

EL PROCESO DE INDIVIDUALIZACIÓN EN OCCIDENTE: ¿NARCISISMO O AUTENTICIDAD?

Summary: This article examines the modern “turn to the self”, in order to see if Western society is heading towards the ideal of authenticity or towards a sort of dangerous narcissism. Might it be that the right to be different and unique is degrading to a supposed right to be indifferent and egotistic? First this paper focuses on some sociological data about the increasing consciousness of self-identity and the value attributed to autonomy and privacy since the sixteenth century. In the second part, those data serve as a background to illuminate the present debate on authenticity. Finally, an appropriate theological answer is sketched to respond to the modern quest for self-fulfillment.

Este artículo estudia el proceso de individualización en Occidente, a partir del Renacimiento, para ver si se está avanzando hacia el ideal de autenticidad¹ o hacia el relativismo narcisista². ¿El necesario derecho a la diferencia está degenerando en un peligroso derecho a la indiferencia? En la primera parte, se analizan algunos datos sociológicos sobre la progresiva conciencia de la propia identidad personal (*self-identity*), la valoración del ámbito íntimo y la privatización de las costumbres. En la segunda parte, se estudia si esos factores han desembocado, actualmente, en el ideal de autenticidad o más bien en un intimismo indolente, egocéntrico, sin grandes ideales. A partir de esos datos, se esboza una respuesta teológica a los nuevos desafíos y a la sensibilidad del hombre moderno.

No existe unanimidad sobre la evolución de las diversas identidades del yo³, ni tampoco sobre el origen de la actual concepción del ámbito íntimo⁴. En cualquier caso, es evidente que los cambios sociales que se inician

¹ The moral ideal of authenticity “broadly refers to the modern ‘quest’ for self-fulfillment, self-realization”. A. COREY, *Selfhood and authenticity*, Albany 2001, 3.

² Sobre el tipo narcisista actual: C. LASCH, *Politics and social theory. A reply to the critics*, en *Salmagundi* 46 (1979) 201. Desde el punto de vista médico, el DSM-IV afirma que la patología del narcisismo está caracterizada por “a pervasive pattern of grandiosity (in fantasy or behavior), need for admiration, and lack of empathy”, especificando a continuación nueve características. AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders (DSM-IV)*, Washington DC 1994⁴ (3ª reimpresión), 661.

³ Teorías sociológicas sobre la identidad: S. HALL, *The question of cultural identity*, en S. Hall – D. Held – T. McGrew, ed., *Modernity and its futures*, Cambridge 1992, 273-316.

⁴ Sobre el concepto de “intimidad humana” y su actual tratamiento informativo: M. CARBAJO NÚÑEZ, *Intimidad, exhibicionismo y deontología periodística. Por una respuesta ética a la comercialización mediática del ámbito íntimo*, en *Antonianum* 79 (2004) 101-128.

en Europa hacia el año 1500 modifican la percepción que el individuo tiene de sí mismo, refuerzan su autonomía moral y aumentan la valoración del ámbito íntimo⁵. El ser humano confía ahora en que, con la sola capacidad racional, podrá conocer su *yo* interior y dominar el entorno en que vive. De este modo, va afirmando su “poder sobre la naturaleza (siglo XVII), la sociedad (siglo XVIII) y la historia (siglo XIX). Nada tiene un valor que no sea un valor ‘humano’”⁶.

Para comprender el proceso de individualización, se analizará la revaloración del ámbito íntimo, los nuevos modos de percibir la propia identidad y la progresiva privatización de las costumbres.

1. El proceso de individualización

Hoy se suele aceptar que, en la sociedad occidental, se ha dado un avance más o menos lineal en el proceso de individualización y privatización⁷, pero no todos opinan así. Algunos autores consideran que se van sucediendo períodos en que la gente participa intensamente en la vida pública con otros en que predominan los objetivos privados⁸. La Revolución francesa, por ejemplo, en un primer momento rompe la privatización que se había producido en los siglos anteriores. Lo privado se convierte en sospechoso y potencialmente traicionero. Se intenta, por tanto, reeducar a la población en su forma de presentarse, de hablar y de sentir⁹. Sin embargo, a pesar de ciertos vaivenes, se puede considerar que la valoración del ámbito privado ha seguido una línea ascendente desde el medioevo. La misma Revolución francesa supuso, a la larga, una acentuación de la esfera privada¹⁰. Algunos autores consideran que esa revuelta fue una consecuencia del

⁵ “Entre XVI^e et XVIII^e siècle, [on] définit une façon nouvelle de concevoir, vivre et préserver l’existence privée”. R. CHARTIER, *La communauté, l’État et la famille. Trajectoires et tensions. Introduction*, en P. Ariès – G. Duby, ed., *Histoire de la vie privée*, III (R. Chartier, ed., *De la Renaissance aux Lumières*), 5 vol., Paris 1985-1987, 409. Cfr. N. GONZÁLEZ GAITANO, *El deber de respeto a la intimidad. Información pública y relación social*, Pamplona 1990, 40; E. GARIN, ed., *L’uomo del Rinascimento*, Roma 1992⁵, 2-4.

⁶ A. DOMINGO MORATALLA, *Ética hermenéutica y ética de la información*, en E. Bonete Perales, ed., *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, Madrid 1995, 118.

⁷ ELIAS defiende y asocia la privatización al proceso de civilización: N. ELIAS, *The civilizing process. The history of manners and state formation and civilization*, Oxford 1994.

⁸ A.O. HIRSCHMAN, *Shifting involvements. Private interest and public action*, Princeton 2002² (20th anniversary edition).

⁹ “La vie privée allait devoir subir l’agression la plus violente jamais vue dans l’histoire occidentale”. L. HUNT, *Lever de rideau. Révolution française et vie privée*, en P. Ariès – G. Duby, ed., *Histoire...*, IV (M. Perrot, ed., *De la Révolution à la grande guerre*), 21.

¹⁰ L. HUNT, *Lever...*, 21.

emergente ideal de autenticidad. Desde entonces, ese ideal se ha ido imponiendo, hasta convertirse hoy en una fuerza “políticamente explosiva”¹¹.

1.1. La revalorización del ámbito privado

La separación público/privado existía ya en el mundo grecorromano¹², pero era concebida de forma muy diferente a la que se inicia en la Edad Moderna. En el mundo griego, la familia responde a necesidades vitales elementales, comunes a todos, como por ejemplo el asegurar la subsistencia física, pero ajenas a lo más auténticamente humano. También se juntan los animales para sobrevivir. Se está muy lejos del concepto moderno de la intimidad familiar como ámbito anhelado y, por tanto, protegido frente a posibles injerencias¹³. Quien no participa abiertamente, sin secretos, en la vida pública se convierte en sospechoso¹⁴. En la Grecia clásica, una vida alejada de la vida pública era por definición “idiota”¹⁵, pues privaría a la persona de lo más digno y permanente. Lo específicamente humano se encuentra en el ámbito público. Allí los hombres libres muestran su grandeza y su superioridad¹⁶. La esfera pública permite al hombre perdurar en el tiempo, mostrar su valía y asegurarse la pervivencia en la memoria de los demás. Lo público representa la esencia del hombre, en contraposición a la necesidad, la futilidad y lo “indigno de publicidad” que caracteriza al ámbito familiar¹⁷.

¹¹ H.-C. CHUNG, *The art of the possible. A collection of critical essays*, San José 2002, 43.

¹² Sobre la distinción público/privado en Grecia: D. COHEN, *Law, sexuality, and society. The enforcement of morals in classical Athens*, Cambridge 1991 (3ª reimpresión 1998) 70-97.

¹³ N. GONZÁLEZ GAITANO, *El deber...*, 31-35. En contra de la opinión general, Rotenberg afirma que, en la antigua Grecia, ya se valoraba la privacidad, y cita estas palabras de Pericles (499-429 a.C.): “We are not angry with our neighbor if he does what pleases him, and we don't glare at him for his harmless actions even if they are an annoyance to some”. M. ROTENBERG, *Communications privacy. Implications for network design*, en R.N. Stichler – R. Hauptman, ed., *Ethics, information and technology. Readings*, Jefferson 1998, 152. Swanson atribuye a Aristóteles una valoración positiva de la esfera privada: “The private for him is constituted of activities that cultivate virtue and discount common opinion”. J.A. SWANSON, *The public and the private in Aristotle's political philosophy*, London 1992, 2-3. De hecho, la casa familiar griega estaba bien protegida de la mirada de los transeúntes. P. MILLET, *Encounters in the Agora*, en P. Cartledge – P. Millett – S. von Reden, *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge 1998, 207.

¹⁴ “Only those committing shameful acts would wish to seek privacy”. S. LEWIS, *News and society in the Greek polis*, London 1996, 14.

¹⁵ R. WACKS, *Personal information. Privacy and the law*, Oxford 1989, 7.

¹⁶ J.B. ELSHTAIN, *Public man, private woman. Women in social and political thought*, Princeton 1981, 12.

¹⁷ J.L. CONCEPCIÓN RODRÍGUEZ, *Honor, intimidad e imagen. Un análisis jurisprudencial de la L.O. 1/1982*, Barcelona 1996, 19.

Asimismo, en la civilización romana, se cree que la reclusión en el ámbito privado lleva a la indignidad y al descontrol¹⁸. Incluso en la época de Augusto, cuando el ámbito privado había adquirido más importancia¹⁹, el espacio privado sigue estando en función del ideal de excelencia que representa la vida pública²⁰.

En la Edad moderna se produce un cambio copernicano con respecto a la vida privada. Las actividades económicas, que antes pertenecían estrictamente al ámbito familiar, son consideradas ahora de interés público y se convierten en el objetivo preferente de la política. El ámbito público, que en la antigüedad era el lugar de la libertad, de la permanencia y de la excelencia, pasa a centrarse en actividades de orden práctico, como las económicas o las orientadas a garantizar la seguridad física. Por otra parte, el ámbito privado, que antes era una precondition sin importancia, se transforma en el espacio anhelado, donde el individuo busca desarrollar lo más genuino de su personalidad y donde manifiesta toda su riqueza personal.

A la gradual valorización de lo privado, corresponde también un cambio en el modo en que el individuo se percibe y se relaciona. El ciudadano de la antigüedad clásica evitaba describir su mundo interior, pues lo consideraba socialmente irrelevante²¹. Lo mismo ocurría en el contexto social atomizado y jerarquizado de la Edad Media, donde todos se conocen y nadie duda del propio papel social. Con el Renacimiento, se desvanece el sentido negativo de privación que tenía el espacio íntimo, pero el burgués “ilustrado” sigue ocultando su intimidad detrás de una máscara –como en el teatro clásico–, porque considera que lo importante es el discurso racional. Poco a poco, sin embargo, el ámbito privado se revaloriza, hasta convertirse, durante el siglo XIX, en el espacio de la felicidad y de la excelencia²². Desaparece la máscara, el convencionalismo, el artificio. Los individuos se

¹⁸ “Being no longer in the eyes of the public, Tiberius [the old emperor] rapidly succumbed to the vices”. (Suetonius, *Tiberius*, 42.I). C.A. BARTON, *Roman honor. The fire in the bones*, Berkeley 2001, 22.

¹⁹ R. WACKS, *Personal...*, 7.

²⁰ “If both our age and the post Augustan age can be characterized as times of withdrawal from public life, yet there is an immense difference in the focus of private life. For the Roman, privacy meant a search for religious transcendence. For us privacy is not mystic; it is psychic. [...] Instead of cultivating our private lives so that we can make a contribution to public life, we make the fact of being private (alone with self and intimates) and end in itself”. V.J. PETER, *The canonist in an age of privacy*, en *Studia Canonica* 14 (1980) 324-325.

²¹ J.L. CONCEPCIÓN RODRÍGUEZ, *Honor...*, 19

²² Cfr. M. PERROT, *Lever de rideau. Avant et ailleurs*, en P. Ariès – G. Duby, ed., *Histoire...*, IV, 17. Sin embargo, el respeto a la intimidad tenía aún mucho camino que recorrer. R.F. HIXSON, *Privacy in a public society. Human Rights in conflict*, New York 1987, 26.

encuentran como seres privados, que deben desvelar su interioridad. Lo que cuenta es el *yo* auténtico, los sentimientos, el ocio, lo privado²³.

1.2. Nuevos modos de percibir la propia identidad

Cambia también la forma de percibir el propio *yo*. En el contexto familiar de la sociedad medieval, fijo y estable, no se piensa en un *yo* interior que sea distinto a sus manifestaciones visibles. Cada uno cree conocer la identidad propia y ajena, así como el papel que tiene que desempeñar en este mundo para obtener la salvación eterna. Sin embargo, la progresiva movilidad y abigarramiento de la población, en el período de 1500-1800, impedirán ese conocimiento directo del otro, por lo que se abre paso la idea de un *yo* interior, escondido a la mirada pública. Así, de considerar al *yo* como no problemático y fácilmente perceptible, se llegará a considerarlo como difícilmente abarcable, incluso para el experto, tal como refleja la teoría psicoanalítica de comienzos del siglo XX²⁴.

Se llega así a diversos modos de concebir la propia identidad²⁵. En la Europa medieval y en las sociedades de tipo tradicional, el sujeto percibe su identidad a través de un entorno religioso y social estable y claramente estructurado. Este *yo heterónimo*, que encuentra fuera de sí las fuentes de la verdad y de la moralidad²⁶, sigue hoy presente en las personas sujetas a cualquier tipo de fundamentalismo nacionalista, étnico o religioso.

Desde el Renacimiento, aumenta la movilidad social y empieza a fraguarse el *yo racional*. Filósofos como Descartes (1596-1650), Locke (1632-1704) y, sobre todo, Kant (1724-1804) sientan las bases de la autonomía moral del individuo, que será comúnmente aceptada por los pensadores del siglo XIX²⁷. Mientras que, al inicio del siglo XVII, la filosofía moral se centraba en cómo gobernar y dirigir al público, ya que el individuo sería incapaz de una suficiente autonomía moral, al final del XVIII se suele ya aceptar que los criterios de moralidad deben ser interiorizados, para que la

²³ Goffman niega ese *yo* auténtico y autónomo, para referirse a él como el resultado de los diversos papeles que representa: "This self is a product of a scene that comes off". E. GOFFMAN, *The presentation of self in everyday life*, Garden City 1959, 252-253.

