

LA IDENTIDAD PERSONAL Y EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

Personal Identity and the Issue of Liberty

Rubén BENEDICTO RODRÍGUEZ*
Universidad de Zaragoza

Resumen

Este artículo muestra una revisión de algunos problemas asociados a la concepción moderna de la acción humana y de la libertad, enfocados desde la perspectiva de la filosofía moral y política, aunque también explora determinados aspectos de la cuestión relacionados con la antropología filosófica y la metafísica. Se parte de una breve revisión de la concepción clásica sobre la libertad sostenida por Isaiah Berlin, analizando la perspectiva que adopta en los ámbitos mencionados, para después incorporar otras visiones más específicas dirigidas a mostrar la relación existente entre la concepción negativa y la concepción positiva de la libertad. En este sentido, se presta especial atención a la propuesta del filósofo canadiense, Charles Taylor, cuya obra aborda diversas alternativas que escapan a los planteamientos unilaterales y más conocidos de la filosofía práctica. La finalidad última del presente artículo consiste en explorar algunos aspectos que determinadas corrientes del ámbito intelectual y académico de la filosofía práctica contemporánea no han examinado con el suficiente detenimiento. Se expone una concepción de la libertad relacionada con la indagación sobre la propia identidad y con los bienes que resultan importantes para el desarrollo de una vida humana.

Palabras clave: libertad, libertad negativa, libertad positiva, elección, identidad, bien, ética, filosofía política, Isaiah Berlin, Charles Taylor.

Abstract

This article provides an overview of some of the problems which arise from the contemporary concept of human action and liberty. The issues are studied from a

* Doctor en Filosofía. Profesor del Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Correo electrónico: rubero@unizar.es. Fecha de recepción del artículo: 3 de marzo de 2008. Fecha de aceptación y versión final: junio de 2008.

moral and philosophical perspective, although certain aspects of philosophical anthropology and metaphysics are also explored. The article begins with a brief review of Isaiah Berlin's classic interpretation of liberty, analyzing his stance as regards the fore mentioned fields of study. It later continues to incorporate other, more specific approaches in order to show the current relationship between the negative and positive ideas concerning liberty. Special attention is thus paid to the work of the Canadian philosopher Charles Taylor, whose diverse proposals diverge from unilateral and more commonplace approaches of philosophical practice. The main objective of this article is to explore aspects which have not been examined in sufficient detail by intellectuals and academics in contemporary philosophical practice up until now, and the idea of liberty is argued as being related to the personal investigation into one's own identity, concept which, in turn, brings benefits to the development of mankind.

Key words: Liberty, negative liberty, positive liberty, choice, identity, good, ethics, political philosophy, Isaiah Berlin, Charles Taylor.

Al explorar el ámbito de la libertad política, es referencia ineludible la conferencia seminal del profesor Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty»¹, expresada por éste con motivo de la apertura solemne del curso académico de Oxford, en el año 1958, cuyo núcleo serviría para el ensayo frecuentemente reelaborado y reeditado en multitud de idiomas hasta la actualidad. La definición allí expuesta de dos sentidos políticos radicalmente diferentes de la libertad puede rastrearse en algunas obras de Kant, aunque encuentra su referente directo en Benjamin Constant, en su conferencia pronunciada en 1819 y titulada «De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos»². El ensayo de Berlin explica que el desarrollo histórico de ambas concepciones tomó derroteros diferentes, hasta llegar a oponerse en dos visiones irreconciliables de la libertad. Así, Berlin habla en primer lugar de la libertad negativa refiriéndose a la necesidad política de crear un espacio en el que los individuos puedan actuar sin ser obstaculizados por otros, de tal modo que cuanto mayor sea ese espacio de no interferencia, mayor será la libertad de los individuos.

1. Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 118-172. Traducción española: «Dos conceptos de libertad», en *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 43-114.

2. Benjamin Constant, «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Desplegando esta noción, muchos teóricos liberales, como Locke, Stuart Mill, Constant o Tocqueville defienden la presencia de un ámbito mínimo de libertad personal que no puede ser violado bajo ningún concepto, pues de ello depende que los hombres puedan desarrollar las facultades que les permitan juzgar, perseguir y alcanzar los fines que consideran buenos para su vida. Todos ellos están de acuerdo en que una parte de la vida humana ha de permanecer independiente de la esfera del control social. De ahí se sigue la conveniencia de trazar una frontera clara entre el ámbito de la autoridad pública y el de la vida privada; aunque se reconozca que el establecimiento de tales fronteras es algo a negociar. En resumen, la libertad negativa significa, en este sentido, estar *libre de* interferencias a través de unos límites variables, pero, en última instancia, siempre reconocibles. Sólo una delimitación clara de un ámbito de libertad con estas características garantiza las condiciones para que las personas puedan alcanzar sus propias metas. Stuart Mill exaltaba este tipo de libertad señalando, a su vez, su límite: «La única libertad que merece ese nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo»³. Con esto Mill quiere decir que, aunque se reconoce la interdependencia constitutiva de los seres humanos y la interconexión entre sus acciones, por más privadas que éstas sean, asegurar este modelo de libertad para el individuo, según el cual la sociedad no debe intervenir en «toda aquella parte de la vida y conducta del individuo que no afecta más que a él mismo»⁴, se convierte en un requisito para el progreso de la civilización, para la búsqueda de la verdad, e incluso para permitir el coraje moral. No cumplir esta condición obstaculiza el genio, la espontaneidad, la tendencia del hombre medio a guiarse por su propio criterio, e implica, en suma, «hacer de la mediocridad el poder supremo en los hombres»⁵. En conclusión, esta perspectiva asume que la defensa del valor de la libertad exige que el hombre sea tan soberano sobre sí mismo como pueda, siempre que respete ese mismo marco de libertad para los demás. De modo que ningún otro está legitimado para entrometerse en la definición de su modo de vida. Stuart Mill subraya las perniciosas consecuencias de transgredir este límite asegurando que «todos los errores que pueda cometer aun contra ese consejo y advertencias, están compensados con creces por el mal de permitir que los demás le impongan lo que ellos consideran beneficioso para él»⁶.

3. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1991, p. 69.

4. *Ibid.*, p. 68.

5. *Ibid.*, p. 138.

6. *Ibid.*, p. 156.

Se observa que esta concepción de la libertad asume como fundamento la finalidad negativa de evitar al máximo las interferencias en las vidas de los individuos. Toda la protección de las libertades civiles y los derechos individuales que reactiva la defensa contra las agresiones externas, contra los abusos de la autoridad pública, contra la propaganda organizada o, simplemente, contra la tiranía de las costumbres de las masas propiciada por la imitación, encuentra su origen en esta concepción individualista del ser humano que puede ser objetable en algunas de sus premisas y, sobre todo, de sus consecuencias prácticas, si lo que nos interesa es lograr un auténtico ejercicio de libertad.

