

## **IDENTIDAD NARRATIVA E IDENTIDAD REFLEXIVA**

**DORANDO J. MICHELINI**

(CONICET / Fundación Icala)

### **RESUMEN**

En el trabajo se defiende la tesis de que la identidad narrativa y la identidad reflexiva son aspectos insustituibles y complementarios de la identidad humana. Se parte de una exposición de las críticas de MacIntyre a la ética moderna y a las éticas universalistas, para mostrar su unilateralidad e insuficiencia. Luego se analiza y critica la tesis de MacIntyre respecto de la identidad narrativa, para exponer a continuación la tesis de la identidad reflexiva, como parte constitutiva integral de la identidad humana. Finalmente se muestra que ambas identidades son, por sí mismas, tan necesarias como insuficientes: sólo una identidad narrativo-reflexiva puede dar cuenta en forma integral de la identidad racional humana.

**PALABRAS CLAVE:** identidad - narración - Mac Intyre - reflexión.

### **ABSTRACT**

This paper presents a thesis defense stating that narrative identity and reflexive identity are both indispensable and complementary aspects of human identity. First, criticisms of MacIntyre's modern Ethics and universalistic Ethics are presented, that show their unilateral and insufficient nature. Next, MacIntyre's thesis about narrative identity is both analyzed and criticized. Afterwards, the thesis of reflexive identity is presented as an integral component of human identity. Finally, it is demonstrated that both types of identities are by themselves, as necessary as they are insufficient: only one narrative-reflexive identity may integrally account for human identity.

**KEY WORDS:** Identity - Narrative - Mac Intyre - Reflection.

### **Identidad narrativa e identidad reflexiva**

En el amplio espectro de discusiones actuales sobre el problema de la identidad personal, política y cultural, la controversia entre comunitaristas y liberales<sup>1</sup> ha ocupado un lugar relevante. Algunos de los aspectos más polémicos de esta controversia tienen que ver con la elaboración de una teoría de la justicia política y social, fundamentada moralmente. Las discusiones más intensas han girado en torno a cuestiones metodológicas, conceptuales y de contenido referidas a la relación entre lo contextual y supracontextual; al problema de si las normas justas tienen que ser

---

<sup>1</sup> Los conceptos "liberales" y "comunitaristas" designan posiciones teóricas que albergan pensadores con importantes diferencias conceptuales, metodológicas y normativas, pero sirven como punto de referencia para ubicar la discusión y reflexión.

abstractas y formales o, más bien, sustanciales y concretas; a las relaciones entre individuo y comunidad; y, en fin, al significado de justicia de las normas en cuanto válidas institucionalmente y para una comunidad particular, pero articuladas a pretensiones práctico-morales universales.

En relación con la problemática de la razón práctica hay, al menos, dos tesis fundamentales que los comunitaristas, más allá de sus diferentes posiciones teóricas internas, comparten plenamente, a saber: a) toda normatividad hace referencia de forma necesaria y sustancial a un contexto, esto es: al conjunto de valores, normas e instituciones de una comunidad. b) Este horizonte práctico-normativo, en cuanto horizonte último para la identidad personal, política y cultural, tiene lugar y se desarrolla en el marco de una tradición.

En lo que sigue me propongo exponer, en primer lugar, el punto de vista de MacIntyre sobre el fracaso de la modernidad en el ámbito ético-práctico. A partir de esta crítica, con la que MacIntyre pretenden explicitar la superación de la crisis moral inducida por la Modernidad a través de una rehabilitación de la teoría ética aristotélica de la vida buena y virtuosa, analizo y critico, en segundo lugar, el concepto de *identidad narrativa* de MacIntyre. En tercer lugar, y como contrapartida a la tesis de MacIntyre, presento un esbozo de lo que entiendo por *identidad reflexiva*. Finalmente, definiendo la tesis de que, para comprender cabalmente la identidad humana, hace falta comprenderla como una instancia que se configura en una dialéctica entre identidad narrativa e identidad reflexiva, puesto que ambas, tomadas en sí mismas y aisladamente, son tan necesarias e insustituibles, como insuficientes.