²⁴ R.F. BAUMEISTER, *Identity. Cultural change and the struggle for self*, New York 1986.

²⁵ Esta sistematización de las distintas identidades sigue, básicamente, la propuesta por S.M. TIPTON, *Getting saved from the sixties. Moral meaning in conversion and cultural change*, Berkeley 1982. En realidad, estas identidades no se reducen a una época determinada e incluyen dentro de sí otras muchas posibles matizaciones.

²⁶ "The totality of ways and means, in all its aspects, was lived as if validated by powers no human will or whim could challenge". Z. BAUMAN, *Postmodern Ethics*, Oxford 1993, 4.

²⁷ De la cultivación de la propia independencia, que sugerían las mónadas de Leibniz (1646-1716), se llegará a la autoafirmación moral del superhombre en Nietzsche (1844-1900).

persona se autorregule en modo socialmente adecuado²⁸. El protagonista es ahora el *sujeto racional*, que abandona las consideraciones religiosas o místicas para valorarse y busca la propia autonomía con respecto a los otros, a la naturaleza “irracional” y a la misma divinidad²⁹. Solamente por conveniencia, se decide a establecer un pacto con la sociedad.

La focalización sobre la propia personalidad y autonomía está también presente en el *yo utilitarista*, que fue esbozado filosóficamente por Hobbes³⁰ y ulteriormente delineado por filósofos como Bentham (1748-1832) y Mill (1806-1873). Más que la razón, este *yo* enfatiza el poder de la voluntad. Su autorrealización depende de la eficacia que consiga en la persecución de sus muchos deseos e intereses. Considerando como “ilimitadas” las potencialidades de su voluntad, el *yo utilitarista* intenta maximizar el resultado de sus esfuerzos, para obtener objetivos que, de hecho, son ampliamente deseados, como la felicidad, el éxito, la riqueza, el poder³¹.

A principios del siglo XIX, con el declive de la influencia social de la religión, se afianza el *yo romántico*, que ya no busca su sentido vital en el más allá, sino en el presente, en la propia realización personal. Mientras que el Iluminismo consideraba al sujeto como agente autónomo de la razón universal y, por tanto, esencialmente igual a todos los demás seres racionales, el romanticismo enfatiza el sentimiento, la intuición, la emotividad y la capacidad de crecimiento del individuo, cuando es liberado de las ataduras sociales y racionales que le impiden manifestarse en autenticidad. Esas constricciones externas ahogan la singularidad, creatividad y emotividad de su ser más auténtico. Por tanto, este *yo romántico*, único y misterioso, deberá desarrollar sus potencialidades y encontrar su propio camino, en relación conflictiva con la sociedad.

²⁸ At the end of the XVIII century “the question was: what must we and morality be like, given that through self-governance we can create a decent society?” L.C. BECKER – C.B. BECKER, ed., *A history of Western ethics*, New York 2003², 93.

²⁹ Margolis llama “*exchanger self*” al *yo* racional, autosuficiente, calculador, artífice de sí mismo, que surge con la modernidad y que se ajusta a la competitividad de la sociedad de mercado. Afirma que esta visión de sí mismo es evidente ya en el siglo XVIII y continúa siendo predominante hoy día, sobre todo entre los varones occidentales. Éstos tienden a verse y a ver a los demás como productos que pueden ser comprados o modificados según los intereses del momento. Cada uno se hace a sí mismo, busca el propio interés y tiene un precio. “Unbound from land and lord, [...] the self became property”. D.R. MARGOLIS, *The fabric of self. A theory of ethics and emotions*, New Haven 1998, 15.

³⁰ Hobbes (1588-1679) considera que el instinto de conservación es universal e ineludible, de modo que todos los hombres lo anteponen a cualquier otra consideración ética. Por eso, el Estado –“omnipotente Leviatán”– debe vigilar para evitar los abusos. “The Liberty of a Subject, lyeth therefore only in those things which, in regulating their actions, the Sovereign hath prætermitted”. T. HOBBS, *Leviathan*, Middlesex 1980 (10ª reimpresión), 264.

³¹ L. WOODHEAD, *Theology and the fragmentation of the Self*, en *International Journal of Systematic Theology* 1/1 (1999) 64-66.

Mientras que el *yo racional* trataba de poner orden a sus impulsos y marcaba claramente los límites de su autonomía con respecto a Dios, a los demás y a las criaturas “no racionales”, el *yo romántico* rechaza esos límites, pues se siente íntimamente unido a todo lo existente. No obstante, también esta concepción del sujeto potencia la idea de libertad, la tendencia hacia el intimismo y la consideración del *yo* como fuente de los valores y de la moralidad. Todo lo que sea expresión auténtica del *yo* será moralmente válido, pues el sujeto es intrínsecamente bueno. El único criterio de moralidad es el *yo*, la auto-realización, el sentirse bien consigo mismo. El movimiento Nueva Era (*New Age*) refleja esta concepción del *yo romántico*.

Desde el siglo XX, sigue presente el *yo heterónimo*, predominante en el período premoderno, el *yo racional*, que confía en los valores de la ilustración, el *yo utilitarista*, que busca la forma más eficaz de lograr el propio interés, y el *yo romántico*, que resalta la difícil búsqueda de la propia identidad en un entorno social desfavorable. La disponibilidad de esas diversas identidades y el bombardeo de mensajes contradictorios sobre la propia realización personal están saturando la capacidad de conocer y de conocerse. Esta confusión provoca la actual fragmentación del *yo postmoderno*, incapaz de encontrar su propia identidad³².

Consecuentemente, aumenta la importancia del ámbito privado como refugio emocional, donde el sujeto intenta encontrarse a sí mismo y huir de la vulnerabilidad que percibe en sus relaciones públicas. Sin embargo, la búsqueda de la propia autenticidad resulta difícil en un hogar invadido por los medios de comunicación.

Son muchos los autores que hablan de la fragmentación que descentra y desestabiliza la identidad del sujeto postmoderno. Para Giddens, ésta es fruto del rápido y profundo cambio social, que modifica el cuadro de valores tradicionales y el sentido de autoridad. Además, los procesos de globalización alteran el contexto espacio-temporal de las relaciones sociales, mientras que el flujo continuo de nuevos datos obliga a una continua revisión de los procesos sociales³³. Se echan en falta “sentidos integradores”, que hagan de nuestro mundo una morada: acogedora porque éticamente regulada³⁴.

³² L. WOODHEAD, *Theology...*, 53-72. “The very concept of an ‘authentic self’ with knowable characteristics recedes from view. The fully saturated self becomes no self”. K.J. GERGEN, *The saturated self. Dilemmas of identity in contemporary life*, New York 1991, 6-7.

³³ A. GIDDENS, *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*, Cambridge 1991, 189-196; ID., *The consequences of Modernity*, Cambridge 1990, 21-37; cfr. U. BECK – A. GIDDENS – S. LASH, *Reflexive modernization. Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*, Stanford 1994, 8.

³⁴ Cfr. P.L. BERGER – B. BERGER – H. KELLNER, *The homeless mind. Modernization and consciousness*, New York 1974.

1.3. La privatización de las costumbres

Se analizará ahora la evolución del proceso de individualización desde el Renacimiento, prestando especial atención a algunos indicadores sociológicos, como la urbanización, la psicologización de la vida pública, la lectura en privado, la piedad y los códigos de urbanidad³⁵.

1.3.1. De la comunidad rural al individualismo urbano

Los factores de tipo socioeconómico han influido de forma importante en el proceso de individualización³⁶. Esos factores, que habían evolucionado lentamente desde la Edad Media hasta el final del siglo XVII, adquieren nuevo ímpetu a partir de entonces³⁷. La sociedad rural tradicional³⁸ se va transformando en urbana, sobre todo después de la revolución industrial; cambia la concepción del ámbito público y el Estado comienza a intervenir en el espacio que antes estaba reservado a las comunidades.

En la tarda Edad Media el individuo se movía dentro de un mundo familiar, en el que todos se conocían y fuera del cual era peligroso aventurarse³⁹; sin embargo, con la revolución industrial, el abigarramiento y superpoblación de las ciudades posibilita el anonimato y la indiferencia de unos hacia otros. Aumenta la especialización social y económica, que libera al individuo de la dependencia del pequeño grupo. La rotura de los estrechos lazos comunitarios de la anterior sociedad rural hace que un mayor número

³⁵ La limitación de espacio nos impide presentar otras perspectivas en este artículo. Un análisis pionero, desde la perspectiva filosófica: E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlin 1927. Para profundizar en el estudio filosófico de la autenticidad y la identidad: J. GOLOMB, *In search of authenticity. From Kierkegaard to Camus*, London 1995; J. SEIGEL, *The idea of the self. Thought and experience in Western Europe since the seventeenth century*, Cambridge 2005. La consideración del Renacimiento como momento decisivo en el proceso de individualización fue propuesta por J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basle 1860.

³⁶ F.D. SHOEMAN, *Privacy and Social Freedom*, Cambridge 1992, 115.

³⁷ P. ARIES, *Pour une histoire de la vie privée*, en P. Ariès – G. Duby, ed., *Histoire...*, III, 7-9. “Du milieu du Moyen Age à la fin du XVII^e siècle, il n’y a pas eu de changement réel des mentalités profondes”. *Ibid.*, 8. Sobre la ascunción del individualismo en el siglo XVII: C.B. MACPHERSON, *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, Oxford 1962; R. TUCK, *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge 1979; G. BALDWIN, *Individual and self in the late Renaissance*, en *The Historical Journal* 44/2 (2001) 342-345.

³⁸ “Such a society [folk] is small, isolated, nonliterate, and homogeneous”. R. REDFIELD, *The Folk Society*, in *American Journal of Sociology* 52 (1947) 293.

³⁹ “La communauté qui encadre et limite l’individu [...] au-delà duquel s’étend une *terra incognita*, habitée par quelques personnages de légende”. P. ARIES, *Pour une...*, 7-8.

de ciudadanos puedan disfrutar ahora de un espacio privado que antes sólo podían permitirse las clases pudientes.

Superado el estrecho círculo familiar de la *Gemeinschaft*⁴⁰, las relaciones sociales se hacen selectivas y compartimentadas⁴¹. Lo importante no son ya los lazos afectivos, sino la afinidad de intereses. Como compensación emocional al nuevo espacio público, anónimo e impersonal, el individuo busca en la familia un refugio para la interioridad y la afectividad⁴².

Los cambios económicos encumbran a la clase media y posibilitan el florecimiento del liberalismo. Ya en las primeras fases de la revolución industrial, son muchos los empresarios que gozan de un nivel económico que les permite afirmarse como individuos y defenderse de posibles ataques por parte de las instituciones públicas. Cada propietario tiene suficiente libertad para gestionar sus propiedades, situación que contrasta con la dependencia colectiva de períodos anteriores⁴³.

El individualismo urbano encuentra su fundamento teórico en la idealización liberal del individuo. La persona es ahora el supremo valor, el origen y la razón de ser de todo el entramado social. No es el individuo el que debe conformarse a la sociedad, sino ésta la que debe ponerse a su servicio. La valorización del individuo, como agente libre y responsable de su conducta, corre paralelo a la orientación individualista de la teología moral postridentina, influenciada por el nominalismo. Sólo con el Concilio Vaticano II, se producirá una inflexión general de la tendencia individualista⁴⁴.

En el siglo XX, la búsqueda de la propia autonomía y autorrealización personal se va contraponiendo a cualquier forma de institucionalización. Se piensa que el individuo tiene que ser completamente libre para ser auténtico. Consecuentemente, la familia se privatiza, se pone al servicio del sujeto

⁴⁰ F. TÖNNIES, *Comunidad y asociación*, Barcelona 1979.

⁴¹ S. CROOK – J. PAKULSKI – M. WATERS, *Postmodernization. Change in advanced society*, London 1992, 3-6; P. ARIÈS, *Pour une...*, 8. No obstante, las viejas formas de sociabilidad colectiva y comunal perviven hasta entrado el siglo XX, aunque adquieren formas diversas: “au cabaret pour les hommes, au lavoir pour les femmes, dans la rue pour tous”. *Ibid.*

⁴² “La famille tend à devenir ce qu’elle n’avait jamais été auparavant: un lieu de refuge où l’on échappe aux regards du dehors, un lieu d’affectivité”. P. ARIÈS, *Pour une...*, 15-16.

⁴³ “In medieval society the peasant’s opportunity to work his land was severely limited. [...] A similar situation prevailed among artisans. The individual craftsman was subject to detailed controls established by his guild. [...] Now, however, private property came to mean the right to do as one wanted with one’s own. [...] One can also detect a change in the character of work itself from a predominantly social activity to a predominantly private one”. B. MOORE, *Privacy. Studies in social and cultural history*, New York 1984, 284.

⁴⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, (=GS), 7-12-1965, n. 30; ID., Decreto *Optatam totius*, (=OT), 28-10-1965, n. 16; L. VEREECKE, *Historia de la teología moral*, en F. Compagnoni - G. Piana - S. Privitera, ed., *Nuevo diccionario de teología moral*, Madrid 1992, 838.

particular y pierde relevancia social⁴⁵. Se hace más corriente el divorcio, la familia monoparental y las parejas de hecho. La misma expresión artística se centra en lo personal, liberando al artista de toda normatividad prefijada, para dar cauce a su originalidad. El artista es ahora libre de expresar cualquier concepto y de usar los medios y materiales más diversos, para que su expresión artística sea genuinamente personal⁴⁶.

1.3.2. Del mundo de las apariencias al yo íntimo

Los avances producidos desde el siglo XV hicieron más pronunciadas las diferencias económicas y promovieron el deseo de ostentación, como forma de conseguir la aprobación social. El honor y la imagen pública se cuidan con esmero, concretamente en la forma de vestir, de adornar la propia casa y de mostrar el gusto personal. No se duda en llegar incluso al duelo armado para defenderlos. De hecho, aunque el duelo armado tiene claros antecedentes en la Europa medieval, es en el siglo XVI cuando empieza a emplearse para resolver cuestiones de honor personal⁴⁷.

