida, de mayor alcance, con más valor. Y, recíprocamente, el futuro de los valores pasa por fortalecer la libertad individual, es decir, su implicación valorativa y su forma social.

2. La sociedad de los individuos

Vivimos en un mundo en el que todo parece conspirar contra la larga duración, contra los proyectos de distendidos en el tiempo, los vínculos duraderos o las identidades inmodificables. No podemos contar con la seguridad de un trabajo estable, de unos saberes incontrovertibles o con unas relaciones protegidas frente a toda adversidad. En cualquier momento puede suceder que nuestro puesto de trabajo sea reconvertido, nadie nos asegura que lo que hoy sabemos sea útil mañana y toda relación está más amenazada que nunca por el debilitamiento y la traición. También nuestra moral parece una moral de vagabundos que no saben cuánto tiempo van a permanecer donde están, entre otras cosas porque la duración de su permanencia no está completamente en sus manos. Sólo saben que probablemente no estarán allí mucho tiempo. Lo que impulsa al nómada es la decepción de su última estancia y la esperanza, nunca del todo abandonada, de que el próximo lugar, todavía desconocido, esté libre de los inconvenientes del anterior.

Con independencia de que esta sensación responda a una situación real, pese al grado de exageración patética que pueda contener, es indudable que así es frecuentemente percibida por el individuo. Se trata de una vivencia que permite ser además explicada por la lógica de determinados procesos sociales, como el resultado de un proceso de debilitamiento de las identidades tradicionales. Podría resumirse en la idea de un tránsito desde una identidad recibida a una identidad electiva. En las sociedades tradicionales una nacia –por así decirlo– con contexto incluido, insertada en una determinada estructura social o tradición cultural. Con la modernización, lo social deja de ser algo dado como un destino, pierde su carácter inexorable y se pone a disposición de la libertad personal. En principio, yo puedo abando-

nar los contextos específicos en que me encuentro, construirme mi propia escena social, cuya configuración dependerá de los criterios de libertad de decisión y voluntariedad.

En el mundo moderno las orientaciones genealógicas son relativizadas o superadas por perspectivas sincrónicas. El que algo haya sido siempre de una determinada manera es menos significativo que la decisión actual acerca de cómo queremos actualmente que sea. La propia identidad de los individuos pasa a gravitar más sobre la responsabilidad que sobre la herencia, la inventiva resulta más importante que la imitación. Vista así las cosas, no resulta extraño que las identidades debidas a una pertenencia o adscripción se debiliten, al mismo tiempo que es revalorizada la identidad como adquisición libre. Con razón suele entenderse el proceso de cambio de la sociedad como una disolución de los vínculos sociales rígidos. El sujeto se convierte en constructor de lo social. En lugar de adaptarse a articulaciones sociales dadas, los sujetos tratan de desarrollar la capacidad de crear ellos mismos tales contextos. Las antiguas constricciones que conferían seguridad y estabilidad a los individuos han de ser sustituidas por vínculos electivos. Buena parte de las relaciones que en otro tiempo habían reposado en una burocracia vigilante son ahora elegidas y vividas por cuenta y riesgo propios. Individualización significa fundamentalmente disolución de las formas de vida tradicionales por otras en que los individuos deben producir y escenificar sus biografías sin el apoyo de un medio moral incuestionado, seguro y estable.

Lo que se exige a los individuos ya no es la disposición para asumir “kits de supervivencia moral”, paquetes preparados de “vida correcta”, que nos pudieran prescribir todo lo que debemos hacer en cualquier circunstancia importante de la vida. Por eso hemos de estipular continuamente de nuevo reglas, normas, fines y procedimientos.

La individualidad no está pues pensada como singularidad de un caso general, como una propiedad de adscripción, sino como una conquista personal. Gehlen recogía irónicamente esta peculiaridad en su definición de individuo como una institución con un único caso. El individuo se tiene que crear a sí mismo, tiene que integrar sus acciones en su propia biografía, que se convierte así en “biografía electiva” (Ley 1984), en “biografía reflexiva” (Giddens 1991), en “biografía de bricolage” (Hitzler 1988) o en “identidad de retazos” (Heiner Keupp 1994). El *bricoleur* es una metáfora más afortunada que la del constructor para caracterizar el modo contemporáneo de organizar la propia vida. “Construir” alude a una configuración compleja y lenta de acuerdo con reglas más o menos fijas. El bricolage, en cambio, apunta a una acción ocasional que oscila entre el diletantismo y la genialidad. El *bricoleur* es alguien que *monta* su vida mientras trabaja en distintas cosas a tiempo parcial. No está “en casa” en un mundo de sentido sin disonancias; se parece mucho a un vagabundo o a un nómada cuyo vagar es un movimiento inconstante e inseguro entre una variedad de provincias de sentido.