Frente a esta definición de la libertad, Berlin opone el deseo legítimo de los individuos de ser gobernados por sí mismos o, al menos, de participar en el proceso en el que se toman las decisiones que van a controlar sus vidas. Esta concepción positiva de la libertad implica no ser *libre de* algo, sino ser *libre para* algo, para llevar a cabo una forma de vida determinada. Berlin aclara que este anhelo de libertad puede ser incluso históricamente más antiguo que el de aspirar a un ámbito de acción libre, pero no puede ser tomado como si fuera el mismo deseo de libertad. Para empezar, señala que ambos conceptos de libertad se desarrollaron históricamente en sentidos divergentes hasta que, finalmente, entraron en conflicto directo; y culmina recordando que, para los seguidores del concepto negativo de libertad, la libertad positiva esconde en ocasiones la más brutal de las tiranías. Concede que el ideal de autogobierno que inspira puede servir en ocasiones para proteger eficazmente las libertades civiles, pero subraya que no existe una necesaria conexión entre gobierno democrático y defensa de las libertades individuales, o que, en todo caso, dicha conexión es mucho más tenue de lo que les parece a muchos de los defensores de ambos⁷.

La concepción negativa de la libertad se define como mera ausencia de coerción y requiere que una parte de la existencia humana se mantenga independiente de la esfera del control social y político; mientras que la noción positiva de la libertad emerge de la aspiración del individuo por ser dueño de sí mismo e implica la realización de una concepción de la naturaleza humana que es considerada verdadera. Según Berlin, esta segunda concepción es potencialmente totalitaria e inaceptable para la ideología liberal, porque incluye las nociones sobre la vida buena de los ciudadanos concediéndoles relevancia política, y de ello deduce su exclusión del pensamiento política liberal.

7. Cf. Isaiah Berlin, «Dos conceptos de libertad», *op. cit.*, pp. 58-60.

De este modo Berlin destaca la separación que existe entre las dos concepciones de la libertad que define modélicamente, pero asocia el movimiento libertador del individuo al desarrollo específicamente moderno de lo que denomina libertad negativa⁸. Así, considera que la libertad negativa es un ideal auténticamente moderno, mientras que la libertad positiva es algo del pasado⁹.

Sin embargo, esta división puede no resultar tan tajante como se supone. Es verdad que el ideal moderno suele identificarse con un tipo de sociedad individualista que desdeña la participación política primando una esfera privada de autodesarrollo en la que cada individuo expresa sus concepciones sobre el bien. Según John Pocock, la preeminencia de esta concepción se debe a que en el origen del pensamiento político moderno convivieron dos estilos de lenguaje político, hasta que uno logró imponerse al otro: así, el lenguaje de la virtud, alabado por el republicanismo clásico, fue sepultado por el lenguaje de los derechos, fundado en la jurisprudencia y expresado por el paradigma del derecho natural¹⁰. Sin embargo, esta contraposición filosófica e histórica está mal concebida y crea confusión porque impide ver el modo en que un tipo y otro de libertad están intrínsecamente relacionados. Tal vez por esta razón son muchas y diversas las voces que en la actualidad se alzan para tender puentes entre ambos tipos de libertad¹¹.

Lo cierto es que una comunidad política difícilmente gozará de salud democrática si no asocia la preservación de las libertades fundamentales con el estímulo a la participación ciudadana solidaria y responsable. Sólo si hay una influencia eficaz de los ciudadanos en las decisiones políticas podemos seguir hablando de una democracia propiciadora de una libertad real. La práctica política de las democracias desarrolladas muestra la distancia entre las decisiones de gobierno y el control de unos ciudadanos que parecen conformados a votar periódicamente. La política se encuentra alejada de una sociedad civil a la que sólo se le consulta su opinión pú-

8. Berlin 1969: 47 y ss.

9. La libertad negativa de Berlin sería la libertad moderna de Benjamin Constant, mientras que la libertad antigua del francés —la libertad de pertenecer a una comunidad autogobernada democráticamente— sería una variedad de la libertad positiva de Berlin (Constant 1989).

10. John Greville Agard Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 37-50.

11. La obra *Nuevas ideas republicanas* reúne la reflexión de algunos de los pensadores políticos contemporáneos más importantes sobre esta cuestión (entre otros, Michael Sandel, Quentin Skinner, Philip Pettit, Jürgen Habermas o Will Kymlicka). Cf. Félix Ovejero *et al.* (comps.), *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona, Paidós, 2004.

blica a través de unas encuestas que, en el fondo, no parecen influir demasiado en las elites gobernantes instaladas en el poder. La democracia representativa se ha convertido en una democracia delegada aquejada de una debilidad institucional intrínseca que arroja interrogantes sobre la existencia de la libertad política.

Sumándose a esta línea de pensamiento, el filósofo canadiense Charles Taylor rescata algunos rasgos de la tradición cívico-humanista que destacan la importancia de la participación democrática, considerando que ésta es esencial para el mantenimiento de los derechos, la preservación de las libertades individuales y la promoción de un tipo de libertad identificada con la ausencia de dominación, más que con la no interferencia¹². Taylor recuerda que los trabajos de Tocqueville, Maquiavelo, Rousseau o Montesquieu, entre otros, suministran un tipo de lenguaje que permite pensar lo político de un modo no instrumental, atribuyendo un papel central a la inserción de los ciudadanos en la comunidad política. Profundizando en algunos aspectos de esta cuestión, en su artículo «What's Wrong with Negative Liberty»¹³, reflexiona sobre algunos de los argumentos fuertemente asentados en la tradición liberal, sobre todo a raíz del mencionado ensayo de su maestro, Isaiah Berlin. Para empezar, muestra que las teorías que ofrecen una concepción positiva de la libertad no generan por fuerza una doctrina sobre cuya base se obligue a los hombres a ser libres de una determinada manera. En este sentido, resulta pertinente recordar que en el otro extremo del arco, algunas versiones de la libertad negativa atienden únicamente a la creación de un marco que garantice la ausencia de obstáculos materiales o jurídicos *externos* a la libertad de los individuos, pero no prestan ninguna atención a otros aspectos que, aun siendo menos evidentes de un modo inmediato, también obstaculizan el desarrollo del ideal de libertad. Se refiere Taylor a la falta de conciencia, a la falsa conciencia, a la represión o a otros factores *internos* semejantes; variables todas ellas que pueden afectar a la libertad de un individuo o de un grupo de individuos. Podría replicarse que algunos de estos factores mencionados no son comprobables empíricamente, que aluden a aspectos motivacionales y psicológicos de los individuos difícilmente contrastables. Sin embargo, si aceptamos que la libertad incluye entre sus elementos la capacidad de las personas para lle-

12. También asume esta línea de pensamiento Philip Pettit en sus trabajos sobre la concepción republicana de la libertad y la política. Cf. Philip Pettit, *Republicanism*, Barcelona, Paidós, 1999; *Una teoría de la libertad*, Madrid, Losada, 2006.