Como compensación emocional a este mundo de apariencias, se desarrolla un nuevo gusto por la soledad. Mientras que, en períodos anteriores, la soledad era un signo de pobreza, que sólo abrazaban los eremitas por motivos ascéticos, desde finales del siglo XVII se convierte en un refugio deseado, donde el individuo puede dar rienda suelta a su espontaneidad⁴⁸.

En el siglo XVIII, con la Ilustración⁴⁹, se hace más evidente la nueva concepción del ámbito público como espacio de apariencias, un gran teatro en el que cada uno oculta su interioridad detrás del papel que representa. Los peinados barrocos, los maquillajes, los trajes, el lenguaje afectado, todo sirve para ocultar la espontaneidad. Queda aún muy lejos la concepción actual de que la apariencia refleja y modela el propio yo. En el siglo XVIII, se cree que el carácter queda ya determinado desde el nacimiento y, por tanto, no depende del cuidado de la propia imagen⁵⁰. Los individuos practican el

⁴⁵ A. PROST, *Frontières et espaces du privé*, en P. Ariès - G. Duby, ed., *Histoire...*, V (A. Prost - G. Vincent, ed., *De la première guerre mondiale à nos jours*), 61. "La famille est désormais jugée en fonction de la contribution qu'elle apporte à l'épanouissement de vies privées individuelles". *Ibid.*, 94.

⁴⁶ M. RUSH, *Nuevas expresiones artísticas a finales del siglo XX*, Barcelona 2002, 7-8.

⁴⁷ R.B. SHOEMAKER, *The taming of the duel. Masculinity, honour and ritual violence in London, 1660-1800*, en *The Historical Journal* 45/3 (2002) 525; V.G. KIERNAN, *The duel in European history. Honour and the reign of aristocracy*, Oxford 1989.

⁴⁸ P. ARIÈS, *Pour une...*, 12.

⁴⁹ El movimiento ilustrado confía en la razón humana como base de la moralidad y del progreso. J.L. ILLANES - J.I. SARANYANA, *Historia de la teología*, Madrid 1995, 223-225.

⁵⁰ Sobre esta evolución: R. SENNETT, *The fall of public man*, New York 1977.

arte de conversar, sin preocuparse por las circunstancias personales de sus interlocutores. Como buenos ilustrados, aceptan la igualdad intrínseca, moral, del ser humano y confían en la autonomía del pensamiento y en la omnipotencia de la razón. Es el ideal de la sinceridad, de la honestidad, de la lealtad, del individuo que desempeña varios roles en la sociedad⁵¹.

La literatura del siglo XVIII, sin embargo, empieza ya a centrarse en el ideal de la autenticidad, sobre todo los géneros emergentes de la novela y de la autobiografía⁵². Esta tendencia se hace evidente en J.-J. Rousseau (1712-1778)⁵³ y adquirirá fuerza a partir del siglo XIX. El interés se focaliza ahora en la propia personalidad, en los sentimientos, en lo privado. Desaparece el artificio y el disfraz con que los ilustrados ocultaban el “yo”⁵⁴. Ahora se valora lo auténtico, lo espontáneo y se critica el convencionalismo, arbitrariedad y formalismo que la anterior sociedad aristocrática imponía al sujeto. Cambia el concepto de amistad, que no viene determinada por lazos de parentesco o clientela, sino por la afinidad afectiva⁵⁵. La literatura sentimental no describe ya la familia como linaje o como institución formal, presidida por el *pater familias*, sino como ámbito íntimo de relaciones espontáneas, afectivas, donde el individuo puede solazarse y descansar⁵⁶.

El giro hacia el *yo* se manifiesta también en la relación interpersonal. En el siglo XIX, la conversación no se centra ya en el discurso racional, sino en el descubrimiento de ese *yo* interior, invisible y misterioso. Los hombres de la época victoriana⁵⁷ piensan que el carácter y los estados de ánimo

⁵¹ La distinción entre el ideal de sinceridad y el de autenticidad se encuentra en L. TRILLING, *Sincerity and authenticity*, New York 1974 (reimpresión 1980).

⁵² P.M. SPACKS, *Imagining a self. Autobiography and novel in eighteenth-century England*, Cambridge 1976; M. MASCUCH, *Origins of the individualist self. Autobiography and self-identity in England, 1591-1791*, Cambridge 1997; S.J. GREENBLATT, *Renaissance self-fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago 2005². Algunos autores afirman, sin embargo, que sólo después de la revolución francesa se empieza a tratar propiamente de la autenticidad del *yo*. J.O. LYONS, *The invention of the self. The hinge of consciousness in the eighteenth century*, Carbondale 1978.

⁵³ Rousseau nos hizo ver que la sociedad destruye la autenticidad del sujeto, pues le hace dependiente de las opiniones ajenas. Cfr. M. MORGENSTERN, *Rousseau and the politics of ambiguity. Self, culture, and society*, Univ. park PA 1996, 7ss.

⁵⁴ M. PERROT, *Conclusion*, en P. Ariès – G. Duby, ed., *Histoire...*, IV, 612-614.

⁵⁵ “Now we want ‘community’ and ‘fraternity’; and to get it we will shrink the circle of familiars”. S. WOLIN, *The rise of private man*, en *The New York Review of Books* (14-04-1977) 19; M. BOLUFER PERUGA, *Lo íntimo, lo doméstico y lo público. Representaciones sociales y estilos de vida en la España ilustrada*, en *Studia Historica* 19 (1998) 85-116, 94; A. VINCENT-BUFFAULT, *L'exercice de l'amitié. Pour une histoire des pratiques amicales aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris 1995.

⁵⁶ M. BOLUFER PERUGA, *Lo íntimo...*, 109.

⁵⁷ La expresión “época victoriana” se refiere al período comprendido entre los años 1837 y 1901, cuando Victoria reina en Gran Bretaña e Irlanda.

se manifiestan incluso involuntariamente. Hay que ser cautos para que nadie perciba la propia artificialidad y vulnerabilidad. La convención ya no es arte, como en el siglo XVIII, sino disimulo vergonzante. Se siente la necesidad de ocultarse ante un espacio público amenazante. Esta es una de las razones que explican la valorización del ámbito íntimo, aspecto que no se estimaba en la antigüedad. También la vida pública se va deslizando hacia lo psicológico⁵⁸, hasta llegar a la sociedad íntima de nuestro tiempo.

La sensación de indefensión ante la mirada ajena ha sido acentuada por el eco que han tenido los estudios de quinesiología después de la segunda guerra mundial. Éstos analizan las expresiones corporales para intentar identificar los sentimientos de la persona. Son muchos los manuales y programas mediáticos que, basándose en esos estudios, indican cómo conocer la interioridad del interlocutor para atraerlo, saber si miente o manejarlo al propio antojo⁵⁹. En medio de la confusión y el desasosiego, el sujeto no encuentra un sentido unificador a la propia existencia, ni se siente movido a transformar coherentemente la realidad social.

1.3.3. La progresiva subjetivación de la vida pública

Las diferencias entre la revueltas estudiantiles del 1968 y las del 1986 en Francia, pueden ser un buen ejemplo de la progresiva privatización del discurso público. Béjar concluye que el individualismo del 68 no era fundamentalmente utópico, sino militante, con un énfasis en reivindicaciones sociales antijerárquicas y antitradicionales. En el 86, se habría perdido buena parte de aquella proyección social, las reivindicaciones son puramente individualistas, particularistas y defensivas⁶⁰.

Lipovetsky, sin embargo, considera que ya antes de la revuelta estudiantil del 68 se había iniciado el individualismo transpolítico actual, en el que falta un modelo concreto de la sociedad que se desea construir⁶¹. La revuelta del 68 muestra que la militancia de antaño se había transformado en indiferencia, en falta de objetivos, en una subjetivación preocupante de la vida pública. El consumismo egocéntrico se esconde detrás de las reivindi-

⁵⁸ “La sociabilidad [del mundo victoriano] es sobre todo personal y psicológica. [...] La reflexión obsesiva sobre uno mismo reemplaza a la conversación”. H. BÉJAR, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid 1990², 193.

⁵⁹ M. FEATHERSTONE, *The body in consumer culture*, en D.B. Clarke – M.A. Doel – K.M.L. Housiaux, ed., *The consumption reader*, New York 2003, 165.

⁶⁰ H. BÉJAR, *El ámbito...*, 197.

⁶¹ “En Mai il n’y a pas eu de vision de l’avenir, pas de plan prédéterminé, seulement l’exigence d’une vie sans entrave”. G. LIPOVETSKY, “Changer la vie” ou l’irruption de l’individualisme transpolitique, en *Pouvoirs* 39 (1986) 96.

caciones políticas, al tiempo que se difuminan los contornos entre lo político y lo privado, entre la ideología y la poesía⁶², terminando por convertir la realidad en una proyección de sí mismo.

El énfasis en el intimismo ha desvirtuado las relaciones sociales y ha provocado el declive del hombre público. En el período de la Ilustración la sociedad era considerada como un gran teatro en el que cada individuo era un actor, que ocultaba su interioridad detrás del papel que representaba. Ahora ha desaparecido esa neta distinción entre lo público y lo privado⁶³. Los individuos se encuentran como seres privados que deben manifestar sus sentimientos y sus emociones. La civilidad, que antes protegía el *yo interior*, pasa a equipararse con transparencia, desvelamiento⁶⁴. Es el ideal de autenticidad, que ha hecho desaparecer al personaje para dejar en evidencia a la persona vulnerable, desnuda en su intimidad⁶⁵. En consecuencia, los individuos dejan de buscarse y se desentienden de las tareas comunes⁶⁶.

1.3.4. La interiorización a través de la lectura

La lectura en silencio es una de las tareas que ha favorecido el proceso de individualización⁶⁷. Antes de la Edad Moderna, solía realizarse en público y en voz alta⁶⁸, lo cual no ayudaba a la interiorización ni permitía aislarse del grupo. Ya en la segunda mitad del siglo XII, con el paso de la lectura monástica a la escolástica, se empieza a estudiar en silencio, pero la lectura narrativa sigue siendo oral y pública. La práctica de leer y escribir como acto personal y mental empieza a extenderse a partir del siglo XV, si bien no

⁶² G. LIPOVETSKY, *Changer...*, 99. “Mai [68] [...] a été rendu possible, dans sa forme même, par l’euphorie de l’âge de la consommation”. *Ibid.*, 96.

⁶³ P. CLECAK, *America's quest for the ideal self. Dissent and fulfillment in the 60's and 70's*, New York 1983, 212.

⁶⁴ La civilidad protegía al individuo de la *Gemeinschaft* destructiva: “[Civility] is the activity which protects people from each other and yet allows them to enjoy each other's company. Wearing a mask is the essence of civility”. R. SENNETT, *The fall...*, 264. “It is that people can be sociable only when they have some protection from each other; without barriers, boundaries, without the mutual distance [...], people are destructive”. *Ibid.*, 311.

⁶⁵ A. PROST, *Frontières...*, 134.

⁶⁶ H. BÉJAR, *El ámbito...*, 206.

⁶⁷ G. KRUG, *Communication, technology and cultural change*, London 2005, 92. Sobre el desarrollo de la lectura en silencio: P.H. SAENGER, *Space between words. The origins of silent reading*, Stanford 1997. “Psychologically, silent reading emboldened the reader because it placed the source of his curiosity completely under personal control”. *Ibid.* 264.

⁶⁸ Recuérdese el asombro de Agustín cuando vio a su maestro Ambrosio leer en silencio. “Sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant”. AUGUSTINUS, *Confessiones*, VI, c. 3, en J.-P. Migne, ed., *Patrologia Latina*, XXXII, 226 vol., París 1841-1864, 720-721.

se generaliza hasta varios siglos más tarde, cuando existe un mayor índice de alfabetización⁶⁹.

La difusión de la imprenta y la insistencia protestante en la lectura de la Biblia –traducida a lengua vernácula– impulsan la alfabetización y popularizan la cultura⁷⁰. Ya durante la Edad Media, se había empezado a escribir en la lengua del pueblo y la escritura había dejado de ser una actividad exclusiva de la jerarquía eclesiástica, sin embargo este proceso –aunque con altibajos– adquiere ahora una fuerte aceleración. Desde mediados del siglo XVI, aumenta el número de bibliotecas particulares, que son especialmente diseñadas para la comodidad y para el disfrute de la esfera íntima⁷¹.

Se calcula que, a finales del siglo XVIII, algunas regiones europeas tienen más de un sesenta por ciento de habitantes que saben firmar, indicio probable de alfabetización⁷². El sujeto puede retirarse ahora al placer privado de la lectura y convertir el trabajo intelectual en un acto de intimidad. El cambio en los hábitos de lectura va acompañado de un cambio en el tipo de literatura. La mayoría de los géneros literarios usados en la Edad Media –cantares de gesta, romances, novelas de caballerías– dan poco espacio a la individualidad. Muchas de esas obras son anónimas, de carácter religioso o épico, centradas en lo colectivo y con personajes de tipo prefijado⁷³.

Desde el siglo XVI al XVIII, la atención literaria se va centrando en el individuo, si bien no se llega al intimismo. El sujeto individual –no el héroe o el personaje colectivo de etapas anteriores– muestra ahora su punto de vista personal, pero todavía no nos descubre su interioridad. Ya desde fina-

⁶⁹ Sobre la persistencia de las formas comunitarias de lectura: R. WITTMANN, *¿Hubo una revolución en la lectura a finales del siglo XVIII?*, en G. Cavallo – R. Chartier, ed., *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid 1998, 435-472.

⁷⁰ H. LÜTHY, *Da Calvino a Rousseau. Tradizione e modernità nel pensiero socio-politico dalla Riforma alla Rivoluzione francese*, Bologna 1965, 37. Sin embargo, el protestantismo no siempre favoreció la lectura universal. “En Allemagne, très tôt, dès le milieu de la décennie 1520, Luther abandonne l’exigence de la lecture individuelle et universelle de la Bible [...]. Ce n’est qu’avec la ‘Seconde Réforme’, celle initiée par le piétisme à la fin du XVII^e siècle, que le rapport individuel avec la Bible [...] est posé comme une exigence universelle”. R. CHARTIER, *Les pratiques de l’écrit*, en P. Ariès – G. Duby, ed., *Histoire...*, III, 121. En 1539, los españoles habían instalado, en México, la primera imprenta del nuevo mundo. La insistencia del concilio de Trento (1545-1563) en que todos los sacerdotes predicaran el domingo e instruyeran a los fieles hizo sentir aún más la necesidad de imprimir la *doctrina cristiana*. Así, en 1593, la imprenta llega también a las Filipinas. P. BABIN, *L’ère de la communication. Réflexion chrétienne*, Paris 1986, 25-26.