Las posibilidades abiertas al sujeto individual tienen, al mismo tiempo, el carácter de una liberación y una exigencia. El individuo debe en cierto modo acreditarse como sujeto autónomo. Lo históricamente nuevo consiste en que algo que sólo era exigido a unos pocos –conducir su propia vida– se convierte en un deber general. Durkheim lo formuló en la aguda observación de que ya nadie discute el carácter obligatorio de la regla que nos impone ser una persona.

La sociedad de los individuos puede ser fácilmente mal entendida si se la concibe como una realidad sostenida continuamente por la libertad individual. La nueva configuración individual de las instituciones no es un mero producto de los individuos y sus deseos; está fuertemente vinculada a las condiciones institucionales, al sistema jurídico, político y económico. Lo que es individualista no es el individuo sino las instituciones, que están pensadas para un sujeto individual. Aquí se hace patente lo que Talcott Parsons llamaba “individualismo institucionalizado” (1978, 321). El mercado de trabajo, las exigencias de formación y movilidad, el derecho matrimonial, la legislación laboral o las prescripciones de seguro obligatorio son ejemplos de esta individualización institucionalizada, que no son siempre y únicamente ampliación de las posibilidades electivas del individuo; también ejercen sobre él nuevas formas de coacción y le entregan a la insegura fragilidad que es el reverso de su libertad conquistada. En orden a su libertad, el individuo está obligado, por ejemplo, a tener un plan de pensiones y protegerse frente a posibles riesgos; firma un contrato precario cuando desearía una situación laboral más estable; está sometido a las leyes de transmisión hereditaria y al impuesto de sucesiones, pensados para imposibilitar que uno pueda vivir de las rentas, o sea, no ser un individuo.

La individualización puede entenderse como el trueque de ligaduras por posibilidades de elección. En esos espacios de decisión ampliados aumenta la carga electiva del individuo. El sujeto se ve impelido a instalar una oficina para la planificación de su vida, de sus capacidades y relaciones. La “sociedad” se convierte en una variable individualmente disponible. Los temas que el individuo debe decidir residen en todos los ámbitos de la existencia, desde los pequeños (cómo repartir el trabajo doméstico o qué asignaturas elegir en una oferta universitaria que se ha flexibilizado) hasta los más trascendentales que tienen que ver con la vida y la muerte (desde el diagnóstico prenatal hasta la medicina terminal). La des-rutinización desata cuestiones de muy distinto formato social y moral que en otra época venían “resueltas” por la inercia de una tradición. En un medio activo se desvanece incluso la posibilidad de una no-decisión. En ocasiones comparece una figura híbrida que consiste en decidirse por el azar, decidir no tomar ninguna decisión. Pero en cualquier caso la opción de no decidir es el resultado de una decisión.

Tener una biografía competitiva presupone formación, disposición a la movilidad, lo que obliga al individuo a acreditarse como tal en la medida en

que planifica, prevé, proyecta, actúa y hace frente al azar de los acontecimientos. Ahora bien, lo que aparece como una liberación puede leerse también en otro registro: como una obligación de decidir. Vistas así las cosas, se da la paradoja de que la individualización no descansa sobre la libre decisión de los individuos, a los que muchas veces les resultaría más cómodo el dictamen incuestionado de la costumbre. Por decirlo con un giro de Jean-Paul Sartre, los hombres están condenados a la individualización. La individualización es una constricción en orden a la producción, configuración y auto-es escenificación no sólo de la propia biografía, sino también de las relaciones que establezca de acuerdo con las propias preferencias y la situación del entorno. Es una característica decisiva de los procesos de individualización que no solamente permiten sino que exigen una actuación propia. Las oportunidades, los peligros y las inseguridades de la biografía, que anteriormente venían definidos por el clan familiar, la comunidad local, las reglas de la posición estamental o la clase social, han de ser ahora descubiertos, interpretados, decididos y reelaborados por el sujeto individual. Las consecuencias que se sigan –en término de triunfo o fracaso– descansan en los individuos. Resulta bastante lógica la consecuencia de que estos procesos de emancipación sean experimentados por el individuo con una mezcla de interés ante la oportunidad y temor frente a los inconvenientes que llevan consigo.

3. Los inconvenientes de ser uno mismo

La identidad es más insegura y arriesgada cuando la libertad es vivida fundamentalmente como individualización. De hecho, cada vez trabajamos con libertades más arriesgadas. Lo que está al alcance del individuo no es propiamente un simple aumento de la libertad, sino algo de mayor complejidad: una mezcla de libertad y necesidad atravesada por conflictos y tensiones. Nuestra biografía es más arriesgada de lo que pueden dar a entender las ofertas de aseguramiento que se le presentan. Su duración, continuidad y sentido están amenazados, ya sea de modo expreso o encubierto. Individualización significa primariamente disolución de las formas sociales de vida establecidas. Los individuos son expulsados de las seguridades de una sociedad industrial hacia las turbulencias de lo que desde Beck se ha dado en llamar “sociedad del riesgo”. En ella se hace patente que ser uno mismo es un serio inconveniente, a pesar de las retóricas que se limitan a celebrar la emancipación del individuo.

