

La autenticidad como libertad plural y dialéctica: de Charles Taylor a Francesco Botturi

Jorge Martínez Lucena

I. La autenticidad y la libertad autodeterminada

La *autenticidad*, en su acepción más difundida en nuestra cultura, es identificada, como nos dice Taylor en su *The Malaise of Modernity* (1991), como una de las responsables de las formas de malestar típicas de nuestra modernidad: el “individualismo”¹ y la disolución de los “horizontes morales”².

Parece haber un cierto acuerdo con respecto al ideal de la *autenticidad* en el panorama del pensamiento filosófico y sociológico: todos tienden a confundir la *autenticidad* con la *libertad* en tanto que *autodeterminada*. Tanto sus detractores³ –“pesimistas”⁴–, como sus defensores⁵ –“optimistas”⁶–, la consideran así, aunque sus posturas con respecto a ella sean diametralmente distintas. Los primeros la confundirían para criticarla, mientras que los segundos la confundirían para militar como sus más acérrimos partidarios. Taylor, en cambio, les da y les quita la

1. C. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, 38ss. (De esta nota en adelante, cuando escribamos *EA* nos estamos refiriendo a *La ética de la autenticidad*).

2. *EA*, 45.

3. Cf. D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977; R. N. BELLAH et al., *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid, 1989; A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*, Simon&Schuster, New York, 1988; C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1999; A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004.

4. *EA*, 110.

5. Cfr. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1994.

6. *EA*, 103.

razón a los dos. Reconoce que el uso práctico que se hace mayoritariamente en nuestra cultura del ideal de la autenticidad suele parecerse al de una libertad autodeterminada, pero establece una diferenciación entre ambas, ya que ésta última es una *reducción* de la primera.

Taylor recoge el testigo de la obra de Trilling, *Sincerity and Authenticity* (1972), y dice que la autenticidad sería el ideal moral de la “auto-realización”, que consistiría en “ser fiel a uno mismo”⁷, y “lejos de excluir relaciones incondicionales y exigencias morales más allá del yo, requiere verdaderamente de éstas en alguna forma.”⁸ Sin embargo, tal *fidelidad* debería tener en cuenta los factores fundamentales del “yo”, es decir nuestra “estructura trascendental”¹⁰. Por eso, Taylor afirma que la autenticidad entraña, por un lado (A): “(i) creación y construcción así como descubrimiento, (ii) originalidad, y con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad.” Pero también requiere (B) “(i) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que podría salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinición en el diálogo.”¹¹ Tal como lo ve Taylor, (A) se identificaría con la libertad autodeterminada, pero la verdadera autenticidad requeriría también el cumplimiento de (B).

Esto explicaría un cierto desconcierto teórico, ya que nuestra cultura dominante tendería, potenciada desde distintas instancias –“liberalismo de la neutralidad”, “subjetivismo moral”, “forma normal de explicación de las ciencias sociales”¹², “la cultura del narcisismo”, el

7. *Ibidem*, 51.

8. *Ibidem.*, 104.

9. Cf. C. TAYLOR, *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 2006, 49-85. (De esta nota en adelante, cuando escribamos *FY* nos estamos refiriendo a *Fuentes del yo*)

10. Para conocer la concepción antropológica trascendental de Taylor situada en el contexto filosófico actual, cf. C. TAYLOR, “Overcoming epistemology”, en C. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, 1-19. También se puede consultar el siguiente artículo que toca lateralmente este tema: cf. J. MARTÍNEZ LUCENA, “Narratividad y pre-narratividad de la experiencia en A. MacIntyre, C. Taylor, P. Ricoeur y D. Carr”, en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 1 (2008) 73-109.

11. *EA*, 99.

12. *Ibidem*, 53-59.

“nihilismo” de la “alta cultura”¹³, etc.—, a afirmar sólo (A), olvidándose de (B). Mientras que los críticos más apocalípticos de (A), estarían reclamando (B), a la cual concebirían como en oposición dialéctica con (A).