⁷¹ “Entre la fin du XV^e siècle et le second quart du XVI^e, les collections des médecins passent, en moyenne, de 26 à 62 ouvrages; celles des juristes, de 25 à 55; celles des marchands, de 4 à 10 titres”. R. CHARTIER, *Les pratiques...*, 129.

⁷² R. CHARTIER, *Les pratiques...*, 119.

⁷³ J.M. GOULEMOT, *Les pratiques littéraires ou la publicité du privé*, en P. Ariès – G. Duby, ed., *Histoire...*, III, 372-373.

les del siglo XVI, empiezan a aparecer las autobiografías, los diarios, las confesiones y la novela, escrita en primera persona o basada en el género epistolar. Esta tendencia irá adquiriendo fuerza a medida que se acerca el siglo XIX. Sin embargo, no se trata de comunicar los propios sentimientos. Se escribe para uno mismo y de las propias opiniones, por mero placer, pero sin hacer del autor el objeto mismo de la escritura⁷⁴. Incluso las memorias y los diarios, que proliferan en este período, evitan describir la interioridad. Las memorias, de gusto aristocrático, narran sobre todo sucesos públicos, mientras que los diarios se centran en hechos más ordinarios, pero en ningún caso el personaje llega a manifestarnos abiertamente su intimidad. En los diarios, suele excluirse incluso su posible publicación⁷⁵.

La obra literaria de J.-J. Rousseau anuncia ya el paso al romanticismo de principios del siglo XIX, que propugnará la experiencia intensa personal⁷⁶, frente al racionalismo de la Ilustración del siglo XVIII. El ideal de autenticidad personal reemplaza al anterior modelo de sinceridad pública. El *yo íntimo* es considerado ahora el núcleo de lo más auténticamente humano⁷⁷ y, por tanto, se convierte en objeto preferente de la literatura.

1.3.5. La piedad se hace más íntima

La Reforma protestante y la Contrarreforma católica influyeron en el proceso de individualización, al promover una piedad más íntima, que se concreta en formas nuevas de devoción personal. Para algunos autores, se trata de uno de los factores más decisivos en el proceso de individualización, junto al nuevo papel del Estado y al aumento de la alfabetización⁷⁸.

⁷⁴ J.M. GOULEMOT, *Les pratiques...*, 389. "On n'en est pas encore au journal intime". *Ibid.*, 392.

⁷⁵ P. ARIES, *Pour une...*, 11. "Le drame bourgeois marque son refus de l'intime". *Ibid.*

⁷⁶ "Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; et cet homme ce sera moi [...]. J'ai dévoilé mon intérieur". J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, I, 3 vol., Paris 1927, 5-6. En España, la autobiografía laica es aún incipiente en el siglo XIX y no existe "nada parecido a la obsesión autobiográfica de Rousseau ni a la autoexploración metódica propia de la cultura puritana", aunque sí abundan los diarios espirituales, sobre todo en la literatura conventual femenina. M. BOLUFER PERUGA, *Lo íntimo...*, 90-91; I. POUTRIN, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid 1995.

⁷⁷ Unamuno (1864-1936) reconoce en sí mismo esa tendencia a exhibir literariamente la propia interioridad. M. DE UNAMUNO, *Diario íntimo*, Madrid 1986, 143.

⁷⁸ R. CHARTIER, *Figures...*, 22. Sobre la influencia de la Reforma protestante en el proceso de individualización: R. KOSELLECK, *Critique and Crisis. Enlightenment and the pathogenesis of modern society*, Oxford 1988; J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1962.

Desde perspectivas diversas, ambas Reformas impulsan la interiorización de la vivencia religiosa, sin olvidarse del aspecto comunitario y de las necesarias mediaciones humanas⁷⁹. Es cierto que la Reforma protestante pondrá el acento en el polo personal, en la interioridad-sentimiento, mientras que la Reforma católica enfatiza los aspectos institucionales y comunitarios, la exterioridad-responsabilidad. Sin embargo, la distinción no es tan diáfana, pues, ya desde el inicio, se aprecian medidas correctoras por ambas partes, para evitar tanto la infravaloración cuanto el excesivo énfasis en las mediaciones externas (comunidad, sacramentos, institución)⁸⁰.

El protestantismo promueve una religiosidad más personal e íntima, a través del retorno a la autoridad de las Escrituras, la salvación por la fe y el sacerdocio universal de los creyentes⁸¹. Sin embargo, la libertad que propone no debe confundirse con el subjetivismo exacerbado. Es cierto que todo creyente debe tener la Biblia como punto de referencia normativo para su vida personal y eclesial, pero esa interpretación personal debe ser fidedigna y avalada por un análisis crítico, lingüístico y teológico. Se afirma que la salvación es un don gratuito, que no depende del valor meritorio de nuestras buenas obras, pero no se niega el valor y el deber de ejercitarlas⁸². La doctrina del sacerdocio universal proclama que el fiel no es menor de edad ni objeto pasivo del cuidado pastoral, pero eso no significa que pueda prescindir de la comunidad ni que pueda proponer la interpretación bíblica que le venga en gana, sino que “la función sacerdotal pertenece a la comunidad cristiana en su conjunto, sin distinción entre clero y laicos”⁸³.

La Contrarreforma, aunque subraya la asistencia a la eucaristía y a otras celebraciones comunitarias, en reacción polémica con las prácticas

⁷⁹ Se sigue aquí una línea interpretativa que puede denominarse “concordativa”. Existen otras perspectivas que insisten en las diferencias entre ambas Reformas, tildando de negativa la actitud católica sobre el ámbito íntimo, por ejemplo: B. MOORE, *Privacy...*, 283.

⁸⁰ “Les Églises protestantes ont accordé aux pratiques collectives une importance aussi grande, sinon plus, que l’Église romaine”. F. LEBRUN, *Figures de la modernité. Les Réformes. Dévotions communautaires et piété personnelle*, en P. Ariès – G. Duby, ed., *Histoire...*, III, 111.

⁸¹ “La Reforma fue sobre todo un mensaje de libertad cristiana”. M. SBAFFI, *Protestantismo*, en S. Fiore – T. Goffi, ed., *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid 1983², 1183.

⁸² Las obras buenas son el fruto necesario de la justificación *sola fide*. “Good works do not make a good man, but a good man does good works”. M. LUTHER, *The freedom of a Christian*, en T.F. Lull, ed., *Martin Luther’s basic theological writings*, Minneapolis 1989, 613. “Righteousness does not consist in works, although neither can nor ought to be wanting”. *Ibid.*, 624-625. Incluso el trabajo cotidiano es visto como una vocación a profundizar en la propia fe. M. LUTERO, *Alla nobiltà della nazione tedesca*, en ID, *Scritti politici*, (L. Firpo, ed.), Torino 1949, 189. Weber cita ejemplos en que algún calvinista “scivola in una grossolana santificazione delle opere”. M. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1965, 199, nota 1.

⁸³ M. SBAFFI, *Protestantismo...*, 1182.

protestantes, también potencia la interiorización. En este sentido, promueve la adoración al Santísimo⁸⁴; la oración mental; el rezo en familia o en pequeños grupos; la recitación en silencio del rosario y de otras oraciones durante la misa⁸⁵; la dirección espiritual, para favorecer el recto camino interior⁸⁶. La insistencia en el examen de conciencia y en la confesión individual frecuente ayudó a la interiorización y a una mejor formación moral, aunque favoreció también el individualismo de la moral casuística. De hecho, hasta el Vaticano II, no se resalta la dimensión social y eclesial del pecado y de la conversión⁸⁷. Se impulsan también las peregrinaciones y las cofradías, cuyos miembros debían realizar ciertos ejercicios individuales de piedad. El público reconocimiento de los grandes místicos españoles del siglo XVI y de los posteriores, se encuadra en esta valoración de la experiencia religiosa personal, que alcanza su perfección en la unión mística del alma con Dios.

Por tanto, ambas Reformas contribuyeron a una interiorización de la religiosidad, sin caer en los extremos con que a veces se les ha caricaturizado, pues ni el protestantismo deja al fiel completamente solo ante la divinidad ni el catolicismo le garantiza la salvación con la sola estructura comunitaria y formal. En ocasiones, como la práctica de la confesión pública o comunitaria sugerida por Calvino, el movimiento protestante se aleja más del respeto al fuero interno⁸⁸. Hoy continúa la búsqueda de un equilibrio⁸⁹.

De todas formas, la doctrina protestante va más allá de la católica en la prioridad atribuida al dominio interno sobre el externo⁹⁰. La intimidad y el recogimiento son el espacio privilegiado del encuentro con Dios. No son las mediaciones humanas o eclesiales, sino la fe lo que posibilita la reconciliación de los pecados y la salvación gratuita de Dios⁹¹. El puritanismo dará

⁸⁴ “Le chiese della Controriforma vengono costruite o ristrutturate affinché la celebrazione della Messa e l’esposizione del Santissimo siano visibili a tutti”. C. BERNARDI, *Azione rituale e azione drammaturgica*, en *Rivista Liturgica* 87 (2000) 37.

⁸⁵ Desde mediados del siglo XVII, se cuestiona y comienza a decaer esta práctica de rezar privadamente durante la celebración de la Eucaristía. F. LEBRUN, *Figures...*, 73-77.

⁸⁶ En el siglo XIX, anticlericales y neokantianos atacan con dureza la influencia del confesor, tachándola de atentado contra la autonomía individual. A. CORBIN, *Coullisses. Le secret de l’individu*, en P. Ariès – G. Duby, ed., *Histoire...*, IV, 509-511.

⁸⁷ Cfr. A. PETEIRO, *Pecado y hombre actual*, Estella 1972, 324-325.

⁸⁸ Calvino propone la confesión disciplinar pública y la comunitaria litúrgica entre los cuatro modos posibles de confesión. J.R. RAMOS-REGIDOR, *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, Salamanca 1991⁵, 243-244.

⁸⁹ “Il Vangelo non può essere limitato alla sfera meramente spirituale, privata o interiore, senza esercitare conseguenze sulla vita corporea o pubblica”. COMMISSIONE DI STUDIO EVANGELICA LUTERANA – CATTOLICA ROMANA, *Rapporto Il Vangelo e la chiesa*, 41, Malta 1972, en *Enchiridion œcumenicum*, I, Bologna 1986, 570.

⁹⁰ É. DURKHEIM, *Suicide. A study in sociology*, New York 1966, 159.

⁹¹ “A Christian has all that he needs in faith and needs no works to justify him”. M. LUTHER, *The freedom...*, 601-602.

aún más importancia a la experiencia religiosa individual⁹². Ese aspecto, unido a un claro subjetivismo, fue resaltado nuevamente por el pietismo, que reaccionaba así contra el creciente escolasticismo objetivista de la “ortodoxia protestante”⁹³. Por otra parte, la doctrina de la predestinación impulsaba al fiel protestante a discernir constantemente su *yo* interior, para tratar de percibir si podía considerarse entre los elegidos para la salvación⁹⁴.

Muchos autores cuestionan la relación explícita entre protestantismo e individualismo capitalista, argumentando que más bien las tendencias individualistas, ya presentes en la sociedad, condicionaron la teología y la moral católica y protestante⁹⁵. Rechazan la tesis de Weber por inconsistente, ya que se fundamenta en escritos pastorales que no reflejan adecuadamente la teología reformada. Además, Weber tampoco contempla la creatividad económica de la ética católica, con su énfasis en la bondad de la creación⁹⁶. Es necesario reconocer, sin embargo, que Weber no afirma que el espíritu capitalista derive directamente de la teología calvinista, sino de las tensiones psicológicas que esa fe provocaba en la praxis del creyente.

Quienes defienden la conexión entre protestantismo e individualismo suelen afirmar que los liberales recogen la línea de pensamiento protestante para insistir en la autonomía moral del individuo frente a cualquier tipo de autoridad, costumbre o convención⁹⁷. La iluminación divina interior es sustituida, en el pensamiento liberal, por la luz de la razón, que posibilita el acceso de todos a la ley moral (*yo ilustrado*)⁹⁸. Al difuminarse la tensión trascendente, la persecución sistemática de la riqueza reemplaza a la ascesis puritana que, a través del trabajo incesante y compulsivo, buscaba pagar por

⁹² E. SHILS, *Privacy. Its constitutions and vicissitudes*, en *Law and Contemporary Problems* 31 (1966) 290. “Puritan ideology [...] gave impetus to the concept of an individual life”. L.T. LENKER, *Fathers and daughters in Shakespeare and Shaw*, Westport 2001, 27.

⁹³ El pietismo florece en Alemania durante los siglos XVII y XVIII. Sus máximos representantes son P.J. Spener (1635-1705) y A. Francke (1663-1727).

⁹⁴ Y. KASHIMA – M. FODDY, *Time and Self. The historical construction of the Self*, in Y. Kashima – M. Foddy – M.J. Platow, ed., *Self and identity personal, social and symbolic*, Mahwah 2002, 183.

⁹⁵ H.M. ROBERTSON, *Aspects of the rise of economic individualism. A criticism of Max Weber and his school*, Cambridge 1933.

⁹⁶ De hecho, los monasterios cistercienses habían tenido una influencia decisiva en el resurgir económico del siglo XII. Más tarde, Franciscanos y Dominicos seguirán animando a los laicos a santificarse a través del trabajo cotidiano. M. NOVAK, *Max Weber goes global*, en *First Things* 152 (2005) 26.

⁹⁷ Cfr. R.S. LAUFER – M. WOLFE, *Privacy as a concept and a social issue. A multidimensional developmental theory*, en *Journal of Social Issues* 33 (1977) 24.