13. Charles Taylor, «What's Wrong with Negative Liberty», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 211-229.

gar a cumplir o realizar sus fines de acuerdo con sus propios modelos, entonces estamos ante una realización de la libertad que puede fracasar tanto por motivos externos como también internos¹⁴.

Las teorías negativas de la libertad se centran en las oportunidades que se muestran a los sujetos para que puedan hacer algo, en las posibilidades que se les brindan, aunque no importa si efectivamente hagan ejercicio de esa libertad. Por eso, la ausencia de obstáculos se convierte en la columna vertebral de este tipo de doctrinas. Sin embargo, la libertad positiva insiste en la necesidad del control sobre la propia vida, en que haya una determinación efectiva por la que el sujeto moldee su vida. Por lo tanto, esta concepción de la libertad alude directamente al ejercicio de la misma.

Puede que, en teoría, el ideal de autorrealización forme parte del desarrollo de ambas concepciones de la libertad; pero, en ese caso, no podremos mantener que alguien es libre si no se ha realizado en absoluto. No bastará con la ausencia de obstáculos externos, necesitará alcanzar un grado de libertad específico. Dicho de otro modo, el ideal de autorrealización nos lanza al ejercicio de la libertad, lo cual implica eliminar las barreras internas. Para ello necesito haberme realizado hasta cierto punto; en caso contrario, podría darse que, por ejemplo, el desconocimiento de mi potencial impidiera que me planteara en sus justos términos las metas de mi autorrealización. No es suficiente, pues, con tener la oportunidad de ser libre, hace falta que ejerza realmente la libertad. Por consiguiente, resulta que es preciso trascender la concepción negativa de la libertad, que alude sólo a la ausencia de obstáculos, para prestar atención también a la provisión de otras condiciones que son necesarias para un ejercicio efectivo de la libertad.

Desoyendo estos argumentos, el desarrollo de unas teorías de la libertad negativa asociadas en exclusiva con el concepto de oportunidades, les sirve a éstas para desentenderse del ejercicio efectivo de la libertad. Así, cortan de raíz el desarrollo de las teorías positivas, que pasan a convertirse en una amenaza para la libertad en cuanto no aluden específicamente a la defensa de las inmunidades y garantías individuales frente a la interferencia. La intuición básica que apoya esta línea de pensamiento supone que la libertad tiene que ver con la posibilidad de hacer una cosa y otra, y con no encontrar obstáculos en el camino; pero no se considera una capacidad que deba ser realizada ni, mucho menos, cuidada. La pérdida que asume este punto de vista se refleja, por un lado, en negarse a reconocer que la libertad puede

14. *Ibíd.*, p. 212.

naufragar también a causa de obstáculos internos y, por otro lado, en cerrar el campo a la exploración de una libertad centrada en la noción de autorrealización humana, aun aceptando los peligros que ello implica. Definiendo la libertad en términos de ausencia de obstáculos externos, las teorías de la libertad que introducen expresamente en sus planteamientos reflexiones sobre la cuestión de la autorrealización humana se convierten en un parloteo metafísico sin sentido. Taylor señala que es el temor a la amenaza totalitaria, asumida por aquellos intelectuales que adoptan un sesgo materialista y antimetafísico deudor de una epistemología naturalista, lo que impide explorar este tipo de concepciones sobre la libertad¹⁵.

El planteamiento restrictivo que adopta estas estrategias conduce a dejar fuera ciertas cuestiones antropológicas definiendo las teorías negativas de la libertad sobre la base de una psicología excesivamente simplista. Al identificar la libertad con la ausencia de obstáculos que impidan hacer al agente lo que *quiera*, se pretende que los deseos *de facto* experimentados por el agente definen la orientación y el contenido de su libertad. Sin embargo, un verdadero ejercicio de libertad incluye la obligación de discriminar entre las diversas motivaciones que experimentamos. Es preciso efectuar algún tipo de contraste cualitativo entre los deseos, porque los seres humanos no sólo poseemos preferencias, sino también metapreferencias. Nos identificamos más con unos deseos que con otros, tenemos preferencias sobre las preferencias. Son estas distinciones las que permiten afirmar que no todos los modos de ejercer la libertad están nivelados: existen capacidades para la libertad a las que las personas concedemos singular relevancia y que constituyen el núcleo de la reflexión sobre la libertad. Entre esas capacidades destacan cierto grado de autoconciencia o de autocomprensión, de discernimiento moral y de control sobre los instintos que remiten a aspectos motivacionales o psicológicos internos. Desentendernos por completo de adquirir y desarrollar estas capacidades puede que no impida satisfacer nuestros deseos —pues seguiremos experimentando aquellos deseos que encontramos más a mano en nuestra psique, por así decir— pero, en ese caso, puede que estemos poniendo de manifiesto nuestra falta de libertad en realidad.

Obviamente, estos planteamientos nos adentran en el terreno de la antropología filosófica empujándonos a tomar posición sobre el conjunto de características que consideramos específicamente humanas. Pero ese grupo de capacidades humanas a las que concedemos un lugar central a la hora de do-

15. *Ibíd.*, p. 214.

tar de sentido a nuestras acciones no pueden quedar fuera de la reflexión sobre la libertad. Tomemos, por ejemplo, la defensa modélica sobre la libertad negativa que ejerce Stuart Mill en *Sobre la libertad*. Es elocuente el modo en que Stuart Mill exalta los recursos y posibilidades del hombre medio¹⁶, pero también el inglés es consciente del modo en que la costumbre, la imitación, el adocenamiento, la propaganda, la seducción de la comodidad, se convierten en barreras a nuestra libertad que limitan nuestras posibilidades y nos alejan de una vida plena. Alcanzar cierto grado de esclarecimiento sobre nosotros mismos es condición indispensable de la concepción de la libertad entendida en términos de autorrealización; a la vez que encontrarnos sin obstáculos para satisfacer nuestros deseos más inmediatos ya no es una condición suficiente para ser libres. Esto último puede ser una condición necesaria para seguir hablando de libertad, pero no suficiente.

Isaiah Berlin planteaba esta cuestión en los términos de la distinción entre un verdadero yo, superior o racional, que es el controlar trascendental y dominante, y un yo empírico, inferior o irracional, que es el manejo de deseos y pasiones, al que hay que disciplinar para desarrollar una libertad entendida como autorrealización¹⁷. Berlin utilizaba esta descripción del sujeto, que supuestamente asumen los defensores de las teorías positivas de la libertad, dando a entender la imposibilidad empírica de comprobar este tipo de especificaciones metafísicas, y culminaba su despliegue argumentativo alertando sobre las facilidades que esta concepción concede a la tentación totalitaria¹⁸. Sin embargo, no es preciso adoptar esta concepción antropológica para conceder al sujeto humano la posibilidad de discernir entre deseos y efectuar comparaciones cualitativas entre los mismos; ni tampoco aceptar la posibilidad de distinguir entre deseos autoriza a ceder esta capacidad a agentes externos y ajenos al propio sujeto. Para empezar, aceptar que otros estén en situación de aconsejarnos, por su experiencia o por su sabiduría, no implica enajenar nuestra capacidad para dirigir nuestra propia vida cediendo tal responsabilidad al cuerpo político. Menos aún: si partimos de la idea según la cual los seres humanos diferimos en nuestra manera de encontrar la autorrealización, es imposible aceptar la existencia de una única doctrina o técnica que averigüe y diseñe por nosotros el mejor plan de vida.