Así, vemos con Taylor que la autenticidad es “en sí misma una idea de libertad; conlleva que yo mismo encuentre el propósito de mi vida, frente a las exigencias de conformidad exterior.” Sin embargo, la cultura moderna parece invitar a una práctica de la autenticidad reducida a libertad autodeterminada, lo cual impide su realización, pues, entendida así, “se socava a sí misma.”¹⁴ Esto es así, porque:

las formas que optan por la autorrealización sin considerar (a) las exigencias de nuestros lazos con los demás o (b) las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera de los deseos o aspiraciones humanas son contraproducentes, destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma.¹⁵

La demostración teórica de la necesidad tanto de nuestra dimensión dialógica como de los horizontes de significación la encontramos en la “ontología moral”¹⁶ de Taylor. Ésta reconoce en nuestras reacciones morales “una pretensión, implícita o explícita, sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos”, mientras que la tendencia “naturalista”, tan presente en nuestros días, tiende a considerarla “prescindible o irrelevante para la moral.”¹⁷ Así, su argumentación es “ontológica”, en la medida en que intenta “articular” o dar razón de nuestros “instintos morales”¹⁸, es decir, intenta esclarecer el modo en que el hombre hace “valoraciones fuertes” o “de segundo grado”¹⁹, que son las valoraciones de nuestros propios deseos y valoraciones.

13. *Ibidem*, 90-93.

14. *Ibidem*, 100.

15. *Ibidem*, 71.

16. *FY*, 28.

17. *Ibidem*, 22.

18. *Ibidem*, 25.

19. *Ibidem*, *Etica e Umanità*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, 50-51. La distinción entre valoraciones fuertes y débiles, de segundo y de primer grado, está presente ya en: Cf. H. FRANKFURT, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, en *Journal of Philosophy* 67 (1971) 5-20.

Para hacer este tipo de valoración el hombre necesita “marcos referenciales”²⁰ capaces de aportarle “horizontes de significación”²¹ y “distinciones cualitativas”²². Dichos marcos referenciales, que en el pasado eran “tradicionales” –“la identidad socialmente derivada dependía por su propia naturaleza de la sociedad”²³–, en la modernidad han sido “desacreditados”²⁴, tal y como anunció Weber al hablar del *desencantamiento* como producto de la “racionalización”²⁵ típica de la modernidad. Esto, junto al hecho de que el “respeto”, uno de los “ejes”²⁶ de la moral, resulta indisociable en la modernidad del concepto de “derecho subjetivo” y de “autonomía”²⁷, provoca que el hombre moderno sea, en cierto modo, un “buscador” de horizontes de significación. Y esos “buscadores (...) nos llevan más allá de la gama de marcos referenciales que tradicionalmente hemos tenido a nuestra disposición”, debido a la “provisionalidad” de sus adhesiones y al desarrollo “de sus propias versiones”²⁸ de éstos.

Éste es el ambiente en el que el “naturalismo”²⁹ tiende a enraizar diciendo que tales marcos referenciales son opcionales. Sin embargo, Taylor defiende la postura según la cual la actual “problematicidad” de éstos indica que hasta cierto punto dependen de la “interpretación” humana, pero que es “absolutamente imposible”³⁰ deshacerse de ellos, pues son “constitutivos” de la “personalidad humana”³¹. Es decir, que nuestra “identidad se define por los compromisos e identificaciones que nos proporcionan el marco u horizonte”, dentro del cual podemos “adoptar una postura”³².

20. FY, 50.

21. *Ibidem*, 38.

22. *Ibidem*, 42.

23. EA, 81.

24. FY, 38.

25. M. WEBER, *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Austral, Madrid, 1991, 67.

26. FY, 35.

27. *Ibidem*, 31.

28. *Ibidem*, 39.

29. *Ibidem*, 48.

30. *Ibidem*, 51.

31. *Ibidem*, 52.

32. *Ibidem*.

Pero nuestra identidad, contra lo que suele afirmar el conocimiento científico moderno, también tiene otros elementos de definición inextirpables del “objeto” humano. El hombre está esencialmente definido por sus propias “interpretaciones”³³, por su “orientación al bien”, por su existencia “en un cierto lenguaje” y por su existencia en relación a “otros yos”³⁴. Todas estas características, profundamente entrelazadas, son las que dan cuenta de la identidad humana. El yo sólo puede vivir dentro de estas “urdimbres de interlocución”. Así, “la completa definición de la identidad de alguien incluye (...) no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora.”³⁵

A este respecto, resulta interesante destacar la diferencia entre el pensamiento de Taylor y el de Aristóteles o, incluso, el de pensadores contemporáneos como MacIntyre³⁶. Según el primero, “no existe ninguna imagen *definitiva* de la relación entre el yo y el bien, que pueda imponerse uniformemente en todas las épocas”. En esto está profundamente influido por Hegel³⁷, que le lega una

concepción *histórica* de la conciencia, de la cual emerge la noción peculiar de “ontología moral”: la identidad personal depende, según Taylor, de la libre determinación de la propia relación con la idea del bien; ahora, tal relación no es nunca dada al sujeto sin la mediación de la comunidad histórica en la cual él nace y vive. La concepción de la naturaleza del bien nos es dada a cada uno de un modo histórico, no a través de una conciencia des-historizada y absoluta del bien; por esto, describir la identidad del yo moderno significa diseñar la ontología moral, o sea la concepción sustancial del bien: no hay identidad concreta que prescinda de tal concepción.³⁸

33. *Ibidem*, 61.