⁹⁸ S.I. BENN, *Private and public morality. Clean living and dirty hands*, en S.I. Benn – G.F. Gaus, ed., *Public and private in social life*, London 1983, 156-157.

los propios pecados⁹⁹. Este paso habría sido aún más fácil en el calvinismo norteamericano, que consideraba el éxito económico como “signo” de la predestinación¹⁰⁰. Asimismo, se relaciona el subjetivismo del pietismo con el *yo romántico*. El anhelo apasionado del ideal de bondad, verdad y belleza, que el pietismo defendía, habría dado lugar al deseo insaciable que el *yo romántico* focaliza en el consumismo¹⁰¹. Así, el ascetismo (*self-denial*) habría degenerado en la búsqueda compulsiva de la propia satisfacción.

En esta línea, el movimiento *New Age* es una manifestación del consumismo y narcisismo actual, aplicado al campo religioso. Se renuncia a la alteridad, para poner todo al servicio de las propias sensaciones y experiencias. La gracia divina no es necesaria, porque el creyente se salva a sí mismo; la fe es sustituida por la iluminación interior –nuevo gnosticismo–, mientras que desaparece cualquier referencia a la trascendencia; se deja a un lado la razón, para subrayar el sentimiento y la experiencia, cayendo así en el intimismo particularista, en el mito y en la superstición¹⁰².

1.3.6. Cambian los códigos de urbanidad y los modos de convivencia

La atenuación de los vínculos comunitarios medievales tiene como contrapunto un creciente individualismo solipsista que, con respecto al propio cuerpo, se manifiesta en dos formas características. Por una parte, la focalización en sí mismo se traduce en un nuevo interés por el cuidado del propio cuerpo. El sentirse bien con la propia apariencia es ahora un ideal¹⁰³. Por otra parte, el énfasis en la propia autonomía se traduce también en una actitud más distante hacia el cuerpo humano. Se crea ahora una zona prote-

⁹⁹ El fiel puritano considera que, para redimirse, necesita ejercitar sin reservas las virtudes de la diligencia, puntualidad y laboriosidad, que adquieren valor por sí mismas, sin una referencia explícita al amor al prójimo. M. WALZER, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino 1996, 247; R.H. TAWNEY, *Religion and the rise of capitalism*, New Brunswick 1998 (2ª reimpresión 2000; orig. 1926). El fácil paso desde el trabajo compulsivo al consumismo hedonista se refleja en el dicho americano: “the Quakers came to Pennsylvania to do good and ended up doing well”.

¹⁰⁰ Cfr. S. MORANDINI, *Il lavoro che cambia. Un'esplorazione etico-teologica*, Bologna 2000, 24-25.

¹⁰¹ C. CAMPBELL, *The Romantic ethic and the spirit of modern consumerism*, Oxford 1987, 205-206.

¹⁰² JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et Ratio*, (=FR), 14-09-1998, 48; P. HEELAS, *La New Age. Celebrazione del Sé e sacralizzazione della Modernità*, Roma 1999; G. FILORAMO, *Milenarismo e New Age. Apocalisse e religiosità alternativa*, Bari 1999, 87; R. BERZOSA MARTÍNEZ, *Nueva Era y Cristianismo. Entre el diálogo y la ruptura*, Madrid 1998².

¹⁰³ “Le corps est devenu le lieu de l'identité personnelle. [...] La vraie vie [...] c'est celle des vacances, du corps épanoui et libre”. A. PROST, *Frontières...*, 102-107.

gida alrededor del cuerpo, se evita el contacto físico y se ocultan muchas funciones corporales.

Las nuevas normas de urbanidad promueven la pulcritud, la discreción y la modestia, dejando para el ámbito familiar la expresión más espontánea de la emotividad. Se pierde la simplicidad del medioevo, para dar paso a un mayor control sobre las emociones. Un ejemplo concreto es la generalización, a partir del siglo XVI, del uso individual de los utensilios de mesa, lo cual contrasta abiertamente con la costumbre medieval de beber todos de los mismos vasos y de usar las manos para coger la comida del plato común. Queda muy atrás el escándalo de los Venecianos del siglo XI al ver que una princesa, recién llegada de Grecia, usaba el tenedor en vez de comer con las manos¹⁰⁴.

El código de civilidad, de *politesse*, que adopta la nueva aristocracia de los regímenes absolutistas, contrasta con el ideal de cortesía que animaba a los nobles del medioevo¹⁰⁵. Básicamente, el cambio no se debe a razones higiénicas o morales, sino a factores convencionales de sensibilidad social. El “buen gusto” se convierte ahora en la virtud más estimada y en el nuevo criterio de distinción social¹⁰⁶. Ante la amenaza de los nuevos ricos, que pretende emular a los aristócratas, éstos marcan las distancias imponiendo nuevas normas de buen gusto, de las que se declaran jueces e intérpretes¹⁰⁷. Los banquetes –en los que abunda la diversidad de platos– son una ocasión para mostrar el gusto particular que distingue a cada grupo social y a cada individuo. La aristocracia del siglo XVII llega a asociar su gusto refinado con una diversidad de origen natural que le diferenciaría del vulgo¹⁰⁸.

Durante el siglo XVIII, el creciente flujo de población hacia las ciudades, con el consiguiente anonimato, acentuará la necesidad de reconocer la identidad personal y el estatus social de las personas, a través del gusto y del modo de presentarse¹⁰⁹.

Un paso significativo hacia la autonomía individual se produce en el siglo XIX. La sociedad occidental de tipo caballeresco-cortés, en la que predominaban las relaciones de dependencia y de orden jerárquico, se ha ido transformando en profesional-burguesa. En este ambiente de mayor independencia individual, la contención de las pulsiones primarias no se basa

¹⁰⁴ N. ELIAS, *The civilizing...*, 50-57. El libro de Erasmus, *De civilitate morum puerilium*, muestra la pérdida de la simplicidad del medioevo. *Ibid.*, 55-57.

¹⁰⁵ “Le Moyen Age a mis en avant la courtoisie [...], la Renaissance a insisté sur le bien-dire [...] et le XVII^e siècle a inventé le bon goût”. J.-L. FLANDRIN, *Formes de la privatisation. La distinction par le goût*, en P. Ariès – G. Duby, ed., *Histoire...*, III, 308.

¹⁰⁶ N. ELIAS, *The civilizing...*, 59.

¹⁰⁷ J.-L. FLANDRIN, *Formes...*, 302.

¹⁰⁸ J.-L. FLANDRIN, *Formes...*, 306-307.

¹⁰⁹ P. BOURDIEU, *Distinction. A social critique of the judgment of taste*, Cambridge 1984.

ya en la constricción recíproca, sino en la auto-imposición; no es debida a la consideración que merece el superior o el vecino, sino que es fruto de un imperativo moral individualista; no se trata tanto de mostrar respeto al otro, cuanto de tener dominio sobre sí mismo, pues así se es más humano. De este modo, se interioriza la prohibición de ciertas conductas, que son asociadas a contenidos generadores de angustia y culpabilidad. Lo que antes se promovía como ‘natural’ ahora se presenta como ‘higiénico’¹¹⁰. Esta es otra aplicación del ideal moderno de autonomía y autosuficiencia.

La individualización se aprecia también en el incremento de la conciencia del pudor. Los dormitorios se hacen individuales, se generaliza el uso de la camisa de dormir y la sexualidad se esconde de la mirada pública. El adulterio y el libertinaje pasan al dominio secreto, mientras que la infancia es “preservada” de conocer la dimensión humana de la sexualidad¹¹¹. Se va creando así la esfera íntima y secreta como contrapuesta a la pública.

Cambia también la familia. Al fuerte sentido de pertenencia al clan familiar, que existía en el medioevo, sucede una visión más individualista. A finales del siglo XVIII, se suele dar más importancia a la valía personal que a la pertenencia a una familia determinada. La familia es ahora, sobre todo, el ámbito de la subjetividad, de la afectividad, de la interioridad, el espacio donde el individuo puede manifestarse libremente, sin restricciones.

El diseño de la casa familiar corre paralelo al proceso de individualización y a la progresiva privatización de las costumbres. La casa refleja no sólo el gusto estético o funcional de la gente de una determinada época, sino también sus exigencias de intimidad. Estudios recientes demuestran que los inquilinos sufren trastornos personales y de convivencia cuando los espacios públicos y privados de las viviendas no responden a sus necesidades de privacidad. Es necesario que el edificio permita el disfrute del ámbito íntimo y, al mismo tiempo, favorezca las relaciones sociales. Hogares diseñados para que los padres pudieran observar continuamente a sus hijos, han causado graves problemas psicológicos a éstos últimos. Trastornos similares se han observado en residencias de estudiantes, cuyo diseño favorecía un contacto excesivamente prolongado del individuo con el público¹¹². Por otro lado, edificios aparentemente modélicos han provocado problemas de convivencia y de abandono, porque carecían de suficientes espacios semi-

¹¹⁰ Por ejemplo, escupir en público tenía pocas restricciones durante la Edad Media (“do not spit on or over the table”. N. ELIAS, *The civilizing...*, 53), “mientras que en el siglo XVI las presiones se intensifican (a la prohibición social de escupir sobre la mesa –sí podía hacerse por debajo– se añade la conveniencia de tapar con el zapato el escupitajo), hasta llegar a considerar, en el siglo XIX, el hábito de escupir como una práctica simplemente asquerosa”. H. BÉJAR, *El ámbito...*, 178.

¹¹¹ H. BÉJAR, *El ámbito...*, 178.

¹¹² K.J. GERGEN – M.M. GERGEN, *Psicologia sociale*, Bologna 1990, 475-480.

públicos, que permitiesen el desarrollo del sentido de comunidad¹¹³. Es normal, pues, que la casa familiar termine adecuándose en cada época a las necesidades de la gente y que, consecuentemente, el estudio de esas construcciones sea un buen indicio del nivel de individualización¹¹⁴.

La disposición “comunitaria” de la casa medieval empieza a transformarse ya desde el siglo XV: se reduce el tamaño de los cuartos, aparecen escaleras privadas y pasillos, que evitan el paso obligado por el interior, se especializa el cometido de cada sala. El individuo busca ahora espacios retirados, dentro de la propia casa, como reflejo de su anhelo de autonomía. Este proceso es ya muy evidente en la casa del siglo XVII¹¹⁵. En la casa londinense del siglo XVIII, se incrementan notablemente los espacios privados, signo de una mayor separación entre los sexos y entre amo/servidumbre¹¹⁶. En el siglo XIX, desaparece toda ostentación, el espacio común queda dividido en múltiples habitaciones y se reserva mucho más lugar a las actividades consideradas “privadas”¹¹⁷. Las técnicas de construcción, iluminación y comunicación se ponen al servicio de los nuevos gustos y ayudan a hacer el domicilio más íntimo y confortable¹¹⁸.

2. ¿Repliegue narcisista o ideal de autenticidad?

En la primera parte de este artículo, se ha estudiado el proceso de individualización, a través de algunos indicadores, como la valoración del ámbito íntimo, el modo de percibirse, la urbanización, la lectura en privado, la piedad y los códigos de urbanidad. Se ha visto que la sociedad occidental ha

¹¹³ Esa fue la causa del fracaso de un proyecto residencial aparentemente modélico. K.J. GERGEN – M.M. GERGEN, *Psicología...*, 477.

¹¹⁴ Cfr. S. SHAPIRO, *Places and spaces. The historical interaction of technology, home, and privacy*, en *Information Society* 14 (1998) 275-284.

¹¹⁵ M. ELEB-VIDAL – A. DEBARRE-BLANCHARD, *Architectures de la Vie Privée. Maisons et mentalités. XVII - XIX siècles*, Bruxelles 1989, 283.

¹¹⁶ No obstante, estos cambios no fueron bruscos, sino fruto de un largo proceso. T. MELDRUM, *Domestic service, privacy and the eighteenth century metropolitan household*, en *Urban History* 26 (1999) 27-39. Sobre ese proceso en Norteamérica: J. KROSS, *Mansions, men, women, and the creation of multiple publics in eighteenth-century British North America*, en *Journal of Social History* 33 (1999) 385-408. La casa como expresión de la identidad femenina en el New York del s. XIX: S. MCKELLAR – P. SPARKE, ed., *Interior design and identity*, Manchester 2004, 72ss.

¹¹⁷ En el siglo XIX, se populariza la sociabilidad del pequeño grupo dentro de la casa familiar. Surgen así espacios especialmente dedicados, como el “salón de familia” entre la burguesía o “la sala común” entre las clases populares. Al mismo tiempo, las habitaciones y otros espacios más íntimos se reagrupan en una parte más reservada de la casa. M. ELEB-VIDAL – A. DEBARRE-BLANCHARD, *Architectures...*, 284.

¹¹⁸ M. PERROT, *Introduction*, en M. Eleb-Vidal – A. Debarre-Blanchard, *Architectures...*, 8.

experimentado, desde el Renacimiento, una tendencia a refugiarse en el intimismo y a desentenderse de los valores sociales. El ámbito privado se ha convertido en el espacio anhelado, mientras la mirada se vuelve hacia el *yo* para buscar ansiosamente la propia realización, satisfacción y autonomía. Los grandes ideales de transformación de la sociedad dejan paso a un repliegue intimista, que impide acoger la diversidad y desaprovecha las posibilidades de la sociedad de la información. El empeño social cede el paso a lo psicológico. En lugar de asumir responsablemente el riesgo y el compromiso, el individuo solipsista puede caer en ilusión de que basta desear algo de veras para que eso suceda, sin necesidad de empeñarse en hacerlo realidad¹¹⁹.

La mayor conciencia de la propia dignidad e individualidad abre nuevas posibilidades para una comunicación libre y auténtica, pero no anula la tentación de poseer al otro y de convertirlo en una mera proyección de uno mismo. Los medios técnicos, que facilitan la comunicación interpersonal, pueden también ser utilizados para usar al prójimo como un mero objeto de observación morbosa (*voyeurismo, reality shows*) o para recluirse en el intimismo. Más conectados, pero más solos¹²⁰.

Lipovetsky habla de subjetivación de la vida pública y de egocentrismo consumista¹²¹. Lash considera que estamos en la cultura del narcisismo¹²² y define al tipo narcisista actual como excesivamente preocupado de sí mismo, buscador ansioso de nuevas emociones, lleno de fantasías de omnipotencia y de eterna juventud, siempre temeroso de la enfermedad, la vejez y la muerte, necesitado de los demás, pero incapaz de establecer relaciones profundas¹²³. Otros autores prefieren resaltar los valores positivos de la afirmación del individuo. Beck, por ejemplo, no califica de egoísta o narcisista esta tendencia a la individualización, ya que la libertad es indispensable para vivir los valores¹²⁴.