Taylor explica que las teorías de la libertad positiva se articulan a través de dos pasos: un primer paso, que consiste en afirmar que el ejercicio de la

16. Mill 1991, pp. 129-140.

17. Berlin 1969, pp. 61-64.

18. Berlin 1969, pp. 67-69.

libertad obliga a discernir entre motivaciones con el fin de gobernar nuestras vidas; y un segundo paso, que atribuye la posibilidad de desarrollar esta capacidad a una forma canónica de sociedad que contemple un autogobierno efectivo, y al margen de la cual lo seres humanos no podrían alcanzar la libertad¹⁹. Los partidarios de la libertad negativa no distinguen entre estos dos pasos y se niegan a dar el primero de los mismos, rechazando la idea de que la realización de la libertad necesite como requisito previo la discriminación entre deseos. Esta estrategia argumentativa ciega algunos aspectos que, en realidad, forman parte de nuestra noción de la libertad. Las personas distinguimos entre ciertas metas y actividades, considerando a algunas de ellas más significativas que otras. La propia definición de la libertad como mera ausencia de obstáculos nos lleva a diferenciar grados de restricción de la libertad, y esos grados de restricción se apoyan en la comprensión que tenemos de los distintos fines de nuestra vida. Desde el punto de vista jurídico y político, efectuamos restricciones a la libertad en determinados ámbitos porque juzgamos necesario cierto nivel de seguridad para poder mantener la libertad misma. Sin embargo, en otros aspectos, preferimos ampliar el espacio de nuestras libertades. Estas distinciones implican una jerarquía de las actividades y metas humanas en función de la importancia y especial significado que se les atribuye. Por lo tanto, ni siquiera la libertad negativa se define como ausencia de cortapisas a la acción humana en abstracto, sino, al menos, como ausencia de aquellos obstáculos externos a la acción humana significativa. Observemos que la carga del juicio en todas las concepciones de la libertad en realidad «gira en torno al sentido de lo que es significativo para la vida humana»²⁰.

Esta visión de la acción humana nos traslada a otro paradigma, obligándonos a profundizar en los objetivos que se consideran fundamentales para el desarrollo de una vida humana. Los usuales planteamientos sobre la libertad negativa no conceden la suficiente importancia a esta cuestión. Olvidan que al enfocar la cuestión de la libertad se precisa una reflexión sobre la identidad humana. La cuestión no estriba tanto en la intensidad con la que se experimentan algunos deseos, como en decidir cuáles de esos deseos son relevantes para el desarrollo de la identidad. De hecho, puede darse el caso de que algunos de los deseos más insistentes sean experimentados por el sujeto con una sensación cercana a la asfixia. Existen deseos que cuando desaparecen se acompañan de una sensación de liberación y que no suponen

19. Charles Taylor, «What's Wrong with Negative Liberty», *op. cit.*, p. 217.

20. *Ibíd.*, 218.

merma alguna en el desarrollo de nuestra identidad; incluso, algunos de ellos, se convierte en trabas para alcanzar algunas de las metas que perseguimos y que valoramos primordialmente. No obstante, asumir esta concepción de la libertad, que discrimina y jerarquiza las motivaciones, no cuestiona la noción de individuo como evaluador de su propia libertad, simplemente recuerda que la libertad no puede verse amenazada sólo por obstáculos externos, sino también internos. Ésta es una de las tesis que, al fin y al cabo, mantiene el defensor de la libertad negativa: según este tipo de doctrinas, el agente humano sigue siendo el juez supremo de su propia libertad y ninguna autoridad externa puede guiarle acerca de esta cuestión.

Sin embargo, asumir esta posición implica negar que el individuo pueda equivocarse en la discriminación de sus propios deseos. Pero una vez aceptada que el ejercicio de la libertad no sólo depende de la ausencia de interferencias externas, sino que también puede verse afectada por la claridad con que un agente valora sus deseos, ¿podemos excluir la idea de que alguien pueda ayudarnos a descubrir lo que realmente queremos? Si aceptamos la premisa según la cual una persona puede tener un sentimiento, una emoción o un deseo auténtico, pero también inauténtico, entonces tal posibilidad no puede ser rechazada *a priori*.

Lo cierto es que, en ocasiones, nosotros mismos somos conscientes de que experimentamos deseos inapropiados o sentimos emociones que no se corresponden a las situaciones que las provocan. En esos casos pensamos que esos deseos, emociones o sentimientos poseen una naturaleza irracional. El motivo por el que valoramos y discriminamos los sucesos emocionales de esta índole no se debe a la fuerza con que experimentamos esos sucesos; al menos, no sólo. La importancia o el significado especial que atribuimos a ciertas metas que perseguimos a lo largo de nuestras vidas no remite únicamente a las palpitaciones de nuestro pulso, a la falta de sueño que nos provocan y a otras cosas de este estilo, sino a que reflejan alguna aspiración fundamental de nuestra identidad. Si, además, esa meta busca el reconocimiento por parte de otras personas, entonces tendrá que representar algún punto de vista moral o, por decirlo de otro modo, expresar algún rasgo significativo de la vida humana. Todo este tipo de distinciones dependen de algo que va más allá del mero deseo del agente, más allá del juicio del propio individuo. Y empezar a comprender que determinado deseo es erróneo depende de la percepción de los bienes en la vida. Es así como detectamos que, en realidad, algunos deseos suponen un impedimento a nuestra realización como personas²¹.

21. *Ibíd.* p. 225.

Dado que las aspiraciones humanas que buscan el reconocimiento y ser desarrolladas en libertad no dependen de la intensidad bruta con que un sujeto las percibe, ni del apego con que un individuo las pretende, es preciso averiguar qué tipo de razones pueden ser esgrimidas en este ámbito. Precisamente, el punto álgido de esta argumentación conduce a plantear qué es lo que permite interpretar algunos deseos como bienes genuinos o importantes, mientras otros quedan relegados al ámbito de la ilusión y la inautenticidad. Es cierto que nos movemos en el terreno de las interpretaciones y que éstas siempre presentan algún rasgo de ambigüedad; sin embargo, no podemos excluir *a priori* la posibilidad de debatir y de llegar a acuerdos racionales sobre algunos bienes incomparablemente superiores a otros, y que la definición de estos bienes dote de contenido y confiera sentido al desarrollo de nuestra libertad.