Hay una determinada descripción de las relaciones entre el individuo y las instituciones que parecen estar dibujando a David contra Goliat, el trabajo contra el capital, el mundo de la vida que se opone al sistema, Astérix frente a los romanos, el esclavo sometido por el amo. Por un lado el individuo bueno y débil; en el otro, la institución poderosa e ineficaz al mismo tiempo. Se trata de una lucha claramente desigual, que está históricamente

decidida en favor del mal verdugo y moralmente decidida en favor de la buena víctima. Este tipo de narraciones disfruta de muchas ventajas en comparación con la complejidad de las teorías más precavidas: son abarcables, tienen un aspecto grato y proporcionan una buena conciencia al descriptor. Pero no reflejan la riqueza de las cosas, siempre más complicadas. No entienden la función que las instituciones llevan a cabo en orden a posibilitar la libertad individual. Las instituciones alivian al sujeto del peso que supone tener que decidir, hacer y responder por sí mismo de todo; ofrecen la orientación de saber qué es lo que está en juego en cada momento y proporcionan el sentimiento de una seguridad existencial. Desde Hegel a Marx hay toda una línea de pensamiento que subraya este aspecto, a menudo inadvertido, de los procesos de socialización y de transmisión cultural: las potencialidades cognoscitivas y morales de los individuos únicamente se despliegan y realizan cuando hay instituciones que se “enfrentan” a ellas.

La individualización no equivale necesariamente a una emancipación lograda. Los individuos liberados resultan dependientes del mercado, de las reglas y convenciones sociales, a veces con una mayor inmediatez que cuando eran filtradas a través de alguna mediación institucional. Una libertad inmediata se convierte en una carga adicional para los individuos. La ambivalencia de esta situación se refleja muy bien en el desacuerdo a propósito de su valoración. Hay optimistas y pesimistas; unos celebran la movilidad subversiva del individuo, su creatividad y las posibilidades inéditas que se le ofrecen; también hay quien divisa un dominio de las instituciones sobre el individuo desorientado, así como nuevas formas de disciplina y control.

Ciertamente, la libertad que preside los procesos de des-tradicionalización puede ser entendida como una emancipación ambigua. Marx lo captó con ironía al hablar de un trabajo asalariado “libre”, en el que se muestra la experiencia ambivalente de la emancipación. Las sociedades premodernas, con sus estructuras sociales ordenadas jerárquicamente, apenas tenían un espacio de juego para la autodeterminación en las decisiones vitales de los sujetos. El orden de las cosas consistía en una prescripción de normas, funciones y caminos. El proceso de modernización condujo a una dramática liberación frente a los vínculos territoriales y sociales, como se comprueba, por ejemplo, en la llamada “cuestión social”. Un asalariado posee una “libertad” especialmente amenazada por la movilidad, la inseguridad o la supervivencia incierta. Esta amenaza condujo a nuevas formas de asociación y de las formas de lucha colectiva surgió el estado social como un equilibrio de intereses entre el trabajo y el capital. En ese proceso de reorganización de los intereses colectivos se fueron constituyendo nuevas estructuras asociativas y formas colectivas de hacer frente a los riesgos de la vida.

La inseguridad biográfica es una consecuencia lógica de la individualización. La independencia se convierte en vulnerabilidad, la relación igualitaria

se convierte en temor por el futuro incierto. La individualización origina una fragilización. Es la otra cara del esfuerzo emancipador: todo se convierte en más indeterminado y cada uno debe organizar su vida de manera más precaria y más solitaria. La emancipación es pagada con un aumento de la incertidumbre.

El discurso de la liberación hay que entenderlo de manera irónica. La libertad de que dispone el sujeto en la sociedad contemporánea puede ser vista así desde dos ópticas muy diferentes. Por una parte, la pérdida de vigencia de la tradición inaugura unas posibilidades de autonomía sin precedente histórico; al mismo tiempo la emancipación frente a las constricciones se complementa con el establecimiento de nuevas dependencias.

Por eso cabe afirmar que nuestra sociedad no disuelve necesariamente las formas de control sino que modifica su aspecto. La individualización suele estar acompañada de una tendencia contraria a la estandarización de los estilos de vida. En la medida en que los sujetos se sustraen a los contextos comunes tradicionales y se singularizan como individuos que deciden, crece también su dependencia respecto de tipos de decisión externos apenas perceptibles; estados de hecho en el orden administrativo, económico o cultural penetran furtivamente en las planificaciones biográficas de los individuos hasta el punto de que las trayectorias originariamente liberadas comienzan secundariamente a asimilarse.