Analizaremos primeramente la postura de quienes advierten sobre los peligros del narcisismo hedonista, para centrarnos después en cómo potenciar el actual ideal de autenticidad.

¹¹⁹ I. PARKER, *Psychoanalytic culture. Psychoanalytic discourse in Western society*, London 1997, 165. "Giving up hope that the wider social environment can be controlled, people retreat to purely personal occupations: to psychic and bodily self-improvement". A. GIDDENS, *Modernity...*, 171.

¹²⁰ Cfr. CONSEJO PONTIFICIO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, *Ética en las comunicaciones sociales*, 2-06-2000, n. 29.

¹²¹ G. LIPOVETSKY, "Changer..."

¹²² C. LASCH, *The culture of narcissism. American life in an age of diminishing expectations*, New York 1979.

¹²³ C. LASCH, *Politics...*, 201.

¹²⁴ U. BECK, *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Bologna 2000, 40.

2.1. Los peligros de tipo narcisista en la sociedad actual

Los más pesimistas afirman que la progresiva “vuelta hacia el yo” (*turn to the self*) ha desembocado en un peligroso egocentrismo, relativista y laxista, que lleva a trivializar y degradar la propia existencia. La fascinación por el propio yo amenaza con destruirlo.

El individuo actual no es ya el ser activo –síntesis de razón y pasión–, que busca la intimidad como un espacio de desarrollo personal y de preparación para la vida pública. Se trata ahora de una persona pasiva, desconfiada, instalada indolentemente en su vida privada¹²⁵. Este relativismo “dulce”, egocéntrico, se desentiende de las verdades permanentes y se presenta como condición necesaria para garantizar una sociedad abierta y tolerante¹²⁶. La “dictadura del relativismo” rechaza y ridiculiza, como intransigente y antidemocrático, todo lo que se le oponga, incluyendo la fe y la trascendencia¹²⁷. La moral se reduce a estadística o a sociología. El instinto y el pragmatismo interesado sustituyen a los valores, dejando el campo libre a la ley del más fuerte, a la insolidaridad y a la “desmoralización” de una vida sin proyecto ni ilusión.

2.1.1. La moralidad del *self-fulfillment*

La antigua moral del *self-denial* (auto-negación) ha sido reemplazada por la moralidad del *self-fulfillment* (autorrealización)¹²⁸. Mientras aquélla promovía virtudes sociales y valores rigoristas –sinceridad, lealtad, sacrificio, responsabilidad, fidelidad al grupo social– la nueva moralidad se centra en los valores psicológicos. En lugar del autocontrol y de la disciplina frente a las propias pulsiones, ahora se propone el placer como criterio de moralidad¹²⁹. El sentirse bien consigo mismo es el objetivo directamente buscado, en vez de ser un efecto secundario de la dedicación altruista a otros

¹²⁵ C. LASCH, *The culture...*, XVIII. Según Lasch, la cultura del narcisismo se fraguó en la década de 1920 y maduró después de la segunda guerra mundial.

¹²⁶ A.D. BLOOM, *The closing of the American mind. How higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students*, New York 1987, 25.

¹²⁷ J. RATZINGER, *Homilía en la misa Pro eligendo Summo Pontefice*, 18-04-2005. “Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo”. JUAN PABLO II, Encíclica *Centesimus annus*, (=CA), 1-05-1991, n. 46; ID, Encíclica *Evangelium Vitae*, (=EV), 25-03-1995, n. 70. Se ha perdido “el vínculo esencial entre Verdad-Bien-Libertad”. ID, Encíclica *Veritatis splendor*, (=VS), 6-08-1993, n. 84; FR 98.

¹²⁸ P. RIEFF, *The triumph of the therapeutic. Uses of faith after Freud*, New York 1966, 49-50.

¹²⁹ P. BOURDIEU, *Distinction...*, 367. Ya en 1950, Riesman afirmaba que las normas externas habían sido sustituidas por criterios internos: D. RIESMAN – R. DENNEY – N. GLAZER, *The lonely crowd. A study of the changing American character*, New Haven 1950.

ideales¹³⁰. Se considera que la felicidad depende de la autorrealización y ésta es fruto de ser fiel a sí mismo. Sin embargo, esa autenticidad suele reducirse a autonomía individualista¹³¹, a vivir tranquilamente el presente, sin exageraciones, sin grandes ilusiones, cómodamente instalados en la superficialidad. Consecuentemente, se rechaza todo lo que signifique conflicto, riesgo, dolor, compromiso¹³².

Mientras que en el siglo XIX se insistía en aquellas virtudes que reflejan la formación del carácter, ahora el interés se focaliza en el atractivo de la propia personalidad. El individuo busca sentirse bien, contemplando su cuidada imagen en el espejo de los demás¹³³; busca el propio placer, haciéndose agradable a los otros. La apariencia y la presentación corporal, que en el siglo XVIII ocultaban y protegían el *yo* interior, ahora expresan y modelan la identidad¹³⁴. El éxito social y la propia autoestima dependen de la imagen ganadora que el sujeto logre proyectar.

La publicidad ofrece innumerables productos para cuidar la propia imagen y ser así el centro de atención. Se presenta a las estrellas del espectáculo como modelos de identificación, en lugar de proponer aquellos personajes (inventores, investigadores) que antes eran admirados por la constancia y abnegación con que habían contribuido a la sociedad. La gratificación inmediata, el prestigio y el estatus social son más valorados que la recompensa del más allá y que el perdurar en la memoria colectiva.

Las empresas médicas y farmacéuticas explotan el narcisismo y el anhelo de autenticidad del individuo occidental. Operaciones estéticas, dietas, cambios de sexo, modificaciones profundas del propio cuerpo, productos de belleza, hormonas, estimulantes (Viagra, etc), tranquilizantes, antidepresivos y otros psicofármacos son promovidos como el mejor modo de ser uno mismo, de sacar a la luz el *yo* más auténtico, encontrando así la plena reali-

¹³⁰ P. RIEFF, *The triumph...*, 261.

¹³¹ Algunas denominaciones del individuo autosuficiente: "The self as enterprise". F. BONNER – P. DU GAY, *Representing the enterprising self. Thirtysomething and contemporary consumer culture*, en *Theory, Culture & Society* 9 (1992) 88; "The self-constitutor". M. POSTER, *The mode of information. Poststructuralism and social context*, Chicago 1990, 68.

¹³² H. BÉJAR, *El ámbito...*, 207-208.

¹³³ "Character is either good or bad, personality famous or infamous. [...] Today's modern society puts a premium on youth and good looks". M. FEATHERSTONE, *The body...*, 163.

¹³⁴ En el siglo XIX, se generaliza la convicción de que cada uno es responsable del desarrollo de la propia personalidad. En este sentido, la publicidad de los grandes almacenes, que surgen en la segunda mitad de ese siglo, invitan a comprar la ropa que mejor exprese el propio *yo*. R. SENNETT, *The fall...* Esta tendencia continúa hoy día: E. WILSON, *Adorned in dreams. Fashion and modernity*, New Brunswick 2003², 142.

zación y satisfacción consigo mismo (*self-fulfillment*). A la vez que se crea el producto, se induce también la necesidad de comprarlo¹³⁵.

Lo que antes era visto como un consumo peligroso, propio de gente marginal, hoy es presentado como el modo más rápido de responder adecuadamente a las exigencias de la sociedad. No basta con curar al enfermo, sino que hay que “sanar al sano”: hacerle sentir mejor al que ya se siente bien, modelando de alguna forma su personalidad¹³⁶. La publicidad presenta esas “soluciones” como el mejor modo de desvelar el verdadero *yo*, liberándolo de ataduras patológicas, defectos congénitos o circunstancias indeseables. Se habla ya de individuos (deportistas, empleados, niños) que son obligados a someterse a algún tipo de esos tratamientos para aumentar su productividad¹³⁷.

En lugar de aceptar serenamente la propia limitación, se busca ansiosamente la técnica o la droga que nos transforme, sin esfuerzo, en lo que no somos. Se trata al propio cuerpo como si fuera un accesorio, que es preciso modelar para que no obstaculice la propia identidad¹³⁸. Haiken señala la década de 1920 como el comienzo, en USA, de la obsesión por modelar estéticamente el propio cuerpo, para ser socialmente aceptable y mejorar la propia autoestima. Antes de esa década, no se pensaba que el cuerpo humano fuese frecuentemente patológico y necesitase “arreglos” para evitar que el individuo desarrollase complejos de inferioridad¹³⁹. En la década de

¹³⁵ En 1961, la compañía farmacéutica Merck regaló cincuenta mil volúmenes del libro F.J. AYD, *Recognizing the Depressed Patient. With essentials of management and treatment*, New York 1961, que ayudaba a identificar los síntomas de la depresión. Consiguió así un gran incremento en la venta de su producto *Amitriptyline*, un nuevo antidepresivo. D. HEALY, *Let them eat prozac. The unhealthy relationship between the pharmaceutical industry and depression*, New York 2004, 8.

¹³⁶ Cfr. D. DEGRAZIA, *Human identity and bioethics*, Cambridge 2005, 203-242.

¹³⁷ Durante la segunda guerra mundial, las autoridades militares de USA, UK, Alemania y Japón obligaban a sus soldados a tomar anfetaminas. Hoy algunas empresas hacen algo parecido con sus empleados; los padres “estimulan” la capacidad de sus hijos... Ejemplos: J. HOBERMAN, *Testosterone dreams. Rejuvenation, aphrodisia, doping*, Berkeley 2005, 19.

¹³⁸ Cfr. C. ELLIOTT, *American bioscience meets the American dream*, in *The American Prospect* (2005): <http://www.prospect.org>; T. CANTELMÍ – F. ORLANDO, *Narciso siamo noi*, Cinisello Balsamo 2005, 42-44.

¹³⁹ En 1940, la cirugía plástica adquiere el rango de especialidad médica y, hacia 1960, se había ya generalizado su uso, también entre los varones. E. HAIKEN, *Venus envy. A history of cosmetic surgery*, Baltimore 1997; cfr. P.N. STEARNS., *Fat history. Bodies and beauty in the modern West*, New York 1997. En sólo dos años, se duplicó el número de intervenciones estéticas en USA (de 2.8 millones en 1998, a 5.7 millones en el 2000). En el 2004, eran ya 11.9 millones. Cfr. V.L. BLUM, *Flesh wounds. The culture of cosmetic surgery*, Berkeley 2003, 50. Datos recientes: www.cosmeticplasticsurgerystatistics.com.

1930, las mujeres de USA consideraban ya el maquillaje como estrechamente ligado a la expresión de la propia identidad¹⁴⁰.

Aunque muchos puedan percibir las alteraciones del propio cuerpo como contrarias al ideal de autenticidad, no por ello están dispuestos a renunciar al beneficio que le puedan reportar esas “mejoras”. De este modo, el individuo puede estar tan obsesionado con el reflejo de su propia imagen que nunca llegue a descubrir lo que realmente es.

2.1.2. El repliegue narcisista

El *yo fragmentado* de la postmodernidad no ha encontrado un sentido unificador a la propia vida y difícilmente acepta la fragilidad, el límite y el fracaso. Quiere obtener todo, inmediatamente y sin esfuerzo. Es curioso, por ejemplo, que tantas personas usen esteroides anabolizantes y otras drogas para obtener un cuerpo perfecto, cuando saben que, a la larga, esas drogas podrán tener efectos devastadores para su salud. Toda la existencia se convierte en fragmentaria, compartimentada¹⁴¹, en una búsqueda ansiosa de la gratificación instantánea. Sin una meta que pueda dar sentido al presente, el individuo narcisista se centra en lo inmediato, dejando a un lado las cuestiones existenciales más profundas. Por ejemplo, las pandillas de jóvenes marginales, que proliferan en los suburbios, reflejan esa personalidad fragmentada, consumista, que busca probar, sentir, experimentar y conseguir todo inmediatamente, ya que el mañana puede que nunca llegue. Este modelo de gratificación inmediata expresa un individualismo extremo que, para encontrar refugio e identidad, necesita la comuna como forma provisional e inestable de socialización¹⁴².

El individuo centrado en sí mismo no es capaz de afrontar el desafío de la diversidad. Buscando la propia satisfacción, se hace un dios a medida y utiliza sin escrúpulos a los demás. Vive las relaciones personales, e incluso las sexuales, como si fueran un producto más de consumo; renuncia al compromiso de hacerlas crecer y perdurar. Usa, consume y se marcha. Afirma su personalidad acentuando la propia independencia de todo y de todos, pues ve la realidad en función de sí mismo. De este modo, se transforma en el consumidor perfecto, que utiliza todo sin escrúpulos, para

¹⁴⁰ K. PEISS, *Making up, making over. Cosmetics, consumer culture and women's identity*, en V. DE GRAZIA – E. FURLOUGH, ed., *The sex of things. Gender and consumption in historical perspective*, Berkeley 1996, 311.

¹⁴¹ “His life consists of isolated acts and events”. C. LASCH, *The minimal self. Psychic survival in troubled times*, New York 1984, 95-96.

¹⁴² M. CASTELLS, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, II (*El poder de la identidad*), 3 vol, Madrid 1998, 87.

abandonarlo en cuanto no le es útil. El “hasta que la muerte nos separe” se transforma en un simple “mientras esto funcione”. No se siente gratuita y afectuosamente unido a los otros y a las cosas. Todo es para él transitorio, efímero, funcional¹⁴³.

El sujeto utilitarista y egocéntrico no respeta la alteridad ni se siente afectivamente implicado en lo que le rodea. La fragmentación del *yo* le impide considerar responsablemente las consecuencias, a largo plazo, de las propias acciones. Así, todo lo subordina al mito del progreso y de la eficacia inmediata. Todo lo que la técnica permite se hace y basta. No hay tiempo que perder en cuestiones éticas o en posibles consecuencias ecológicas¹⁴⁴. Está dispuesto a cualquier cosa, con tal de superar la propia enfermedad, el dolor y la muerte. Por tanto, acepta fácilmente que la ciencia y la técnica puedan transformar los seres humanos en objetos realizables en laboratorio (ingeniería genética), desechables cuando estén averiados (eutanasia), utilizables para obtener piezas de recambio (mercado de órganos y de embriones). Incluso los hijos entran en la lógica del dominio. El deseo natural de tener un hijo se transforma en obsesiva voluntad de potencia, dispuesta a todo con tal de ser madre o padre. De este modo, la maternidad deja de ser hospitalidad gozosa y gratuita del don de la vida. El hijo se convierte en un objeto poseído, programado a medida, seleccionado “a la carta”, perdiéndose así la admiración y el respeto ante el misterio del tú.