El liberalismo no debe renunciar a incluir entre sus planteamientos aquellas líneas de pensamiento sobre la libertad que se interesan por la autorrealización individual. Una concepción de la libertad que se preocupa tanto por las oportunidades que se les brindan a las personas para cumplir sus objetivos, como por el significado de dichos objetivos, resulta más completa. Así, hallamos que la libertad positiva remite al control que los individuos poseen sobre sus vidas, lo cual requiere de un planteamiento personal o moral, pero también colectivo o político. Es oportuno introducir estas cuestiones en la reflexión porque no todos los tipos de sociedad democrática garantizan igualmente la realización plena de un ejercicio efectivo de la libertad con estas características.

No obstante, a pesar de estas indicaciones, todavía quedan pendientes cuestiones acerca de la libertad. Aun aceptando la perspectiva según la cual la realización de la libertad puede fracasar, tanto por motivaciones externas como internas, y asumiendo la necesidad de que el agente discrimine entre los fines de su vida para dotar de sentido a la libertad de acción humana, lo que requerirá de éste una forma especial de reflexión sobre su identidad, podemos plantearnos hasta qué punto la identidad humana puede configurarse por referencia al bien para dirigir una vida. Los bienes que se ofrecen al alcance de los individuos son plurales, ¿cómo puede el sujeto mantener la identidad, si las metas que se persiguen en la vida son múltiples y, en ocasiones, se muestran en disputa unas con otras? En principio, el concepto de identidad requiere algún tipo de unidad en la diversidad: si se acepta la pluralidad de bienes, ¿no se resquebraja el concepto mismo de identidad humana así definido? La propia concepción del razonamiento moral, aun valorando la diversidad de situaciones y de acciones

enmarañadas en una pluralidad de bienes, se dirige a alcanzar algún tipo de unidad. El planteamiento de Isaiah Berlin, sin embargo, difiere de esta posición. Hacia el final del ensayo aludido, Berlin considera que todos los metafísicos racionalistas, desde Platón hasta los últimos discípulos de Hegel o Marx, parten de un prejuicio *a priori* que la más común de las experiencias desmiente: confían en la capacidad de la razón para armonizar todos los ideales humanos, sin que sea necesario renunciar a unos fines para satisfacer otros. De hecho, Berlin fundamenta su defensa de la libertad negativa, entendida como libertad de elección, basándose en la diversidad de fines últimos y exigencias absolutas entre las que las elecciones del sujeto deben optar inevitablemente²². Al culminar su argumentación aclara que, en realidad, se refiere a que la vida moral, social y política no puede armonizar todos los fines de los hombres a través de la aplicación de una fórmula única. La multiplicidad de bienes a los que aspiran los hombres genera conflictos que no pueden ser resueltos a través de la aplicación de un criterio exclusivo. De manera que la elección entre demandas absolutas se convierte en una característica ineludible de la condición humana. Y atendiendo a estas consideraciones se concluye que la libertad ha de ser tomada como un fin en sí misma²³.

Procedamos por partes, la libertad es un valor fundamental de la organización de las sociedades modernas, plurales y democráticas, una condición indispensable para el desarrollo de otras capacidades valiosas para la experiencia humana; sin embargo, desde el punto de vista moral, la libertad no es un valor absoluto que deba ser buscado por sí mismo. No todas las formas de ser libre son equivalentes, ni todas poseen el mismo valor moral. Probablemente, la libertad de elección que utiliza las preferencias subjetivas del agente para dotarse de sentido no garantiza un haz de acciones que expresen valores apreciables desde el punto de vista humano. En tanto que valor moral, la libertad encuentra su sentido en los marcos naturales y sociales que superan al propio individuo y sitúan su acción. Una concepción absoluta de la libertad que renuncia a los contextos incurre fácilmente en el absurdo. El propósito perseguido por una acción es lo que dota de sentido a la libertad. Así que cuando hablamos de la libertad como un valor importante para guiar la organización de las sociedades, la convivencia de los individuos y la vida de las personas, estamos ante una concepción de la libertad transformada en un bien intrínsecamente referen-

22. Berlin 1969, pp. 108-109.

23. *Ibíd.*, p. 110.

cial: necesariamente debe referirse a otros bienes, si no pretende convertirse en una forma de expresión vacía de significado moral.

Sin embargo, a pesar de que resaltando la característica referencial de la libertad se cuestionen aquellas teorías que la ensalzan como valor absoluto o como fin en sí misma, Berlin sí enuncia un problema clave de la aplicación de la libertad, y es el de las dificultades teóricas y prácticas que hallan las sociedades plurales modernas para guiarse por un único fin o criterio exclusivo de acción. Taylor se hace eco de esta llamada de Berlin, aunque le da un matiz diferente. La propuesta tayloriana comienza por averiguar qué es realmente importante desde el punto de vista de la vida humana, observando que son muchos y diferentes los bienes a los que nos remitimos a lo largo de la vida. Estos bienes diversos de la vida son metas que nos sirven para desvelar aquellas acciones, modos de ser y virtudes que definen una vida buena²⁴.

Esta diversidad de bienes es intrínseca a la vida humana, pero convierte en problemática la integración de esa diversidad en una articulación razonable que le confiera sentido y unidad. Las acciones humanas no pueden explicarse bajo la óptica de una meta única, sino que diversas acciones buscan fines diferentes. El resultado es una identidad que expande y diversifica sus puntos de referencia y que puede experimentar un conflicto entre los bienes que la definen. Ante esta situación, una posible salida consistirá en reducir la riqueza y multiplicidad de la vida moral, negando la diversidad de los bienes, y adoptando un planteamiento que conceda la prioridad máxima a uno solo de los bienes. El tipo de teorías filosóficas que se inspiran en Kant, aunque también encuentran en el utilitarismo una forma de concreción, formulan un criterio fijo de acción que otorga una prioridad sistemática a un modo de ser humano. Estas teorías resultan atractivas porque simplifican la vida moral arrojando luz sobre los conflictos al determinar un criterio claro de acción. Sin embargo, conceder la prioridad a un bien único, sea éste la benevolencia universal (en el caso del utilitarismo) o las exigencias de la justicia (en el caso de las éticas procedimentales), supone rechazar de plano la pluralidad de situaciones y la complejidad intrínseca de la vida moral. La experiencia humana se mueve en marcos de significado distintos, apostar a la prioridad absoluta de un bien supone adoptar una postura rígida o intransigente que relega la importan-

24. Charles Taylor, «La conduite d'une vie et le moment du bien», en *La liberté des modernes*, París, Presses Universitaires de France, 1997, p. 289.

cia de otros fines negando la posibilidad de que éstos puedan servir también como guías de la conducta, en determinadas circunstancias.