En el campo de la cultura, Gerhard Schulze (1992) ha dado una explicación bastante convincente de este fenómeno por el que el individuo emancipado termina siendo imitador común. Si la acción individual se ajustara únicamente al parámetro de la propia vivencia, el sujeto entraría en una espiral de auto-observación sin contrastación que le conduciría inevitablemente a la inseguridad, incapaz de juzgar sus propios deseos y valoraciones. El hombre carecería así de algo que le es tan específico como la posibilidad de valorar sus propias valoraciones. Desde ese desconcierto, no es extraño que los sujetos desarrollen una disposición interna tanto para configurar la costumbre individual como para adherirse a grupos sociales. El primer mecanismo selecciona unos deseos e intenciones del conjunto creciente de posibilidades; por el segundo se estabilizan los deseos propios con el apoyo de otros interlocutores similares.

De acuerdo con este punto de vista, los problemas de la sociedad contemporánea podrían formularse de otra manera. Con la erosión de formas rígidas de identidad se abren posibilidades de ejercer una soberanía sobre la propia vida, pero también se establecen nuevas rigideces e identidades coactivas. La praxis cotidiana es liberada poco a poco de tradiciones y vínculos normativos sin que muchas veces entren en su lugar orientaciones en las que el sujeto individual pudiera encontrar un reconocimiento intersubjetivo. Este vacío de reconocimiento es lo que hace surgir, por ejemplo, una creciente disposición a adoptar estilos de vida prefabricados como ofertas que puedan sustituir a biografías huecas. El

sujeto en la era del karaoke no es necesariamente una fuente de originalidad creativa.

Parece oportuno preguntarse entonces si la pérdida de contextos de vida tradicionales ha conducido a un aislamiento del individuo. La sociedad actual no es, desde luego, una sociedad de anacoretas, a juzgar por la enorme amplitud de relaciones que los sujetos mantienen. Se trata, eso sí, de unas relaciones más abiertas, electivas y relajadas que las propias de otras épocas, más firmes y reducidas. Las nuevas relaciones tienen además la peculiaridad de que exigen al sujeto que haga algo para mantenerlas; de lo contrario, se disuelven rápidamente. No son en absoluto una propiedad asegurada a cuya consistencia nos podamos abandonar. Mantienen siempre un cierto carácter deficitario en lo que se refiere a la concesión de seguridad y confianza. Por eso no tiene nada de extraño que los sujetos contemporáneos, que han construido una amplia red de relaciones sociales, puedan al mismo tiempo lamentarse como si fueran apátridas solitarios o padecieran un sentimiento difuso de falta de identidad (Innerarity 1993).

Para muchos hombres esta situación supone una carga excesiva. Este es el motivo de que se aferren ansiosamente a modelos estandarizados de “corrección”, que se ofrecen hasta la saciedad en los medios de comunicación y la industria del entretenimiento. Otras veces reaccionan de un modo atávico: revitalizando viejos enemigos o mediante la invención de otros nuevos, procedimiento gracias al cual resulta nuevamente posible delimitar lo propio de lo extraño y asegurar una identidad vacilante. Todas las formas de retroceso hacia supuestas comunidades limitadas y armónicas, invocadas frente a una sociedad sentida como una contrariedad insostenible tienen algo común: descargan el peso de la autonomía subjetiva y las experiencias contradictorias; sirven para inmunizar a los sujetos frente al engaño y la decepción; pretenden protegerles para siempre del riesgo de autodestrucción que suponen las crisis de orientación, identidad y sentido. Son, en definitiva, formas diversas de hacer frente a los inconvenientes de ser uno mismo.

4. La identidad de quien puede prometer

Las descripciones de la sociedad contemporánea nos han familiarizado con un panorama de individualización y desintegración, que es sentenciado en ocasiones con la declaración de una “muerte de lo social”. Ahora bien, como ya hemos visto, los hombres no dejan de estar implicados en proyectos comunes, ni desprecian los valores como algo incompatible con su realización personal. Muchos diagnósticos que advierten una incompatibilidad entre la libertad y el punto de vista moral tienen una idea unilateral de lo que les aparece como contradictorio.

Para disolver esta equívoca oposición me parece útil, en primer lugar, entender la libertad como una capacidad de implicación en proyectos. Desde ese punto de vista, la libertad como desvinculación aparece como una forma primitiva y rudimentaria, que no tiene poder más que sobre el momento presente y es incapaz de fortalecerse en la alianza con otras libertades. Cuando la libertad se aplica a un proyecto pierde ese tinte brumoso de la indecisión y se vuelca en una realidad que está configurada a partir de unos valores y entrelazada con otras libertades.

Propongo concretamente desentrañar qué peculiar identidad le corresponde a un ser que, como el hombre (según la célebre fórmula de Nietzsche), es capaz de prometer. La promesa es un ámbito privilegiado para examinar la articulación de la libertad y los valores. Cabe pensar que la lógica de una institución es precisamente la de un vínculo que tiene su origen en la libertad. Las obligaciones que de este modo se contraen no son necesariamente hostiles a la propia libertad. Pueden incluso ser experimentadas como su condición de posibilidad, como su expansión y acrecentamiento. La identidad de quien puede prometer podría llamarse una identidad postconvencional, que recoge las ventajas institucionales –orientación, previsión, seguridad– sin necesidad de renunciar a las aspiraciones personales de realización y libertad.