La falta de apertura a sí mismo, al Otro, a los otros y a la naturaleza crea dispersión, autocomplacencia y ansiedad. El hombre narcisista está tan preocupado por sí mismo que no es capaz ni de mantener una vida social equilibrada ni de darse cuenta de los mecanismos de dominación. La preeminencia de los valores psicológicos ha roto la separación entre lo público y lo privado, con lo que el individuo pierde la distancia necesaria para ser crítico. Al desentenderse del ámbito público, se hace vulnerable, manipulable. Ve la realidad en referencia a sí mismo, como si no existiera nada más que su *yo*. Todo lo explica desde su propia psicología, incluyendo sus éxitos y fracasos. Vive en perpetua ansiedad, porque es un individuo desajustado, victimista, que todo lo reduce a “experiencias” sin sentido, a una búsqueda incesante del placer, pues nada le satisface¹⁴⁵.

¹⁴³ Los rasgos narcisistas del individualismo moderno han sido, de alguna forma, personalizados en la figura del turista, en cuanto opuesta a la del peregrino. Cfr. Z. BAUMAN, *Globalization. The human consequences*, Cambridge 1998; L. PADOVESE, *Pellegrini e forestieri in un'epoca di mobilità. Storia e senso odierno dell'itineranza francescana*, en ID., ed., *Pellegrini e forestieri. L'itineranza francescana*, Bologna 2004.

¹⁴⁴ Sobre la subordinación del *homo sociologicus* al *homo economicus*: P. BAERT, *La teoria sociale contemporanea*, Bologna 2002, 207-231.

¹⁴⁵ La manía de grandeza y la falta de interés por el mundo exterior son las dos caras del individuo narcisista. Ambas están relacionadas. Cuando no alcanza sus objetivos o se siente

Las clases dirigentes perciben esta debilidad y la aprovechan con tácticas de tipo psicológico. No importa tanto el programa político cuanto el ganarse al público, cautivarlo con “políticas de intimidad”. El político presenta apasionadamente su “yo auténtico”, muestra sus propias motivaciones y sentimientos ante los problemas del país, se dirige a la psique del “tu” concreto para implicarlo, hacerle sentir que está con él, provocar su empatía¹⁴⁶. El “talante” es más importante que la eficacia y que el programa político.

El individuo narcisista necesita de los otros y busca su aprecio, pero sólo porque le son útiles¹⁴⁷. Su inseguridad ante un mundo exterior que percibe como amenazante le lleva a refugiarse en grupos pequeños, que puedan garantizarle seguridad y confort. La vida colectiva queda reducida, cuando mucho, a una existencia vecinal. La hostilidad entre esos *ghettos* (o pandillas, en el caso de los jóvenes) ayuda a reforzar la identidad del grupo y es una prolongación de la rivalidad que impregna las relaciones personales del narcisista¹⁴⁸. Se ha perdido el sentido positivo que tenía la comunidad en otras épocas. Se está lejos, por ejemplo, de la sociedad del contrato social descrita por Rousseau, que se asentaba sobre la voluntad general y era el fruto del esfuerzo conjunto de todos ciudadanos, quienes consideraban prioritaria la tarea de construirla.

2.2. Por una potenciación del ideal de autenticidad

Otros autores prefieren resaltar los valores positivos del ideal de autenticidad, que impregna las relaciones y la vivencia de la identidad personal en la sociedad contemporánea. Según esos autores, la *Gemeinschaft* destructiva, de que habla Sennett, no puede aplicarse indiscriminadamente a la mayoría de las relaciones personales del hombre moderno, pues sólo es válida para ciertos casos de dominio y servidumbre. Tampoco aceptan que en

rechazado, el narcisista reacciona dirigiendo contra sí mismo la agresividad resultante y aislándose en la melancolía. R. SENNETT, *Ce que redoutait Tocqueville*, en *Tel Quel* 86 (1980) 45; H. BÉJAR, *El ámbito...*, 206. People drain “the public world of all meanings save those that are self-referential”. S. WOLIN, *The rise...*, 19.

¹⁴⁶ R. SENNETT, *The fall...*, 336. “Le candidat ou le responsable n’a plus de public à vaincre, mais des individus à toucher”. A. PROST, *Frontières...*, 151. Tony Blair sería un buen ejemplo: J.H. GRAINGER, *Tony Blair and the ideal type*, Exeter 2005, 41-44.

¹⁴⁷ “For the narcissistic, personal relations are in terms of power”. J. KOVEL, *Narcissism and the family*, en *Telos* 44 (1980) 92; P. RIEFF, *The triumph...*, 53.

¹⁴⁸ Freud habla del narcisismo de las diferencias. S. FREUD, *The Future of an Illusion*, en J. Strachey, ed., *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, XXI, 24 vol., London 1986 (8ª impresión), 13.

la cultura moderna exista un narcisismo generalizado¹⁴⁹ y una continua lucha subterránea, tal como sostiene Lasch.

En contraste con el iluminismo, que ensalzó la autonomía del individuo (*yo racional*), hoy se valoriza la autenticidad, incorporando así aspectos del *yo romántico*. Ferrara afirma que el ideal de autenticidad es una forma de compaginar moralidad y autorrealización. No es una regresión al estadio pre-moderno, sino un avance en el proceso de racionalización. De hecho, la supresión sistemática de emociones y sentimientos, que exigía la ética de autonomía, llevaba consigo importantes costes personales¹⁵⁰.

Mientras que la ética de la autonomía considera que cualquier incumplimiento de los principios morales afecta siempre negativamente a la identidad personal, la nueva ética de la autenticidad afirma que el cuidado del propio núcleo personal puede exigir el romper, puntualmente, con algún aspecto de la norma moral. Sin embargo, eso sólo ocurre en modo muy excepcional, pues normalmente esa norma sólo entra en conflicto con aspectos periféricos de la propia personalidad¹⁵¹.

2.3. La propuesta de Charles Taylor

Taylor también se opone a la visión pesimista de la modernidad¹⁵², aunque reconoce los peligros de la ética de autorrealización y del ideal de autenticidad, que están en la base de la cultura contemporánea. Taylor cree que la filosofía moderna ha sido incapaz de valorizar el moderno giro hacia el propio *yo* (*turn to the self*), porque está imbuida de un cientifismo objeti-

¹⁴⁹ El DSM-IV considera al narcisismo como un trastorno de la personalidad que sufren del 2% al 16% de la población clínica y menos de un 1% de la población general. Este porcentaje es mínimo, si lo comparamos con el trastorno depresivo mayor, que alcanza al 10-25% de las mujeres y al 5-12% de los hombres. (DSM-IV, 341). Por tanto, no puede decirse que exista una "epidemia" de narcisismo; más bien puede hablarse de características narcisistas, sin que se llegue al trastorno en cuanto tal.

¹⁵⁰ Sobre la diferencia entre la ética de autonomía y la nueva ética de realización: L. BECKMAN, *Personal independence and social justice. Contradictions of liberal virtues?*, en L. Beckman – E. Uddhammar, ed., *Virtues of independence and dependence on virtues*, New Brunswick 2003, 73; A. FERRARA, *Modernity and authenticity. A study in the social and ethical thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany 1993, 90.

¹⁵¹ A. FERRARA, *Reflective authenticity. Rethinking the project of modernity*, London 1998, 5-7. Sobre la búsqueda de un equilibrio entre norma moral y realización propia: A. FERRARA, *Modernity...*, 89-90 y 130-136.

¹⁵² C. TAYLOR, *The ethics of authenticity*, London 1991 (6ª reimpresión 1995), 78. Sobre la posición de Taylor: T. KENNEDY, *Charles Taylor on authenticity and the morality of Modernity*, en *StMor* 32 (1994) 399-415. Sobre el ideal de autenticidad en Taylor y Lonergan: N. PLANTS, *Decentering inwardness*, en J. Kanaris – M.J. Doorley, ed., *In deference to the Other. Lonergan and contemporary continental thought*, Albany 2004, 15-19.

vista, que arrincona los aspectos morales y religiosos en el ámbito subjetivo. La identidad personal es analizada en forma “neutra”, prescindiendo de las relaciones que la definen. Consecuentemente, no es capaz de percibir que la orientación hacia el bien, dentro de un marco moral, sigue siendo hoy lo que da sentido y valor a la propia vida¹⁵³.

Según Taylor, es muy positivo que la modernidad haya afirmado la vida, los derechos humanos y la justicia a escala planetaria. Las catástrofes naturales o el sufrimiento despiertan movimientos universales de solidaridad, sobre todo en los países latinos católicos. La afirmación de los derechos humanos, como incondicionales y universales, no se hubiera conseguido en un tipo de sociedad menos plural. En estos y otros aspectos, la cultura moderna ha puesto en práctica valores cristianos hasta un nivel inimaginable en la situación anterior de cristiandad¹⁵⁴. Como aspectos negativos, Taylor cita el individualismo¹⁵⁵, el abuso de la razón instrumental, el humanismo exclusivista –que se centra en el mito del progreso y rechaza la trascendencia–¹⁵⁶ y el abandono de la esfera pública en manos de burócratas, como si nada se pudiera hacer contra las fuerzas ocultas que determinan la marcha de la sociedad¹⁵⁷.

Taylor considera que el ideal de autenticidad empieza a fraguarse en el siglo XVIII, cuando se resalta la conciencia individual y el sentido moral de cada persona. Más tarde, se afirma la necesidad de ser coherente con los propios sentimientos. Hoy la autenticidad es ya una condición imprescindible para ser humanos¹⁵⁸. Taylor reconoce que algunas deformaciones autocomplacientes de este ideal llevan al narcisismo, a desentenderse del dominio público y a dejar a un lado las virtudes sociales y los valores tradicionales. Sin embargo, esas desviaciones no pueden confundirse con el propio ideal. Taylor se propone articular ese ideal, separándolo de esos aspectos negativos que lo ensombrecen¹⁵⁹. El ideal de autenticidad no es una invitación a la anomalía moral y a la autocomplacencia atomística, sino que –bien

¹⁵³ El hombre actual sigue valorizando “the need to be connected to, or in contact with, what they see as good, or of crucial importance, or of fundamental value”. C. TAYLOR, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge 1989 (8ª reimpresión 1996), 42.

¹⁵⁴ C. TAYLOR, *A Catholic Modernity?*, The Univ. of Dayton 1996, 11.

¹⁵⁵ “The dark side of individualism is a centering on the self, which both flattens and narrows our lives, makes them poorer in meaning”. C. TAYLOR, *The ethics...*, 4.

¹⁵⁶ C. TAYLOR, *A Catholic...*, 20-21.

¹⁵⁷ C. TAYLOR, *The ethics...*, 4-5. La razón instrumental convierte todo en “raw materials or instruments for our projects”. *Ibid.*, 5.

¹⁵⁸ “It is hard to find anyone [...who] gives no weight at all to something they would identify as fulfillment, or self-development”. C. TAYLOR, *The ethics...*, 75.

¹⁵⁹ C. TAYLOR, *The ethics...*, 45 y 77.

entendido— genera imperativos morales interiorizados y convierte al individuo en un ser más autónomo, sociable y responsable.

Taylor intenta sacar a la luz los valores sentidos en la sociedad moderna, tales como la noción de libertad e individualidad, purificándolos de añadidos peligrosos, que convierten la propia identidad en fragmentaria, superficial y egocéntrica. Uno de esos añadidos, que acaban por corromper el ideal de autenticidad, es la libertad de autodeterminación, la cual equivale a ejercer la propia capacidad de elección sin dejarse influenciar por factores externos. Su aparente similitud con el ideal de autenticidad hace que muchos autores rechacen éste último, aplicándole defectos que no le pertenecen¹⁶⁰. Es cierto que ambos coinciden en valorar la introspección y la falta de convencionalismo, pero no se puede atribuir al ideal de autenticidad las tendencias individualistas, egocéntricas y narcisistas¹⁶¹. Cada uno debe buscar el equilibrio justo entre las exigencias de las normas morales y la propia realización personal¹⁶².

Taylor afirma que no puede hablarse de ideal de autenticidad sin la apertura al otro y sin la autotranscendencia¹⁶³. La primera exige la necesidad de reconocimiento —*the need for recognition*—, lo cual implica formar la propia identidad, adquirir una adecuada autoconciencia, mantener relaciones profundas y compartir valores¹⁶⁴. La necesidad de autotranscendencia se concreta en el respeto a las normas sociales y a la naturaleza, en la solidaridad y en la apertura a la divinidad¹⁶⁵. Sin este horizonte de referencias importantes, no es posible realizar una elección que sea significativa y coherente con la formación de la propia identidad¹⁶⁶.

El hombre moderno aprecia su interioridad, como espacio moral que le pertenece ontológicamente. Ese *yo* interior se expresa y desarrolla en la vi-

¹⁶⁰ C. TAYLOR, *The ethics...*, 72.

¹⁶¹ C. TAYLOR, *The ethics...*, 57. La diferencia entre libertad de autodeterminación y libertad negativa la explica en: *Ibid.*, 27.

¹⁶² “Briefly, we can say that Authenticity (A) involves (i) creation and construction as well as discovery, (ii) originality, and frequently (iii) opposition to the rules of society and even potentially to what we recognize as morality. But it is also true, as we saw, that it (B) requires (i) openness to the horizons of significance [...] and (ii) a self-definition in dialogue”. C. TAYLOR, *The ethics...*, 66.

¹⁶³ C. TAYLOR, *The ethics...*, 35.

¹⁶⁴ “I can define my identity only against the background of things that matter”. C. TAYLOR, *The ethics...*, 40. “My own identity crucially depends on my dialogical relations with others”. *Ibid.*, 48. “In the culture of authenticity, relationships are seen as the key loci of self-discovery and self-confirmation”. *Ibid.*, 49.