La cultura liberal ha concedido una importancia sin precedentes a las aspiraciones de la justicia y al conjunto de acciones guiadas por la benevolencia. El precio a pagar por las ventajas asignadas a estas teorías se cifra en la exclusión de aquellas otras metas que señalan hacia la realización personal u otros bienes significativos. Quizá no se descartan en todos los casos estos otros bienes, pero desde luego se les asigna un lugar de menor jerarquía al relegarlos al ámbito de las aspiraciones personales. El espacio inferior que ocupan estos bienes, frente a las exigencias de la justicia, implica que su satisfacción no resulta obligatoria en el mismo sentido que los bienes privilegiados. Sin embargo, estas críticas no tratan de cuestionar la importancia de los bienes ensalzados en estas teorías, sino de mostrar cómo otros dominios históricamente importantes del pensamiento ético son relegados al trazar una línea demasiado rígida entre lo que pasa ahora a convertirse en importante y lo que no.

Esta forma de argumentar resulta aún más sorprendente cuando los bienes que son privilegiados debieran justificarse a través de una explicación que incluyera rasgos metafísicos sobre los fines de la vida humana, lo que nos lleva a preguntarnos en un ámbito antropológico por los rasgos humanos a los que concedemos singular importancia. A pesar de ello, por ejemplo, la ética discursiva de Habermas fundamenta la prioridad concedida a la justicia apoyándose en las condiciones necesarias para establecer un diálogo en serio a través del cual acordamos las normas básicas de la convivencia. Por su parte, Rawls llega a una conclusión similar utilizando un procedimiento que excluye explícitamente toda referencia a los fines de la vida. Le basta con tachar este tipo de reflexiones considerándolas un planteamiento «metafísico» impropio de una deliberación racional, y con descalificar estos asuntos juzgando que constituyen un núcleo de cuestiones sobre el que, en cualquier caso, jamás podrá existir acuerdo en una sociedad plural. El utilitarismo, en cambio, utiliza otra estrategia: simplemente afirma una única meta, a la que tiende toda vida humana, la felicidad, medida en términos de placer, utilidad o suma de las preferencias humanas. Esta última teoría no excluye la reflexión sobre los fines de la existencia humana: sencillamente enfoca la comprensión de la misma desde un solo ángulo, reduciéndola a la búsqueda del placer y la supresión del dolor. Aquí no se concede al agente moral ningún tipo de capacidad introspectiva sobre el valor de sus deseos, se identifica de un modo burdo sus expresiones de deseo con sus aspiraciones últimas y se diluye la posibilidad de enjuiciar desde un punto de vista

moral las preferencias. Por su lado, los otros dos procedimientos argumentativos de Habermas y Rawls rechazan aquellos planteamientos dirigidos a fundamentar y articular las razones por las que consideran importantes los bienes que defienden. Parecen no tener en cuenta la importancia que poseen en la experiencia, las intuiciones morales concretas y las concepciones de bien que presuponen dichas intuiciones, para dictaminar la racionalidad de una postura moral. Estas formas de razonamiento práctico, herederas de corrientes situadas en la estela del pensamiento postmetafísico, niegan la relación existente entre la racionalidad práctica y su apelación a los bienes. Considerando irrelevante la visión del bien, les queda una noción procedimental del razonamiento práctico: para los utilitaristas, la maximización del cálculo; para los kantianos la universalización. Y aunque el utilitarismo no sea una ética formal, ambos presentan planteamientos reduccionistas del razonamiento, pues para explicar la acción conectan con un principio único: en el caso del planteamiento kantiano será un criterio formal, mientras en los esquemas utilitaristas acudirán a un criterio material. No obstante, en ambas tendencias llegan a un criterio abstracto, universalizable y general que homogeneiza la acción humana, sin atender a las discriminaciones cualitativas que, considerando también las circunstancias, servirían para articular la preeminencia de los bienes.

Esta atención al procedimiento que utiliza la razón para orientar la acción debe alguna de sus motivaciones a la especial importancia concedida a la idea de libertad en la era moderna. Si se mantiene una concepción de la libertad ligada a los deseos o la voluntad del agente, parece más oportuno acudir a una noción procedimental de la razón práctica que defienda el valor de las elecciones a partir de un tipo de justificación procedimental, en lugar de aprobar una norma atendiendo al resultado que provoca. Bastará con haber seguido el procedimiento correcto para que el contenido de la norma que regula la elección resulte validado. Sin embargo, estas formulaciones procedimentales que dejan fuera de la reflexión los contextos prácticos de acción impiden la articulación de los motivos de fondo que rodean las decisiones sobre aquello que se considera incomparablemente importante²⁵.

Suscribiendo la concepción más extendida de la racionalidad práctica, estas éticas se caracterizan por distinguir claramente entre el bien y lo justo. De esta distinción se sirven para marcar una frontera entre las cuestiones que atañen a la justicia interpersonal, cuyas demandas aspiran a la

25. Charles Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 102-103.

validez universal, y aquellas otras que expresan contenidos relacionados con la vida buena, donde el valor de sus orientaciones morales emerge de la referencia a bienes que diferirían entre las diferentes culturas.

Partiendo de las diferentes formas de vida presentes en las sociedades actuales caracterizadas por la pluralidad, la ética procedimental, tal y como se define en Habermas, no se pronuncia sobre esas formas de vida. Es decir, se mantiene al margen de cómo los individuos y grupos pueden buscar su autorrealización, porque Habermas considera que «el postulado de la universalidad funciona como un cuchillo que hace un corte entre “lo bueno” y “lo justo”, entre enunciados evaluativos y enunciados normativos rigurosos»²⁶. Sin embargo, este tipo de teorías no explicitan que la concepción de la justicia que ellas asumen puede ser también una forma de bien que se refiere, en última instancia, a un contexto y a una forma concreta de bien moral, que es precisamente lo que determina el punto de vista ético.

Lo cierto es que las teorías de la justicia de herencia kantiana también se sustentan sobre diversas concepciones de bien, tales como la dignidad, la libertad o la igualdad, y utilizan estos bienes como principios rectores y conceptos centrales alrededor de los cuales giran sus particulares reconstrucciones teóricas. Estos bienes funcionan en el cuerpo de estas teorías como principios formales y abstractos que desatienden la complejidad moral manifiesta en las discriminaciones cualitativas que empleamos en nuestro lenguaje moral y por medio de las cuales nos orientamos moralmente²⁷.