34. *Ibidem*, 62.

35. *Ibidem*, 64.

36. Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*.

37. No en vano es un gran especialista en él: Cf. C. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975; Cf. C. TAYLOR, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

38. R. MORDACCI, “Charles Taylor: l’identità moderna fra genealogia e normatività”, en C. VIGNA (ed.), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, 392-393.

II. La ontología dialéctica de la libertad

En el mundo del pensamiento y en nuestra cultura dominante parece operarse una *identificación* entre autenticidad y libertad autodeterminada. En torno a ésta, se produce una dialéctica aparentemente irresoluble entre optimista-pesimista, izquierda-derecha, a favor-en contra. Vamos ahora a ver en qué medida la solución propuesta por Taylor presupone una concepción de la libertad que le da sostén teórico y que escapa de la mencionada dialéctica.

Se trata pues de encontrar una descripción de la libertad que nos permita aunar los dos polos que Taylor describe en su autenticidad: el dependiente (B) y el independiente (A). Creemos que el artículo de F. Botturi, *L'ontologia dialettica della libertà*³⁹, nos provee con tal concepción. Por eso, muy sintéticamente, intentaremos recopilar lo que en él afirma.

Botturi parte de la siguiente afirmación: “Si el ejercicio concreto de la acción libre es plural y dialéctico, entonces estas características definirán la fisiología y delinearán, por oposición, el perfil de las deformaciones fisiológicas de la libertad.”⁴⁰ Es decir, reconoce que existen diversas acepciones de la libertad y que en todas ellas hay parte de verdad (pluralidad). Y, además, se da cuenta de una cierta tensión y conexión entre ellas (dialéctica). Veamos ahora las distintas partes de la libertad; su *pluriformidad*.

1. La primera acepción de la libertad según Botturi es aquella que nos hace entenderla como “automotivación” o “autodeterminación”⁴¹. Esto es lo que Taylor diría que solemos entender, erróneamente, por autenticidad. Es decir, la parte “(A)”⁴² de su definición. *Autodeterminación* significaría, pues, que el actuar está dotado del poder decidir sobre sí mismo. Y ésta libertad de elección exigiría la energía de una actividad desligada de todo antecedente, dotada de un “comienzo originario”⁴³.

39. F. BOTTURI, “L'ontologia dialettica della libertà”, en F. BOTTURI (ed.), *Soggetto e Libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, 125-147. (A partir de ahora nos referiremos a este artículo como ODL)

40. ODL, 126. (La traducción al castellano es del autor de este artículo).

41. *Ibidem*, 126.

42. EA, 99.

43. ODL, 126.

Así, el “poder de elección” es ya expresión de una previa capacidad de inicio: la de “autoconfiguración” y “automotivación”; en lo que consiste el “núcleo auténtico de la libertad”. Por tanto el fundamento de la libertad es la *automotivación*, que se funda sobre la “trascendentalidad integral y reflexiva del espíritu”, que la convierte en “principio absoluto de iniciativa”. La libertad no es pues autodeterminación o elección, pues la libertad queda intacta en situaciones en que no hay elección, como cuando ésta se encuentra en situación de “elección obligada”, esto es, de “simple decisión”⁴⁴.