Y es que en la promesa, la libertad misma se hace institución; en el acto de prometer se advierte cómo la libertad y el valor ético no son dos realidades necesariamente contrapuestas. Hay más libertad en quien puede obligarse que en quien no puede responder ahora de si será capaz en el futuro de responder de lo que ahora quiere libremente.

La promesa fortalece la libertad porque amplía nuestra identidad al hacernos más de lo que somos; nos proporciona algo así como una identidad virtual que consiste en disponer ahora de lo que seremos en el futuro. La identidad convierte en un ya el todavía no que somos. Hacemos uso de lo que aún no somos. La promesa es una forma de hacerse cargo de lo que todavía no se es. Prometer es anticipar, subvertir el orden del tiempo apropiándose del futuro. También altera la relación del todo y las partes, pues maneja la totalidad de la vida cuando sólo se ha vivido una parte.

La promesa no es una acción ocasional que los hombres llevamos a cabo con la ceremonia que rodea todo lo que es excepcional. La vida misma está tejida de promesas implícitas que no remiten a un acto originario. La mayoría de las promesas en las que vivimos no son el resultado de un acuerdo explícito sino la condición implícita para que podamos ponernos de acuerdo. Todo acto lingüístico, por ejemplo, es una promesa. Hablar es ponerse en una relación personal que antecede a toda promesa haciéndola posible. Quien habla suscribe un contrato de decir la verdad, sin el cual la misma atención de los demás no tendría el menor sentido. La promesa explícita de no mentir es exigible en momentos de crisis y desconfianza, pero ordinariamente es uno de los supuestos que explican el funciona-

miento habitual de esa institución que es la comunicación humana. No podemos estar continuamente exigiendo su ratificación sin que con ello se bloquee el sistema comunicativo, pero su vigencia no deja por eso de hacerse valer como un trasfondo silencioso que justifica la confianza habitual en la veracidad de nuestros interlocutores. El hecho de que no podamos localizar en el tiempo una promesa originaria indica que el reconocimiento entre los seres humanos está distendido en una serie de actos que nos vinculan en un intercambio casi imperceptible de crédito mutuo.

Se podría decir que el hablar mismo es un acto moral, más aún: la mera existencia está constituida sobre el eje de determinados valores. La identidad y el valor no son, pues, dos cosas sucesivas, como si primero existiéramos y después añadiéramos a la vida sus ingredientes morales. En ese caso, sería posible algo así como una vida neutra, insípida, sin valores. Pero ese neutralismo es ficticio. Vivir es valorar. La identidad misma se constituye en un despliegue que se configura de acuerdo con referencia valorativas. Un sujeto moral está ya inmerso en una comunidad de sujetos sin que le haya sido dada la posibilidad de elegir las obligaciones y exigencias que están vinculadas a esa posición. Uno puede modificar luego dicha posición, para mejor y para peor, pero el punto de vista moral no es una perspectiva elegible entre otras muchas, sino aquella en que estamos ya instalados antes de cualquier opción. En virtud de esta posición los hombres nos exigimos algunas obligaciones y anticipamos determinadas suposiciones positivas, como el crédito o el reconocimiento. Por eso nuestro ordenamiento jurídico considera como inválido un contrato en el que alguien abdica de sus derechos fundamentales, o sea, que adopta una posición que contradice una nota irrenunciable de su identidad. Lo mismo ocurriría con quien pretendiera exonerarse de todas sus obligaciones. La entrada en una comunidad de seres libres no es un acto libre, lo que quiere decir que también se presume la aprobación de todos los demás, su disposición implícita a reconocer a todo recién llegado como un semejante. A la categoría de sujeto moral no se accede por oposición. Esto quiere decir que hay una anterioridad de la promesa que somos frente al uso, adecuado o fraudulento, que hagamos de ese crédito.

Ahora bien, la identidad de quien puede prometer no es una identidad apartada del influjo del tiempo, en el que hay evolución y cambio. Lo que la lealtad a la promesa exige es que el sujeto se comporte respecto de esa evolución subordinando la espontaneidad e inmediatez de las circunstancias al proyecto de identidad que la promesa prefigura. La promesa matrimonial, por ejemplo, no es la promesa de renunciar al desarrollo de la propia personalidad; lo que se promete es no considerar el desarrollo personal como una variable independiente de la personalidad del otro. La promesa hace una donación libre y trata de mantener el propio desarrollo en compatibilidad con el de otra persona. Quien se compromete examina y valora

los pasos de esa evolución de acuerdo con el significado que tengan para el destinatario de la promesa. Aquí hay un acto de libertad mucho más profundo que el arbitrio de la mera espontaneidad; la promesa presupone la capacidad de otorgar a la propia vida, independientemente de todas las contrariedades imprevisibles, una estructura intencionalmente sustraída del azar.