El resultado del prestigio adquirido por esta actitud, originada en Kant, es que el resto de bienes obtienen en estos esquemas una jerarquía sistemáticamente inferior; al enunciar que sólo deben ser atendidos una vez que las exigencias que emanan del bien superior y único haya sido satisfecho, pasan a ser relegados. De esta manera, cuando la justicia se convierte en el ámbito fundamental sobre el que giran las decisiones morales, dentro de esta esfera se produce una nivelación entre las diferentes cuestiones que deben ser abordadas; y se les concede una prioridad absoluta sobre cualquier otro asunto que daba ser resuelto atendiendo a la importancia concedida a otros bienes. Sobre este modelo argumentativo cabe decir que la justicia puede ser el bien prevalente a la hora de resolver cuestiones rela-

26. Jürgen Habermas, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, p. 129.

27. Esta crítica también aparece expuesta en la obra de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

cionadas con la preservación de los derechos fundamentales o la explotación brutal de los seres humanos, pero deberíamos preguntarnos si, además, se erige en principio supremo a atender prioritariamente por los individuos y por los poderes públicos en otros aspectos, relacionados también con la justicia, pero menos importantes. A veces, las exigencias de la justicia pueden suponer el destierro de la consecución de otros bienes importantes para las personas, y así debe ser; pero, en otras ocasiones, el asunto no se resuelve concediendo una prioridad sistemática a una clase de bienes en exclusiva. Taylor, de hecho, se refiere también a las diferencias de importancia entre las ocasiones, y no sólo entre los bienes²⁸.

La filosofía moral contemporánea se cierra, así, alrededor del debate sobre lo correcto, o sobre el contenido de la obligación, impidiendo la ampliación de los temas sobre los que la razón práctica puede también reflexionar. El resultado es una concepción moral estrecha basada en una separación abrupta entre aquello que debe hacerse y lo que es bueno hacer pero no se considera obligatorio. La filosofía moral se centra en exponer unos criterios deontológicos resueltos por un procedimiento definido que separa lo que es considerado moralmente importante de lo que pasa a convertirse en un deseo ordinario. La estrategia kantiana, por ejemplo, adjudica sistemáticamente a los bienes un rango inferior declarando que no forman parte de la moralidad y que los objetivos que emergen de una definición de lo que se considera una vida buena sólo pueden ser perseguidos una vez que las exigencias de la moralidad hayan sido satisfechas²⁹. En este sentido, Taylor señala que las éticas que derivan de Kant establecen un abismo entre unas y otras cuestiones, pero que existen otros modelos de racionalidad que no establecen una separación tan abrupta entre una clase de fines y otros³⁰.

A pesar de las consideraciones descritas, este tipo de éticas formales no consideran en su justa medida la diversidad de los bienes existentes y reducen la ética a una explicación sobre lo que genera obligación utilizando para ello algún tipo de criterio o procedimiento³¹. Este modelo de racionalidad procedimental de la que deriva el liberalismo deontológico no valora sustantivamente las consecuencias de las acciones, pues se limita a conceder prioridad categórica a ciertas obligaciones y prohibiciones.

28. Charles Taylor, «La conduite d'une vie et le moment du bien», en *La liberté des modernes*, 1997, p. 295.

29. *Ibíd.*, p. 294.

30. *Ibíd.*, p. 289.

31. Charles Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 95-96.

El resultado es que las éticas formales resultan parciales e insuficientemente operativas, porque ocultan que ante cada elección que el agente realiza existen clases de bienes muy diferentes en juego, y no consideran que, en determinadas circunstancias, puede ser inadecuado conceder una prioridad sistemática a alguno de ellos³².

Podemos imaginar situaciones que desbordan la capacidad de las éticas del bien único para solventar cuestiones prácticas y guiar nuestra elección. Si un político debe optar entre mantenerse fiel a la palabra dada (una forma de integridad), aún a costa de precipitar desastrosas consecuencias para los ciudadanos, o traicionar su palabra con el fin de evitar el desastre, se encuentra en un atolladero difícil de resolver atendiendo a los criterios de las teorías de la prioridad sistemática. No se puede definir el camino a tomar *a priori* y en abstracto. Si debemos elegir entre la fidelidad a nuestro país o la fidelidad a nuestros amigos, necesitamos conocer qué tipo de traición está en juego, las consecuencias de la misma para nuestro país y para nuestros amigos, la índole de nuestra relación con unos y otros implicados, el carácter único de la situación, etc. Apostar por una prioridad uniforme y constante puede ser una forma de simplificar la cuestión, pero no necesariamente de encontrar la mejor respuesta ante los problemas a los que se encuentra sometida en algunas ocasiones la libertad de elección.

Aristóteles nos ofrece un modelo distinto de razonamiento que practica una doctrina de la inclusión de bienes diversos, admitiendo la pluralidad en una concepción integradora que remite a los fines que se consideran valiosos a lo largo de una vida³³. Se trata de una estrategia que parte de la diversidad de los bienes para lograr una gestión integradora de los mismos. Para ello es preciso no adoptar una concepción unitaria de la vida buena, pero sí una integración de todos aquellos bienes que puedan resultar compatibles entre sí. De hecho, el agente humano obra en vistas a conseguir fines diferentes; la cuestión estriba en cómo elegir el bien que deba orientar la acción en cada situación determinada. Así, la ética gira en torno a un problema práctico cuya resolución exige poner en ejercicio la virtud de la prudencia [*phrónesis*]. La prudencia designa, en su origen, la cualidad máxima de la inteligencia, el arte de elegir bien en cada caso concreto. Es una virtud difícil porque está en estrecha relación con las circunstancias. Aristóteles seña-

32. Charles. Taylor, «La conduite d'une vie et le moment du bien», en *La liberté des modernes*, 1997, pp. 295-296.

33. Tal concepción puede encontrarse en la *Política*, libro IV-V, 1323a-1242b, y en *Ética a Nicómaco*, libro VI, 1140a-1145b.

la, como ejemplo, que lo que conviene a la boda de un siervo, no conviene en la boda de un hijo, o que amputar una pierna puede ser una acción buena o mala, dependiendo de las circunstancias. Por lo tanto, el examen de los contextos de acción es ineludible y, contiguamente a la consideración del contexto de acción, también la valoración de los bienes que están en juego y el peso que se concede a cada uno de ellos en cada situación particular.

Más aún, la prudencia es una cualidad teórica y práctica a la vez que requiere tanto conocimiento de los principios y criterios como experiencia y reflexión ponderada para aplicarlos adecuadamente. Ser prudente implica aplicar los principios morales que se captan por intuición intelectual a los casos concretos. En moral es imprescindible saber aplicar lo general a las situaciones concretas, porque cada caso es irrepetible. Para empezar, en la vida se presentan casos y situaciones que están cambiando continuamente, en los que hay infinidad de matices y, por lo tanto, no nos servirán la aplicación simple de reglas generales, normalmente será necesario añadir modificaciones y cláusulas adicionales. El hombre sabio, desde el punto de vista práctico, posee un conocimiento particular sobre cómo comportarse en cada circunstancia, pero eso no se reduce al conocimiento de ciertas verdades generales. La prudencia se convierte, así, en una forma de conciencia del orden, pero del orden correcto de las metas de mi vida, lo cual supone integrar todos mis objetivos y deseos en un todo unificado en el que cada uno de ellos posee un peso específico. En la vida no nos regimos por un único bien, sino por diversos bienes que será preciso ordenar jerárquicamente. Pero, además, esa jerarquía puede ir modificándose a lo largo de nuestra vida. Se trata, pues, de establecer una jerarquía que defina los bienes a los que se les concede prioridad en cada ocasión porque son estimados parte irrenunciable de nuestra identidad. En este caso, el ejercicio de la prudencia no requiere sólo la realización de la naturaleza humana, sino también la realización expresiva que de sí mismo posee el agente. A partir de la idea de nuestra vida y de lo que intentamos llevar adelante, esclareceremos los distintos bienes que servirán como criterios en el desarrollo de nuestra existencia. Esos bienes podrán ocupar distintos lugares y momentos a lo largo de la vida, pero la comprensión de nuestra identidad transida de objetivos resulta crucial para la dirección de nuestra libertad de elección, para decidir, en definitiva, lo que debemos hacer³⁴.