Dicha autodeterminación es criterio de “identidad”. Si la libertad traza la frontera entre aquello que depende de uno mismo y aquello que no, la elección tiene la función de permitir la emergencia y la expresión de la identidad subjetiva en su distinción con respecto a la “alteridad”. Así, en el ejercicio de la autodeterminación se manifiesta correlativamente el sentido del “otro” y de los “otros”, y, por tanto, la “experiencia de la relación”⁴⁵. Por eso, cuando falla la percepción de la alteridad, la libertad de elección entra en una de sus *patologías nihilistas*. Así, “el mal radical en la libertad humana está en la pretensión de que su potencia de autodeterminación y su propio bien se identifiquen.”⁴⁶ Se trata del actual “formalismo de la libertad”⁴⁷, que ya veía Taylor cuando afirmaba:

La libertad moderna y la autonomía nos centran en nosotros mismos, y el ideal de autenticidad exige que descubramos y articulemos nuestra propia identidad (...) La autenticidad hace claramente referencia a sí misma: ésta ha de ser *mi* orientación. Pero eso no significa que en otro plano el contenido deba hacer referencia a sí mismo: que mis metas tengan que expresar o realizar mis deseos o aspiraciones, *por contraposición* a algo que figura más allá de los mismos.⁴⁸

2. Cuando creemos en el primado de la libertad de elección, lo hacemos porque no valoramos adecuadamente la “finitud de la libertad”. Es decir, cuando no asumimos su doble límite: a) “en la mera

44. *Ibidem*, 128ss.

45. *Ibidem*, 131.

46. *Ibidem*, 132.

47. *Ibidem*, 134.

48. *EA*, 111.

elección el sujeto no agota todo su libre poder”; y b) “en la elección, la trascendentalidad, automotivándose, está vinculada a la determinación espacio-temporal y categorial de su acontecer histórico.” Así, la libertad humana tiene una estructura de “iniciativa condicionada”: es “a la vez inicio absoluto y ejercicio relativo.”

Como nos dice Botturi:

Desde el punto de vista de la forma, de la energía, del poder, la elección es, inevitablemente, in-dependiente e irresponsable; mientras que desde el punto de vista del contenido la libertad no puede dejar de hacer las cuentas con los efectos de la elección, en cuanto a la realización de sí misma o en cuanto al estado ontológico del sujeto.⁴⁹

Y encontramos una distinción muy similar en Taylor, cuando habla de la *autorreferencialidad* de la “manera” y del “contenido” de la autenticidad:

Confundir estas dos clases de autorreferencialidad resulta catastrófico. Con ello se cierra la senda que nos queda por recorrer, algo que no puede entrañar un retroceso a la época anterior a la era de la autenticidad. La autorreferencialidad de la manera es inevitable en nuestra cultura. Confundir las dos supone crear la ilusión de que la autorreferencialidad de la materia es igualmente ineludible. La confusión otorga legitimidad a las peores formas de subjetivismo.⁵⁰

Así, en cuanto a su contenido, la libertad no consiste sólo en la elección, sino en el “poder de realización/irrealización de sí” en relación con las “varias formas de lo no-voluntario con que está en relación.”⁵¹ Es lo que dice Taylor: “sólo encontraremos completa satisfacción en algo (...) que tiene un significado independiente de nosotros y de nuestros deseos.”⁵² Llegados a este punto “el movimiento de la libertad se invierte”⁵³. Ya no se trata de decidir independiente e indiferentemente, sino de dejarse atraer por el bien de la alteridad. “Si la libertad de elección es irresponsable, la libertad de realización es esencialmente respuesta”. Sin embargo, libertad de autodeterminación y de autorrealización

49. *ODL*, 132-135.

50. *EA*, 112.

51. *ODL*, 135.

52. *EA*, 111.

53. *ODL*, 135.

se muestran estrechamente unidas: “un poder de elección sin contenido quedaría indeterminado”, pues sin la finalidad del bien y la atracción de lo conveniente no sería capaz de determinarse; y “un contenido de bien atrayente, que no fuese objeto de elección, sería de por sí atrayente pero no liberador”, porque no sería la satisfacción de un sujeto que actúa por sí mismo. Así, descubrimos entre ambas una “circularidad”⁵⁴: *la elección opera la conveniencia y la conveniencia motiva la elección* (hacia el bien).

3. El fin de la libertad como autorrealización es la propia satisfacción y liberación. Por eso, podría parecer que la libertad es fin en sí misma. Si esto fuese así, ésta se encontraría en una contradicción práctica irresoluble, ya que cada libertad podría legítimamente auto-reivindicarse como fin absoluto tanto de su actuar como del de los otros, precipitándonos en un “conflicto universal sin solución”. Tal tendencia destructiva sólo podría superarse si el seguimiento del bien de cada libertad fuese también, en algún sentido, beneficioso para la libertad de los demás. Es decir, sólo se superaría si la libertad tuviese una “dimensión relacional intrínseca”⁵⁵.