## 1. TRADICIÓN E ILUSTRACIÓN

MacIntyre (1987, 1994) sostiene que la Modernidad ha fracasado, entre otras cosas, porque se alimenta de fuentes morales diversas y divergentes, y se caracteriza por reunir tradiciones incompatibles. Además, pretende reducir la cuestión moral a una única racionalidad y a un tipo de moral universal, que llevan necesariamente al fracaso de toda comprensión razonable de la ética. MacIntyre (1987:39) evalúa como una catástrofe la desintegración de la teoría moral clásica aristotélico-tomista y considera que este desastre representa “una degeneración y una grave pérdida cultural”. El proyecto ilustrado de *fundamentar* la moral exclusivamente en la razón, esto es, de proveerle una validación racional, excluyendo la perspectiva religiosa, no sólo no puede ser cumplido por ninguna teoría filosófica moderna sino que es en sí mismo irrealizable. A causa de ello, surge y se consolida no sólo un descrédito general de la filosofía sino que también la moral de nuestra cultura contemporánea “se queda sin razón para ser compartida o públicamente justificada. En un mundo de racionalidad secular, la religión no pudo proveer ya el trasfondo compartido ni fundamento para el discurso moral y la acción; y el fracaso de la filosofía en proveer de lo que la religión ya no podía abastecer fue causa importante de que la filosofía perdiera su papel cultural

central y se convirtiera en asunto marginal, estrechamente académico” (MacIntyre, 1987:72)

El fracaso del proyecto ético ilustrado (MacIntyre, 1994: 23ss.) reside en haber pretendido fundamentar racionalmente un concepto de moral libre de las prácticas y tradiciones históricas, ignorando o desconociendo que la Ilustración, lejos de representar el final de las tradiciones, constituye ella misma una tradición. Es una ilusión suponer algún “fundamento neutral, algún lugar para la racionalidad en cuanto tal, que pudiera proporcionar recursos racionales suficientes para la investigación con independencia de toda tradición” (MacIntyre, 1994: 347). “La moral que no es moral de una sociedad en particular no se encuentra en parte alguna. Existió la moral ateniense del siglo IV, existieron las morales de la Europa Occidental del siglo XIII, hay múltiples morales, pero ¿dónde hubo o hay *moral como tal?*” (MacIntyre, 1987: 325) Del mismo modo, los principios y presupuestos de la moral kantiana no habrían constituido más que instancias de una moral muy determinada, que, entre otras cosas, arrasaría con toda pretensión de universalidad. “Las filosofías morales, aunque aspiren a más, siempre expresan la moralidad de algún punto de vista concreto social y cultural: Aristóteles es el portavoz de una clase de atenienses del siglo IV; Kant... proporciona una voz racional a las fuerzas sociales emergentes del individualismo liberal” (MacIntyre, 1987: 328). La falta de una interpretación adecuada del papel de los principios universales (Michelini, 1991) conduce a la confusión o falta de distinción entre historia y filosofía moral.

A partir de esta crítica a la modernidad y a la filosofía moral ilustrada, MacIntyre pretende rehabilitar una visión premoderna aristotélico-tomista de la ética. La rehabilitación de Aristóteles, como representante del pensamiento ético clásico, tiene que ver sobre todo con una reivindicación de su teoría de las virtudes. Sintéticamente, la narración de la historia de la cultura occidental es descrita por MacIntyre en los siguientes términos: la ética aristotélica y tomista constituyen un primer nivel del desarrollo moral, en el que la vida individual y la vida comunitaria estaban estrechamente articuladas sobre el trasfondo de una tradición que proveía los criterios de valor para configurar una vida buena y con sentido. La Ilustración disuelve la articulación con esta tradición que articulaba lo inmanente (el contexto de la ética aristotélica) con lo trascendente (el contexto metafísico-religioso de la ética tomista) y pretende fundamentar la moral sobre la base de una razón descontextuada, sin sustancia ni tradición, con lo cual se destruye el verdadero fundamento de la obligatoriedad normativa. Según MacIntyre (1987: 146ss.), el proyecto ilustrado de una moral autónoma ha fracasado irremediablemente y Nietzsche es quien ha dado un diagnóstico acertado de esta situación. Para superar el emotivismo ético y el relativismo dominante, MacIntyre propone, justamente, una rehabilitación de la tradición aristotélico-teomista.

Frente a las ficciones de la Ilustración y el atomismo e individualismo de las teorías éticas modernas, MacIntyre defiende una de sus tesis éticas centrales de la identidad personal como identidad *narrativa*, de acuerdo con la cual, la autorrealización personal depende exclusivamente de que el “yo” esté integrado en una comunidad y en una tradición, puesto que la narrativa

de una “vida buena” individual, posibilitada por la virtud, puede tener sentido sólo si logra articularse intrínsecamente con los valores fundamentales de una narrativa colectiva más amplia y profunda.