La raíz de la promesa es la confianza personal en la palabra dada y en la capacidad de obligarse de quien la ha dado. Nos creemos porque nos sabemos libres de obligarnos; dejamos de creer a alguien cuando advertimos que carece de esa libertad, dominado por la inconstancia de su capricho. El objeto de la confianza entre seres humanos no es la necesidad ajena sino su libertad, concretamente: la libertad que consiste en ser dueño de sí. Confiamos en alguien porque suponemos su libre auto-dominio. En un ser que obra determinado por necesidad no se tiene confianza. Tenemos prevenciones hacia quienes son incapaces de mantener una promesa porque advertimos en esa debilidad una falta de dominio sobre sí mismo que limita notablemente su libertad personal y esas posibilidades de incremento de la libertad propia que se siguen de la cooperación con quienes confían en nosotros.

El que promete ha de saber que su libertad es finita, en la misma medida en que no se posee plenamente a sí mismo, sino que está abierto al fracaso posible que amenaza a toda vida vulnerable y débil. Por eso ha de desconfiar de sí mismo. Aquí aparece un aspecto extraño pero decisivo de nuestra libertad. Forma parte de la libertad de que hace uso quien promete ponerse a sí mismo dificultades para revocar su anterior compromiso. Quien promete debe estar dispuesto a cultivar una inclinación que favorezca el mantenimiento de la promesa. Por este motivo puede estar de acuerdo en que haya sanciones legales que hagan desventajosa la ruptura de lo prometido. Si no tiene intenciones de romper la promesa, la desventaja no le afecta de ninguna manera; pero que pudiera afectarle es algo que le facilita hacer lo que tiene intención de hacer en virtud de la promesa (Spaemann 1996, 247). También aquí se pone de manifiesto que el sujeto no está completamente a su propia disposición y que la libertad consiste en aprender a manejarse con esa extrañeza interior de nuestra propia condición. Romper una promesa puede suponer un fracaso en la configuración de la propia identidad, permitir que la inercia o la necesidad se impongan sobre la libertad.

Una de las mejores representaciones literarias de esta paradoja de una libertad que no sólo se impone obligaciones sino que se impone también dificultades para romper esas obligaciones se encuentra en la figura de Ulises, concretamente en su actitud hacia el canto de las sirenas. Ulises había sido advertido de que ese dulce canto atraía a los navegantes hasta tal punto que les hacía demorarse hasta que morían, olvidados de quiénes eran y cuál era su camino. Ulises no quiere padecer esos males y sigue el consejo de Circe: tapa con cera los oídos de sus compañeros para

que remen sin oír las y él, para escuchar su canto sin riesgos, se hace atar al mástil del navío (Elster 1984; Choza 1996). Especialmente significativo es aquí el comportamiento de Ulises respecto de sí mismo, de una lógica acorde con el sentido de la promesa al que me acabo de referir y, especialmente, en lo que tiene de dificultad que uno se impone a sí mismo para revocarla.

Ulises podía haber reaccionado al menos de tres maneras. En primer lugar, de un modo oportunista, si hubiera hecho depender sus preferencias de las circunstancias del momento, de tal modo que su debilidad no hubiera comparecido como tal sino, por ejemplo, como una exaltación a la espontaneidad que no se doblega a la rigidez de una antigua decisión. En segundo lugar, podía haberse comportado de manera moralista, si se hubiera puesto ante la exigencia de formarse de tal modo que en cualquier momento estuviera en condiciones de hacer lo correcto. No se habría puesto ninguna dificultad –hacerse atar al mástil–, considerando que la moral consiste en hacer siempre lo que se debe sin recurrir a estrategias que dificulten el incumplimiento. Como rechaza la primera alternativa y no confía en la segunda, se decide por obrar de tal modo que la actuación indeseada resulte imposible por la fuerza de las circunstancias exteriores o, al menos, extremadamente costosa. Esto lo consigue sustrayéndose a una previsible exigencia moral excesiva –resistir frente a un canto hermoso– y estableciendo unas condiciones que obstaculicen su libertad eventual, en favor de lo que su libertad constitutiva quiere sobre todas las cosas. En el primer caso, habría entendido su libertad como la posibilidad de hacer en cualquier momento lo que en ese momento quisiera. En segundo caso habría entendido su libertad como la seguridad de hacer en cualquier momento lo que previamente se había propuesto. Su decisión final en favor de dificultarse la retirada, pone de manifiesto que Ulises entendió su libertad como la facilitación para hacer en cualquier momento lo que previamente se había propuesto.