Si optamos por no reconocer este vínculo intrínseco, la relación entre individuo y sociedad, entre el yo y los otros, se fundamenta únicamente sobre procesos convencionales o por la participación en una totalidad histórica trascendente a las relaciones empíricas. Ésta sería la explicación “procedimental”, con la que no estarían de acuerdo ni Taylor ni Botturi, ya que tal explicación no logra salvar la contradicción que vive la libertad entre lo privado y lo público:

por un lado [la libertad] es exaltada en su individual y metodológico poder de determinación, mientras por el otro viene identificada con la adhesión incondicionada al bien público superior, a través de la disolución de la libertad individual en una totalidad inmanente sea de orden metafísico, estatal o social.⁵⁶

La opción que a Taylor y a Botturi les parece lícita es la que este segundo llama “holística”⁵⁷, y que consiste en reconocer la “necesidad

54. *Ibidem*, 136.

55. *Ibidem*, 138.

56. *Ibidem*, 138-139.

57. *Ibidem*, 139.

intrínseca que la libertad tiene de otra libertad”, lo cual es rastreable a un triple nivel:

a) La libertad finita es una iniciativa iniciada⁵⁸: si la libertad es una “relación constitutiva con otra libertad”, la libertad es a la vez un “evento originario” y un “acontecimiento histórico educable, que puede (éticamente debe) ser alumbrado”⁵⁹.

b) El único objeto conforme a la “amplitud ilimitada” del actuar libre no puede ser nada menos que la libertad misma, porque, de otro modo, “la amplitud integral de su intencionalidad” no encontraría nunca objeto de relación adecuado –“como apertura totalizante y como semejante a sí misma”⁶⁰– y se vería abocada a una situación de endémica insatisfacción.

c) “El reconocimiento por parte de otra libertad es experiencia de máxima gratificación”. El hombre, pues, tiene necesidad de reconocimiento no para ser persona, sino para “existir como persona”⁶¹: el hombre existe como persona por el reconocimiento que recibe y que sabe recibir, pero también por aquello que sabe ofrecer. Así, la libertad en cuanto relación tiene la “naturaleza de la comunicación y del don” y se corresponde con la figura antropológica de la “generación”. En su aspecto relacional, la libertad es “lugar de transmisión pasiva y activa”, es siempre “generada” y “generadora”. Por tanto, la libertad encuentra la plenitud de su identidad precisamente en la “relación generadora”. Así, la libertad alcanza su “madurez” cuando, reconocida por otros, se reconoce y sabe reconocer, cuando no sólo recibe reconocimiento, sino que sabe darlo, sabiendo volcarse con “gratuidad”⁶² en otra libertad en cuanto alteridad libre.

Llegados aquí, habiendo inspeccionado la *pluriformidad* de la libertad, nos queda dar razón, con Botturi, de la *dialéctica* entre las diversas manifestaciones de ésta. Lo primero que hay que decir a éste respecto

58. Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995.

59. *ODL*, 139-140.

60. *Ibidem*, 140.

61. *Ibidem*, 140-141.

62. *Ibidem*, 142-144.

es que lo primero en la “lógica vivida” de la libertad es el “ligamen de reconocimiento” que, como “experiencia de la libertad del otro como beneficio”⁶³, pone la base del *proceso educativo* del sujeto. Éste sólo está en condiciones de afrontar la tarea de su libertad desde la certeza de este reconocimiento que ha acogido previamente a su misma libertad⁶⁴. Por eso,

el organismo de la libertad debe ser pensado como circulación dialéctica de formas, que giran en torno al centro de autoposición reflexiva y motivante de la libertad fundamental: ese núcleo original y secreto tiene su forma expresiva en la relación entre libertades, en la cual la libertad es despertada a su ejercicio, activada en su capacidad de elección (autodeterminación) y solicitada, por la experiencia paradigmática del bien que es la relación, a buscar el bien (autorrealización).⁶⁵

Así,

la circulación entre las formas de la libertad que se inicia en la libertad de relación, a través de la autodeterminación y de la autorrealización vuelve a la relación con otra libertad de un modo espontáneo, como bien superior y sintético de los fines de la libertad.⁶⁶

Dicho todo esto, no podemos caer en el espejismo de haber solucionado el “drama de la libertad”, que se puede sintetizar como “abisalidad”, “fragilidad” y “problematicidad” de la libertad, porque: 1. la libertad de relación es tan innegable en su intrínseca positividad como “frágil y ambigua en su existencia histórica”; 2. la libertad de autorrealización supone la fatiga de un “incesante trabajo”, cuyo éxito no está garantizado, y, por tanto, la paciencia de narrar una “auténtica historia sin trama previa”; y 3. la libertad de autodeterminación es inevitable fuente de “angustia”, debido al “vértigo” que su “discrecionalidad irreversible implica”⁶⁷.