¹⁶⁵ C. TAYLOR, *The ethics...*, 40-41.

¹⁶⁶ C. TAYLOR, *Sources...*, 28. Una crítica reciente a la teoría de la identidad en Taylor: P. SAURETTE, *The Kantian imperative. Humiliation, common sense, politics*, Toronto 2005, 219ss.; R. ABBEY, ed., *Charles Taylor*, Cambridge 2004, 84-104; K.D. MCBRIDE, *Collective dreams. Political imagination & community*, University Park PA 2005, 30-32.

da ordinaria, pero esto no implica rechazar a Dios como Bien último y fuente de sentido. Se trata de llegar a una adecuada articulación y a una restauración del “nosotros” en cuanto sujeto de acción social¹⁶⁷.

Existe, por tanto, una tensión entre la verdadera cultura de la autenticidad, que trasciende al sujeto, y otra presentación falseada de la misma, que no traspasa los contornos de la propia subjetividad. La primera es plenamente positiva y moral, mientras que la segunda abandona la relación dialógica con los otros, para quedarse en una autodeterminación narcisista. Así pues, se debe recuperar la auto-trascendencia, que caracteriza al verdadero ideal de autenticidad.

2.4. El ideal de autenticidad en una perspectiva teológica

Ante las deformaciones del ideal de autenticidad que llevan al repliegue narcisista, la antropología teológica recuerda que la verdadera identidad del ser humano es inseparable de su condición de creatura y de su intrínseca sociabilidad¹⁶⁸. Dios hace posible que la persona sea lo que ella es. El reconocerse criatura amada por Dios no disminuye la dignidad, autonomía y grandeza del ser humano, sino que las hace más reales y auténticas. La verdad es la base de la libertad (Jn 8,32). Por tanto, no se justifica el *yo* heterónimo, ni tampoco la autonomía autosuficiente y cerrada de ciertas concepciones del *yo* (VS 40-41).

2.4.1. Descubrir el propio yo en el encuentro gozoso con el tú

La identidad del *yo* sólo es perceptible desde la hospitalidad absoluta al Otro y a los otros¹⁶⁹. Creado a imagen del Dios trinitario, el hombre se hace auténticamente humano a través de “la entrega sincera de sí mismo a los demás” (GS 24) y tiene como destino último la comunidad escatológica. El ser humano es imagen de Dios, pero no en sentido estático –por tener una común naturaleza racional (*res cogitans*)–, sino en sentido relacional: la capacidad de amar y de donarse en libertad le hace semejante al Dios uno y

¹⁶⁷ C. TAYLOR, *Cross-purposes. The Liberal-Communitarian debate*, en N.L. Rosenblum, ed., *Liberalism and the moral life*, Cambridge 1989, 160-182.

¹⁶⁸ “El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social”. GS 12; cfr. LEÓN XIII, Encíclica *Libertas*, 20-06-1888, n. 46; JUAN XXIII, Encíclica *Pacem in terris*, 11-04-1963, n. 19; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 30-12-1988, n. 40.

¹⁶⁹ M. CARBAJO NÚÑEZ, *Por una ética global de la hospitalidad, inspirada en Francisco de Asís*, en B.J. HUCULAK, ed., *Religioni et litteris. Miscellanea di studi dedicati a P. Barnaba Hechich ofm*, Città del Vaticano 2005, 115-164.

trino. Conformándose a Cristo¹⁷⁰, el Emmanuel, en su cuerpo que es la Iglesia, el ser humano desarrolla su identidad más auténtica. Esta comunión se expresa y se realiza especialmente en la Eucaristía¹⁷¹.

La reflexión teológica busca continuamente la expresión más adecuada de esta perenne verdad antropológica. Interpretando erróneamente esta concepción cristiana, muchos liberales consideran que esa no respeta la libertad y autonomía del sujeto y, por tanto, la equiparan al *yo* heterónimo que era dominante durante la Edad Media. Según ellos, la autoestima y la misma dignidad humana quedaría obscurecida, a causa del énfasis excesivo en la debilidad, la dependencia y la pecaminosidad del hombre. Para responder a estos equívocos, la teología tiene que buscar una formulación asequible para el hombre actual.

Asimismo, las distintas identidades del *yo*, que se han ido fraguando a lo largo de la modernidad, son un desafío que no se puede ignorar. ¿Por qué han tenido tanto eco en la sociedad? Movimientos como la Nueva Era (*New Age*) muestran la fuerza de esas identidades, que acentúan la autosuficiencia del *yo* y su capacidad de “salvarse a sí mismo”. La fuerza de voluntad del *yo utilitarista* y el acento sobre la emotividad del *yo romántico* podrían estar detrás de esa reacción contra los límites impuestos por la razón, la competitividad y el mecanicismo. La notable extensión del movimiento carismático, católico y protestante, podría también interpretarse como una manifestación del anhelo de protagonismo y del deseo de integrar la propia emotividad en la experiencia religiosa. ¿Cómo responder teológicamente al giro hacia el *yo* (*turn to the self*) y al ideal de autenticidad?

En este sentido, la teología moral debe afrontar el reto de la razón instrumental y del humanismo exclusivista, que, según Taylor, son una degeneración del ideal de autenticidad. Para ello, debe expresar claramente la convergencia entre los valores cristianos (teonomía) y la racionalidad moderna (autonomía), partiendo del valor inalienable de la persona humana (GS 12) y sin negar su intrínseca apertura a la trascendencia.

Descubriéndose como sujeto moral autónomo y, al mismo tiempo, fruto del Amor, el ser humano se siente libre para amar. De este modo, la exigencia moral más auténtica no será la sumisión heterónoma a innumerables listas de preceptos, sino la respuesta gozosa, libre y agradecida, a la llamada del Dios liberador. Se consigue así dar sentido y orientación a toda la existencia humana, integrando armónicamente la obligación del deber y de la justicia con el anhelo de felicidad y autonomía de las identidades modernas.

¹⁷⁰ “El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. GS 22; JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor hominis*, 4-04-1979, n. 8; FR 60.

¹⁷¹ “El pan es uno, y así nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque comemos todos del mismo pan”. 1Co 10, 17.

La Buena Nueva evangélica es siempre una gozosa invitación a la esperanza, a buscar juntos el sentido integrador de lo que somos y hacemos¹⁷².

2.4.2. Dignos porque amados

El voluntarismo de la tradición franciscana puede ser una respuesta atrayente al gozo, libertad y autenticidad que anhela el hombre moderno¹⁷³. Para el voluntarismo franciscano, el hombre no es un ser pensante (*res cogitans*), dominador, sino un ser pensado (*res cogitata*), infinitamente amado. Dios no es un “motor inmóvil”, lejano e inaccesible, sino un ser personal, apasionado, cálido de sentimientos, que crea porque ama¹⁷⁴. El Dios que revela su nombre a Moisés (Ex 3,14) establece un diálogo, una relación personal con la humanidad y, por tanto, nada de lo que ocurre al hombre le resulta indiferente. “Aquel que es, que era y que va a venir”¹⁷⁵ observa y oye el gemido de los oprimidos (Ex 3,7; 6,5), no se cansa de revelarse, de enviar a sus mensajeros y envía a su propio Hijo (Mt 21,33-39).

Frente a la impasibilidad de la potencia divina en la filosofía griega¹⁷⁶ y en el deísmo, el franciscanismo muestra a un Dios que no puede permanecer indiferente ante la humanidad. Dios es Amor (1Jn 4,8) y el amor presupone la empatía, la proximidad, la sintonía. El rostro del Cristo crucificado, que sufre con nosotros, es el único rostro que Dios se ha dado. En Cristo, Dios ha experimentado la tragedia del hombre y se ha hecho su compañero de camino. Contemplando el misterio de que todos somos fruto de ese amor gratuito, inmerecido, el sujeto se siente radicalmente movido a la hospitalidad incondicional, abandonando el intimismo narcisista. La experiencia del amor divino lleva necesariamente a la dimensión social y política de la caridad cristiana. Cuanto más débil, frágil u oprimida se muestre la vida (embrión, enfermedad, vejez, marginación), más apela a nuestra responsabilidad, pues Dios ha querido mostrar su grandeza en la debilidad.

¹⁷² Cfr. M. VIDAL, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética*. Bilbao 2000, 677-693.

¹⁷³ La limitaciones de espacio nos impiden desarrollar aquí los puntos básicos del voluntarismo. Remitimos para ello a nuestro artículo: M. CARBAJO NÚÑEZ, *La tradición franciscana, fuente de inspiración para una ética global de la hospitalidad*, en *Selecciones de Franciscanismo* 102/3 (2005) 411-431.

¹⁷⁴ “Deus sit formaliter caritas et dilectio”. J. DUNS SCOTO, *Ordinatio*, I, d.17, n.173. Dios es “un amante con toda la pasión de un verdadero amor”. BENEDICTO XVI, Encíclica *Deus caritas est*, (=DC), 25-12-2005, n. 10.

¹⁷⁵ Ap 1,4.8; 4,8.

¹⁷⁶ La potencia divina aristotélica “es ciertamente objeto de deseo y amor por parte de todo ser —como realidad amada, esta divinidad mueve el mundo (Cfr. *Metafísica*, XII, 7)—, pero ella misma no necesita nada y no ama, sólo es amada”. DC 9.

Ante la manipulación de la biotecnología y de tantas soluciones consumistas, que disocian el propio cuerpo del *yo* auténtico, es preciso recordar que, en Belén, el Omnipotente se ha hecho “Dios con nosotros” (Mt 1,23), hermano nuestro, menesteroso, asumiendo nuestra corporeidad y elevando todo nuestro ser al rango de hijo de Dios¹⁷⁷. Por tanto, Jesús ha redimido el cuerpo, que fue creado “para el Señor”¹⁷⁸. Él mismo hace presente la salvación en su corporeidad y la transmite donándonos su Cuerpo y su Sangre.

Contemplando el misterio de la encarnación, muerte y resurrección, comprendemos que el ideal humano no es el del superhombre auto-suficiente, impasible, siempre vencedor. El amor implica dependencia, fragilidad. La debilidad, el sufrimiento y el límite, asociados al cuerpo, no son vergonzosos ni bloquean nuestro ser más auténtico. Por eso, el Resucitado no nos promete que acabará con la fragilidad asociada a nuestro cuerpo, sino que la transformará en motivo de salvación¹⁷⁹. Abrazar la propia cruz significa encontrar sentido y orientación a todo lo que somos.

Conclusión

El proceso de individualización, que se manifiesta en la progresiva privatización de las costumbres, en la valoración del ámbito íntimo y en el giro hacia el propio *yo*, ofrece nuevas posibilidades para que la persona humana defienda su dignidad y se relacione en autenticidad. En este sentido, la defensa universal de los derechos humanos y la intercomunicación planetaria son signos de los tiempos que invitan gozosamente a la esperanza¹⁸⁰.

Por otra parte, es preciso superar el relativismo narcisista, que amenaza con alienar al hombre en una soledad dulce, dejándolo indefenso ante todo tipo de manipulación. La restauración del espíritu comunitario pasa por articular correctamente el moderno ideal de autenticidad y por recuperar al otro como referente necesario. Ni *ego cogito*, ni *ego conquiro*, sino *amor ergo sum*.

El énfasis en la autonomía individual tiende a reducir la ética a los comportamientos privados y a rechazar cualquier norma que no nazca de la

¹⁷⁷ Jn 1,12. “Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús”. Gal 3,26.

¹⁷⁸ Cfr. 1Cor 6,13; cfr. DC 5.

¹⁷⁹ “*Vuestra tristeza se convertirá en gozo*” (Jn 16,20). Nuestra alegría surgirá precisamente de saber vivir con fe las limitaciones y los momentos de dificultad. Tampoco Jesucristo escapó de la cruz y de la muerte, sino que las transformó en motivo de resurrección.

¹⁸⁰ Sobre los muchos signos de esperanza: JUAN PABLO II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, 10-11-1994, n. 46. En la década de 1980 hubo más publicaciones en inglés sobre ética que en todo el resto del siglo XX. Esa cantidad fue superada nuevamente entre 1990-1995. C.G. CHRISTIANS, *Review essay. Current trends in media ethics*, en *European Journal of Communication* 10 (1995) 545-558.

experiencia, sensibilidad e intereses del individuo¹⁸¹. Se quiere privatizar la ética para, supuestamente, garantizar la convivencia y la neutralidad en la sociedad democrática plural. Cuestiones importantes como el aborto, la sexualidad y las mismas relaciones de pareja son presentadas como experiencias privadas, sin responsabilidad social. La Iglesia se opone a este reduccionismo, pues el laico creyente “debe comportarse siempre en ambos órdenes con una conciencia cristiana”¹⁸², si bien respetando la autonomía de las realidades terrenas (GS 36). La fe y los principios morales forman parte del rico bagaje personal con el que cada uno debe contribuir a la construcción respetuosa del nosotros.

La teología moral tiene que responder al actual giro hacia el yo y al desencanto de la postmodernidad. El debilitamiento de los valores “fuertes” no parece aconsejar una propuesta moral que insista en la obligación y en la responsabilidad (*self-denial*) –en lo que “hay que hacer”–, sino más bien que oriente, anime y dé sentido a una mayor apertura solidaria a los otros. Será una propuesta positiva y esperanzadora, exigente y comprometida, de máximos (cfr. Mt 5, 48), que muestre la riqueza de la identidad humana y el gozo de vivirla en el respeto y la comunión. En un mundo pragmático y consumista, la teología tiene que anunciar apasionadamente la Buena Nueva de la utopía cristiana.

Una formulación actualizada de los valores “levantará la moral” del individuo moderno, dando orientación y sentido a su ser y a su actuar. De este modo, se hará de nuestro mundo un hogar, donde todos se sientan acogidos y respetados en su peculiar identidad. Un hogar fraternalmente compartido, una familia: acogedora porque éticamente regulada.

MARTÍN CARBAJO NÚÑEZ, OFM

¹⁸¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (=CEI), *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, 8-12-1990, en *Enchiridion CEI*, IV, Bologna, 1982¹², n. 1363; Cfr. GS 30.

¹⁸² CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, 18-11-1965, n. 5.