Contra la oposición que parece dibujarse a veces entre la libertad y las instituciones, entre la auto-realización y los valores, cabe objetar una tosca simplificación. La libertad no es por principio enemiga de la duración, ni siquiera tampoco de la coacción auto-impuesta para dificultar la revocación de aquella promesa en que hemos hecho libremente consistir nuestra identidad. Las instituciones pueden servirnos precisamente para proteger esa libertad del poder de una arbitrariedad azarosa, también y principalmente de aquella flaqueza que no se debe al asalto de otros, que procede de nuestra propia finitud.

5. Distancia de sí

Los valores surgen en las experiencias del cultivo de sí y de distancia frente a sí mismo. No hay valor sin una vida valorada, pero tampoco sin la

distancia que respecto a la propia vida adopta quien se interroga acerca de su valor. La dimensión valorativa requiere ambas cosas, aunque tal vez convenga subrayar lo segundo porque no es tan evidente y resulta ocasionalmente ingrato. La competencia moral presupone la capacidad de establecer lo que podría llamarse una distancia de seguridad ante sí mismo.

La primera manifestación de esa distancia viene dada por la capacidad de reflexión, que ha sido muy bien apuntada por Charles Taylor (1985). Una peculiaridad humana consiste en que los hombres no sólo tienen deseos, como otros animales, sino además deseos que se dirigen a sus deseos. Pueden tener un deseo de tener o no un deseo, y pueden tener el deseo de que uno de sus deseos sea tan fuerte que mueva su voluntad. Todos conocemos la discrepancia entre “valores” y “preferencias”, no sólo como una diferencia entre objetivos de largo o corto alcance sino en el sentido más profundo de que algunos de nuestros deseos no podemos calificarlos como buenos o, al contrario, que no somos capaces de que lo que hemos considerado valioso haga surgir en nosotros un deseo vital correspondiente. Los valores valoran también nuestras preferencias. En la dimensión de los valores tomamos distancia y posición frente a nosotros mismos. Los hombres pueden, en lo que se refiere a sus preferencias y objetivos, desear ser distintos de lo que son. La responsabilidad consiste precisamente en esta capacidad de auto-valoración reflexiva para tematizar los propios deseos.

El tono de nuestra reflexión frente a nosotros mismos no es siempre el de una complaciente aprobación, mucho menos el de una pacífica neutralidad; a menudo la valoración de nuestros deseos viene acompañada de indignación, vergüenza o admiración, que son sentimientos en buena medida incontrolables. Aquí se deja ver hasta qué punto nuestras valoraciones no son algo de lo que dispongamos completamente. Estos sentimientos son expresión emocional de aquellos valores que reconocemos como calificadores de nuestros sentimientos, también incluso en el caso de que deseáramos estar libres de tales valores o aunque no seamos conscientes de que los tenemos. Puede que nos gustara ser menos vergonzosos, reaccionar con más moderación ante la injusticia o contener mejor nuestra admiración. En nuestros sentimientos morales experimentamos que hay algo más allá de nuestros deseos e intereses, algo que sólo podemos conocer mediante una reflexión acerca de nuestros sentimientos morales. Esta sensibilidad se puede transformar en principios que califican algo como valioso y no como algo meramente deseado de hecho.

La distancia reflexiva frente a sí mismo es, al mismo tiempo, lo que permite la irrupción de otros en la formación de nuestros juicios morales. Taylor ha desarrollado una teoría de la identidad en la que ésta aparece vinculada con una teoría de los valores que comparecen en el escenario intersubjetivo. Nuestros sentimientos morales implican una relación con nosotros mismos que va más allá del mero hecho de que nuestros sentimientos sean precisamente nuestros. Sin atender a las reacciones de otros y a las clasifica-

ciones de los sentimientos en el repertorio de un lenguaje común no podríamos identificar nuestros sentimientos ni valorarlos. Nuestro modo de entendernos a nosotros mismos está mediado por la intervención ajena, depende de lo que Taylor denomina "*webs of interlocution*", un tejido de interlocución que no se limita al desarrollo de la niñez y los primeros aprendizajes, sino que nos acompaña toda la vida vinculando nuestra identidad con la relación hacia otros interlocutores.

Existe una estrecha conexión entre la reflexión y lo que podríamos llamar "decepcionabilidad". La distancia de sí permite que la discrepancia con uno mismo dé origen a experiencias de desengaño. La decepción es una contrariedad que establece un hiato entre las acciones, que no es una mera pausa sino una interiorización que permite volver a ponderar lo querido y lo logrado. La decepción quiebra la continuidad de los deseos y las acciones haciendo que toda la atención se dirija a la discrepancia. Esta reconsideración permite trabajar nuevamente con la diferencia entre la anticipación y el resultado de la acción.

Pues bien, una de las notas de toda conducta razonable es lo que podría llamarse "decepcionabilidad": la libertad sólo es real cuando puede ser desmentida por la realidad. La esencia del aprendizaje es precisamente la decepción. Una vida cerrada a la irrupción de lo imprevisto sería una tautología autista. El hombre no está secuestrado por el engaño insuperable que supondría la carencia absoluta de interlocutores.