Por ello podemos decir que la debilidad de la libertad humana nos hiere, haciendo aparecer el drama de una contradicción única e irresoluble.

63. *Ibidem*, 145.

64. Cf. M. BORGHESI, *El sujeto ausente*, Encuentro, Madrid, 2005, 103ss.

65. *ODL*, 145.

66. *Ibidem*, 146.

67. *Ibidem*.

La circularidad dialéctica de las formas de la libertad no parece encontrar su sentido en una eterna repetición de lo idéntico, sino en una espiral que trace el camino de una libertad en crecimiento hacia su realización en la totalidad del sujeto y de su relacionalidad.⁶⁸

Así,

el sentido utópico de la libertad es establemente acompañado de la sombra del mal de la libertad, de su siempre posible maldad. La radical alternativa ante la que está puesta la libertad finita es en última instancia aquella entre el miedo de sí hasta la autoinhibición y el amor por la otra Libertad, Origen Gratuito, Relación concluyente y –para el limitado punto de vista filosófico– quizás, Perdón restaurador.⁶⁹

Este perdón no es otra cosa que “el reconocimiento de la imposibilidad de concluir la identidad y el valor del otro dentro del perímetro de sus acciones.”⁷⁰

Tenemos pues una explicación teórica de lo que es totalmente la libertad. La libertad, como el ideal de autenticidad integral propuesto por la modernidad, se caracteriza por ser *pluriforme* (autodeterminación, autorrealización y relación o reconocimiento) y *dialéctica*. De tal modo que, si se ignora alguna de sus dimensiones, entramos en alguna de las *patologías de la libertad*.

III. Experiencia de la libertad y lucha cultural

Garantizado el campo teórico, vayamos al campo de la experiencia. Con respecto a la libertad, observamos cómo se articulan, a este nivel, dos contradicciones o escisiones en la experiencia de la libertad en nuestros tiempos posmodernos:

1. En primer lugar, nos encontramos con que el hombre actual suele defender al unísono dos posiciones de apariencia antinómica: por un lado reivindica la libertad individual, mientras que por el otro no cree que esta libertad exista, pues cree estar entregado a la merced

68. *Ibidem*, 147.

69. *Ibidem*

70. F. BOTTURI, “Ettica degli affetti?”, en F. Botturi e C. VIGNA (a cura di), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, 60.

de un aparato pulsional, neurológico, mediático, financiero, cultural, militar, etc. “Por tanto, nuestra cultura parece en este caso una incitación constante y neurotizante hacia el sujeto para que éste ejercite una libertad que, según ella, no posee.”⁷¹ Esta *auto-contradicción* de la libertad tiene su explicación en algo que explica Botturi en su artículo: “la libertad que ignora el vínculo de sus condiciones, bajo una aparente exuberancia, activa una espiral tautológica, que, en busca de su propia plenitud en un ejercicio de abstracción, al final la inhibe.”⁷² De nuevo nos encontramos con que la causa del malestar producido por la auto-contradicción de la libertad, es provocada por una *intelección deficiente de la autenticidad*, exclusivamente como libertad autodeterminada.

2. En segundo lugar, nos encontramos con otra reivindicación anti-nómica, que ya hemos comentado con anterioridad. Vivimos un galopante formalismo de la libertad a la vez que compartimos una segunda tendencia a vivir la libertad como dependencia de un bien otro aprehendido en el vínculo de una relación (“solidaridad”⁷³ posmoderna, ne-otribalismo⁷⁴, libres asociaciones en tiempo de ocio⁷⁵, nuevas formas de “capital social”⁷⁶...), aunque esta última tendencia siempre está amenazada de caer en el mero esteticismo, sentimentalismo, psicologismo, individualismo o narcisismo. Así nos lo explica Taylor:

Las formas más egocéntricas de autorrealización han ido ganado terreno en las décadas recientes. Es esto lo que ha provocado la alarma. Las personas parecen considerar sus relaciones como si fueran más fáciles de revocar. El aumento de los índices de divorcio proporciona sólo una indicación parcial del aumento de las rupturas, debido al gran número de parejas solteras que existe en nuestra sociedad. Cada vez hay más gente que parece menos enraizada en sus

71. J. MARTINEZ LUCENA, *Los antifaces de Dory. Retrato en “collage” del sujeto posmoderno*, Scire, Barcelona, 2008, 199.