34. Charles Taylor, «La conduite d'une vie et le moment du bien», en *La liberté des modernes*, 1997, p. 300.

El bien emerge para el sujeto a través de una interpretación que tendrá en cuenta tanto el contexto concreto y la percepción que se tenga del mismo, como su propia identidad ubicada en un marco general que dibuja un horizonte de significados para esa identidad. No se trata tanto de clasificar los bienes como de ajustar unos a otros en una complementación e integración con nuestra vida. Taylor utiliza un caso imaginario en el que una ministra de medio ambiente, que ha prometido a sus ciudadanos proteger los bosques, se encuentra en una situación extrema en la que puede elegir: sacrificar una parte de esos bosques para evitar un desastre ecológico aún mayor o dimitir de su cargo para no colaborar en la destrucción de aquello que ha prometido salvaguardar. Tomar la decisión de sacrificar parte del bosque supone incumplir su promesa y menoscabar su integridad. Dimitir y no decidir sacrificar parte del bosque sería la única manera de no cuestionarse pública y personalmente su integridad. Desde una ética que considere exclusivamente criterios de efectividad y de resultados, la solución es más simple, pero no plantearse en este dilema el tipo de persona en la que nos convertimos es cuestionable desde un punto de vista moral. Si consideramos nuestra naturaleza como algo fijo e inmutable, entonces podríamos tomar una y otra vez la decisión que respondiera a los criterios de eficiencia; pero dejar fuera de la reflexión la clase de persona en la que nos convertimos, nuestro devenir y nuestra vulnerabilidad, supone un acto de arrogancia³⁵.

Lo verdaderamente crucial de esta argumentación cuestiona la prioridad sistemática concedida por algunas teorías éticas modernas a algún bien, concesión que puede resultar errónea porque amenaza otros bienes también importantes para la vida humana. Los ideales de autorrealización presentan exigencias que, en algunos momentos, también pueden ser satisfechas y pueden servir como criterios para la elección. Los bienes se complementan unos a otros, otorgar preeminencia a uno de ellos en detrimento de los demás supone no observar la riqueza de nuestra vida moral. Por consiguiente, la articulación de los bienes es un requisito de una identidad consciente, la forma de salvar la referencia a la diversidad de bienes y, a la vez, de mantener la unidad en una vida. Esta tarea se relaciona con la percepción de la forma de nuestra vida y con un ajuste en el tiempo de los bienes que forman parte de ella. Las personas nos definimos a través de nuestra orientación hacia diferentes bienes, y la prudencia será la capacidad que nos ayude para definir una identidad que articule en la práctica esos bienes diversos. Las decisiones de una vida se toman en el marco de

35. *Ibíd.*, pp. 301-302.

un proceso vital inmerso en una dimensión temporal que refiere a la inevitable constitución narrativa de la identidad humana³⁶. Aunque en esa definición el sujeto no sólo se defina por lo que es, sino también por lo que quiere ser o llegar a ser. El sentido del bien se teje en la comprensión de una vida entendida como historia continua, donde la relación entre el sujeto y el bien depende de la percepción que tenemos de nuestra vida en general³⁷. Así, podemos entender nuestra vida como una historia en la que no sólo es importante el lugar en el que nos encontramos, sino también el lugar hacia el que nos dirigimos. No es sólo importante lo que somos, sino también lo que queremos llegar a ser. Por lo tanto, para que nuestra vida tenga sentido es necesario adoptar una comprensión narrativa en la que interpretamos nuestra vida como una «búsqueda»³⁸. El ser humano siempre está cambiando, deviniendo. Conforme se producen esos cambios, se adquieren nuevas experiencias y se madura, y desde esas nuevas experiencias se revisa el significado de la propia vida. De manera que la percepción del bien se relaciona con la comprensión de que la vida es una historia que va desplegándose. En este marco, la libertad dependerá, en parte, de nuestra capacidad para hacer discriminaciones de valor sobre un trasfondo de sentido. La libertad se funda en la capacidad del agente para reflexionar sobre sus propios deseos, para orientar su vida hacia los fines que verdaderamente se propone. La libertad, entonces, se concibe como una capacidad efectiva para obrar conforme a las propias valoraciones, o bien desestimarlas. Y la función de la identidad será la de proporcionar aquello en función de lo cual se elige lo que es importante para el individuo o el grupo, lo que posibilita la distinción entre grados de importancia.

Nuestra identidad se constituye a través de la vinculación hacia unos bienes determinados, hacia unos fines o propósitos que nuestra acción persigue. Si aceptamos que la identidad se genera en un marco social, sabemos que dicho marco presentará diversas opciones de vida buena portadoras de diferentes concepciones del bien. Entre ese abanico de opciones el agente podrá optar entre ellas, podrá, incluso, modificar algunas de las ya existentes; pero sería un error creer en la posibilidad de construir entera y libremente una noción de bien totalmente autocreada y desvinculada de los marcos que conceden valor a esas opciones. Inmersos en este tipo

36. Taylor alude a ciertas tesis que toma de Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981, pp. 203-204; Charles Taylor, *Fuentes del yo*, 1996, p. 32.

37. Charles Taylor, *Fuentes del yo*, 1996, p. 64.

38. *Ibíd.*, p. 68.

de consideraciones, resulta una tarea fundamental de la ética ofrecer articulaciones dirigidas a esclarecer las fuentes morales que nutren nuestra identidad y alimentan los bienes hacia los que nos dirigimos.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2001.
- BERLIN, Isaiah, «Dos conceptos de libertad», en *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 43-114.
- CONSTANT, Benjamin, «De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos», en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 63-93.
- HABERMAS, Jürgen, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, pp. 57-134.
- MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981.
- MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1991.
- OVEJERO, Félix et al. (comps.), *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona, Paidós, 2004.
- PETTTI, Philip, *Republicanism*, Barcelona, Paidós, 1999.
- *Una teoría de la libertad*, Madrid, Losada, 2006.
- POCOCK, John G. Agard, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- TAYLOR, Charles, «What's Wrong with Negative Liberty», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 211-229.
- «La conduite d'une vie et le momento du bien», en *La liberté des modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 285-306.
- *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.