Pero la reflexión, que forma parte de toda decepción de manera tan espontánea, puede ser inconsecuente o llegar a serlo con el tiempo. Esperar una ganancia automática de racionalidad de la mera decepción equivale a ignorar la tozudez del decepcionado. La distancia frente a sí mismo ha de ser cuidadosamente cultivada, si es que no quiere uno disolverla en las gratas estrategias de la auto-confirmación. Las decepciones ingenuas –las que son productivas en orden a la rectificación– sólo existen cuando no hay un interés más fuerte por inmunizarse frente a ellas. Quien no es capaz de distinguir las victorias de las derrotas adquiere una resistencia que le hace insensible ante cualquier desmentido. Teniendo en cuenta esta tendencia, podríamos formular así un imperativo de decepcionabilidad: organiza las cosas de tal manera que la realidad pueda decirte que no, desbaratar tus previsiones, corregir tus juicios, reorientar tus proyectos, incluso mejorar lo que eres.

La decepción puede ser entonces una experiencia liberadora, un tratamiento productivo de las derrotas, un aprendizaje que resulta de hacer frente a la negatividad. En tanto que experiencia de la discrepancia –las cosas no son y no salen siempre como las habíamos previsto–, la decepción rompe la continuidad de los deseos y las acciones abriendo así un espacio para la reflexión. Esta es la peculiar sabiduría de la decepción que nos enseña a no confiar demasiado en uno mismo. El cultivo de la decepción sitúa al hombre en ese interludio específicamente humano en cuyos márgenes se instalan los fanáticos ciegos ante cualquier desmentido y los funcionarios cí-

nicos de lo inevitable. Propongo considerar la decepcionabilidad como aquella virtud humana que templa nuestro deseo –generalmente excesivo– de que la realidad confirme lo que somos, hacemos y esperamos. Porque estar abierto al desengaño es preferible al aseguramiento tedioso contra la novedad.

El *be yourself* podría quedar entonces formulado como una exigencia que no se limita a aplaudir nuestra espontaneidad, a celebrar lo que somos, queremos o podemos. La autenticidad es más bien un valor que nos recomienda cultivar una distancia respecto de nosotros mismos. La madurez de la libertad supone consentir ciertos sacrificios, estar dispuesto a determinadas renunciaciones, ver los obstáculos de la libertad como la condición de que ésta no se nos convierta en capricho, desear el juicio de otros como una garantía de la propia cordura, saber que nadie se pertenece absolutamente a sí mismo, que todos estamos siempre en alguna deuda con los demás.

Bibliografía:

- BECK, Ulrich (ed) (1997), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp.
- CHOZA, Jacinto/CHOZA, Pilar (1996), *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Barcelona: Ariel.
- EILSTER, J. (1984), *Ulysses and the Sirens*, Cambridge.
- GIDDENS, Anthony (1991), *Selfidentity and Modernity*, London: Polity Press.
- HITZLER, Ronald (1988), *Kleine Lebenswelten Ñ Ein Beitrag zum Verstehen von Kultur*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- INGLEHART, Ronald (1977), *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton University Press.
- INNERARITY, Daniel (1993), "Convivir con la inidentidad", "Anuario Filosófico" XXVI/2, pp. 361-374.
- JOAS, Hans (1997), *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt: Suhrkamp.
- KEUPP, Heiner (1994), *Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- LACROIX, Michel (1997), *Le principe de Noé ou l'Étique de la sauvegarde*, Paris: Flammarion.
- LEINBERGER, Paul/Tucker, Bruce (1991), *The New Individualists. The Generation after the Organization Man*, New York.
- LEY, K. (1984), "Von der Normal- zur Wahlbiographie?", M. Kohli/G. Robert (eds), *Biographie und Forschungsperspektiven*, Stuttgart: Metzler, 239-260.
- PARSONS, Talcott (1978), "Religion in Postindustrial America", en *Action, Theory and the Human Condition*, New York: The Free Press.
- ROSENMAYR, Leopold/Kolland, Franz, "Mein 'Sinn' ist nicht dein 'Sinn'". *Verbindlichkeit oder Vielfalt - Mehrere Wege im Singletum*, en Beck (1977), 256-287.

- SCHULZE, Gerhard (1992), *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt: Campus.
- SPAEMANN, Robert (1996), *Personen, Versuche über den Unterschied Zwischen "etwas" und "jemand"*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- TAYLOR, Charles (1985), *Philosophical Papers*, Cambridge University Press.
- THOME, Helmut (1985), *Wertewandel in der Politik? Eine Auseinandersetzung mit Ingleharts Thesen zum Postmaterialismus*, Berlin.
- WILKINSON, H./MULGAN, G. (1995), *Freedom's Children: work, relationship and politics for 18-34 years olds in Britain today*, London: Demos.

Septiembre 1997