72. ODL, 134.

73. G. LIPOVETSKY, *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona, 320.

74. Cf. M. MAFFESOLI, *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona, 1990 y M. MAFFESOLI, *Elogio de la razón sensible*, Paidós, Barcelona, 1997, 248ss.

75. Cf. M. LACROIX, *El culto de l’emoció. Atrapats en un món d’emocions sense sentiments*, La Campana, Barcelona, 2005, 122-124.

76. Cf. R. D. PUTNAM, *Sólo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2002, 195ss.

comunidades de origen, y parece existir una declinación de la participación ciudadana.⁷⁷

Estas dos contradicciones de la experiencia posmoderna parecen señalar la insuficiente conciencia del *ideal de la autenticidad* que, según Taylor, está en el fondo de la modernidad. Nuestras experiencias tienden a privilegiar el elemento *independiente* de la libertad, presente en su *forma*, mientras que, a la vez tienden a obviar el elemento *dependiente* (autorrealización y relación), presente en su *contenido*. En el primer caso, se obvia el elemento no-voluntario necesario para autodeterminarse, y por tanto, la libertad como autorrealización. Y, en el segundo, se evidencia una falta de claridad sobre las razones del vínculo con el otro, minusvalorándose la libertad entendida como relación, y la función paradigmática que el *reconocimiento gratuito* por parte del otro tiene con respecto a la representación del bien que se hace la propia libertad.

Esto denota que en nuestra cultura se produce un déficit interpretativo en cuando a lo que es la autenticidad. Son muchas las prácticas de la autenticidad que no están a la altura del ideal. Sin embargo, también se denota la necesidad de *otra cosa* para conseguir la *liberación* y la *satisfacción*. Taylor lo dice del siguiente modo:

De un lado, están todos los factores, sociales e internos, que lastran la cultura de la autenticidad en sus formas más egocéntricas; del otro, el empuje y los requisitos inherentes a este ideal. Nos enzarzamos en una batalla que puede avanzar y retroceder.⁷⁸

Pero, ¿en qué consiste esa “lotta continua”⁷⁹ cultural que propone Taylor, siguiendo el lema de las Brigadas Rojas? No se trata de una lucha sin rehenes o de una irreflexiva defensa del *status quo*. Como dice Taylor: “la lucha, no debería librarse *por* la autenticidad, a favor o en contra, sino *en torno* a ella, definiendo su adecuado significado. Deberíamos tratar de poner de nuevo en pie al ideal que la motiva.”⁸⁰

Por ello Taylor hace en su *Fuentes del yo* un intento de articulación de las fuentes morales de la modernidad. El posmoderno es alguien al

77. *EA*, 107.

78. *Ibidem*, 108.

79. *Ibidem*, 109.

80. *Ibidem*, 104.

que el *metarrelato* no le viene dado⁸¹. Por ello es esencialmente un *buscador*, como decíamos en el punto 1, incluso de sus marcos referenciales. Como nos decía Taylor:

Esos buscadores (...) nos llevan más allá de la gama de los marcos referenciales que tradicionalmente hemos tenido a nuestra disposición. No sólo porque abrazan esas tradiciones de un modo provisional, sino también porque suelen desarrollar sus propias versiones, o combinaciones idiosincrásicas o préstamos de las semiinvenciones que cobijan (...) Encontramos el sentido de la vida al articularla. Y los modernos son plenamente conscientes de que mucho del sentido que está ahí para nosotros depende de nuestro poder de expresión. Descubrir, aquí, depende de la invención y está entretejido con ella. Encontrar un sentido para la vida depende del enmarque que demos a las expresiones significativas adecuadas.⁸²

Por tanto, la lucha que propone Taylor es una *lucha cultural* para conseguir la *conciencia común* de las duras exigencias del moderno ideal de la autenticidad. Luchar por la articulación es el único modo de que la *malas prácticas* subjetivistas o narcisistas⁸³, no nos condicionen totalmente. Como él mismo nos dice: “Los mecanismos de inevitabilidad operan sólo cuando la gente se encuentra dividida y fragmentada. Una situación de graves dificultades se altera cuando se alcanza una conciencia común.”⁸⁴

El mismo Taylor establece tres prerequisites para la razonabilidad de esta *lucha continua*: a) considerar la autenticidad un “ideal digno de adhesión”; b) que se pueda “establecer razonadamente lo que” éste ideal “conlleve”; c) que tal argumentación pueda suponer una “diferencia en la práctica”, porque no nos consideramos *determinados* por las diversas evoluciones sociales que nos *condicionan* hacia el “atomismo” y hacia la “razón instrumental”⁸⁵.

81. Cf. J. F. LYOTARD, *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris, 1979.

82. *FY*, 39.

83. Cf. T. ANATRELLA, *Contra la sociedad depresiva*, Sal Terrae, Santander, 1994.

84. *EA*, 127.

85. *Ibidem*, 104.

A lo largo de este artículo creemos haber aportado razones de apoyo a la concepción de la *autenticidad* tayloriana, desde la descripción *ontológica* de la *libertad* hecha por Botturi. Ésta última tiene implicaciones positivas en cuanto a los tres prerequisites nombrados por Taylor para establecer la razonabilidad de la *lucha* y, por tanto, de la *llamada* a la lucha. Es más, creemos que la *lucha* no es más que la *coextensión pública* o *testimonial* de la *autenticidad*, es decir, de la *libertad plural* y *dialéctica*. O, dicho de otro modo: no es posible la autenticidad sin la *proyección intencional en el mundo social* de la síntesis entre forma y contenido que ésta entraña. Negar esta relación entre la dimensión *privada* y *pública* de la libertad supondría una *escisión de la experiencia* —típica en la posmodernidad, como hemos explicado— que rompería la *dialéctica existencial* de la libertad en el *momento* de su *circulación* entre la *relación* y la *autoconfiguración/automotivación* —auténtico núcleo de la *autodeterminación*. De ahí la importancia de recuperar en la *educación* conceptos como la *autoridad*⁸⁶ en su nivel etimológico, tan alejado de esa versión *tabú* que prevalece en nuestra *emancipada* cultura, y que la identifica con un denostado *autoritarismo*.

Así pues, la “lotta continua”, pese a ser un lema de las *Brigadas Rojas*, en el caso de Taylor no recibe sus fuerzas de un *voluntarismo revolucionario* o *pseudo-revolucionario*, sino de las *razones de la autenticidad*, de la *síntesis existencial* que ésta supone. La *lucha* cultural en Taylor coincide con el propio ejercicio de la *autenticidad* o de la *libertad*, ya que, como hemos dicho anteriormente, según la explicación *holística*, reconocemos una *dimensión relacional intrínseca de la libertad*. Nuestra libertad nos es *dada*; es *despertada* o *activada* por la libertad de *otro*; encuentra *espacio* para su ejercicio en la *relación* con *otros* hombres; y mendiga, constantemente, el *reconocimiento* de los *otros*.

En cuanto a las *razones de la autenticidad*, cabría decir una última cosa, recordando las dos dimensiones de ésta: (A) y (B), forma y contenido. Si la *forma* de la libertad es constantemente reivindicada en nuestra cultura desde las instancias mayoritarias, mientras que su *contenido* es a la vez denostado o relativizado por la *cultura dominante*, y reivindicado, como si fuese contradictorio con la forma, por una minoría que algunos tacharían de *tradicionalista*, la postura de Taylor, al

86. *Auctoritas* deriva del verbo latino *augere* que significa *hacer crecer*.

alimón con la de Botturi, recordaría la secreta conexión, *dialéctica* y en *espiral*, entre forma y contenido de la libertad.

Sin un contenido, sin una *articulación testimonial* —social, lingüística y narrativa—, capaz de dar *inteligibilidad* al *organismo completo de la libertad*, ésta tenderá, en nuestra posmodernidad, a abrirse camino hacia la propia *inhibición*, en la mera *exaltación de su forma*. Pero ése es un camino que tiene que *tramar* cada uno de nosotros en nuestra experiencia, porque tampoco podemos olvidar la forma, también *necesaria*, de la libertad.

Ése es el camino *personal* que intenta *tramar* Taylor públicamente en su *Sources of the Self*, en el que acaba afirmando:

Existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeo-cristiano (por muy terrible que sea el expediente de sus adeptos en la historia), y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos.⁸⁷

Su obra, como el producto de su acción libre, nos alcanza como ondas concéntricas que interpelan la *trama* de nuestra propia vida en busca de la propia autenticidad.

JORGE MARTINEZ LUCENA

87. *FY*, 703.