## 2. Identidad Narrativa

Desde una concepción teórica que otorga prioridad a lo bueno sobre lo justo, los comunitaristas - y de un modo peculiar MacIntyre - critican las teorías formales, procedimentales y deontológicas de la moral por considerar que ellas se configuran sobre la base de instancias morales unilaterales o insuficientes, como por ejemplo la formalidad, universalidad y abstracción; la ignorancia o el olvido de los contextos (MacIntyre, 1994: 21); los derechos individuales; falta de motivos integradores, etc. Los comunitaristas acentúan que la normatividad práctica surge y se constituye en una fuerte articulación entre la persona y la comunidad: la identidad personal sólo puede constituirse como tal en la medida en que la persona es miembro de una comunidad histórica y cultural. En este sentido, el yo está condicionado por una historia que le precede - y que, podríamos decir, lo marca a fuego: lejos de ser un sujeto totalmente libre e incondicionado, el “yo” está entretejido por los hilos de una historia y de una tradición, que no puede soslayar o eludir sin autodestruirse. Los valores fundamentales no se crean o eligen sino que se encuentran dados en una comunidad - en una comunidad que, por otra parte, es comprendida no como medio de cooperación para resolver problemas o conflictos sino como instancia constitutiva de la autocomprensión individual y colectiva.

Aquí podría objetarse, por cierto, que si bien el yo está condicionado ontológicamente por circunstancias y acontecimientos que limitan su (capacidad de) elección y que, por ende, no puede autodeterminarse en total libertad ni elegir libre y reflexivamente todos los aspectos de su identidad, sin embargo, desde un punto de vista normativo, no hay ningún valor o norma que pueda imponerse objetivamente y *per se*, sin mediación interpretativa y discursiva. Más aún: sin la posibilidad de autonomía individual (autonomía en el sentido kantiano, de un obrar acorde a leyes universales autoimpuestas) (Kant, 1989), respecto de la comunidad, no queda claro cómo podría pensarse la distancia crítica que es necesaria siempre que se considere oportuno o necesario realizar una revisión de la propia identidad.

La realización de la vida buena, que MacIntyre reinterpreta en sentido aristotélico como una vida virtuosa, implica la cumplimentación de dos aspectos fundamentales: a) el orden narrativo de una vida como búsqueda del bien tiene que articularse con las prácticas sociales de una comunidad, en cuyo seno sólo pueden alcanzarse los bienes *internos*, y b) la pertenencia a una narrativa colectiva, a una tradición moral, que es la única que puede suministrar valores últimos.

a) La vida personal sólo puede tener sentido, según MacIntyre, si puede ser narrada “como un todo”, de forma que aparezca en ella el *fin último* de la narración. Las características del fin último de la vida humana

tienen que ver fundamentalmente con los bienes internos de una comunidad, en cuanto *bienes para mí*, y con un *telos*, interpretado como el bien *para todos*. En este sentido, MacIntyre (1987: 254) afirma que el concepto unitario de yo “reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte, como comienzo, desarrollo y fin de la narración”, y sostiene que pensar en la vida humana como narración unitaria es “pensar de manera extraña a los modos individualistas y burocráticos de la cultura moderna” (1987: 279), porque esto implica pensar en la narración como un todo, con un decurso ininterrumpido, que puede tornarse comprensible desde un *telos*.” (1987: 270) De ahí que la unidad de la vida humana, en cuanto unidad de un relato de búsqueda, no sea posible sin un concepto de *telos*, sin un final absoluto de lo bueno para el hombre, desde donde será posible obtener orientación y sentido. Y son justamente la virtud y las prácticas de una comunidad no sólo las que proveen este concepto de lo bueno, sino también las únicas que pueden hacerlo.

b) MacIntyre está convencido de que una vida virtuosa sólo puede desarrollarse en el marco de las *prácticas*<sup>2</sup> de una comunidad, puesto que sólo en ellas pueden alcanzarse los *bienes internos*.<sup>3</sup> Es una convicción de los comunitaristas en general, y de MacIntyre en particular, de que existe una prioridad de lo bueno sobre lo justo o correcto, y de que la moral tiene que ver así con relaciones particulares y solidaridades concretas dentro de una comunidad histórica y no con principios de justicia abstractos, universales y con pretensión de neutralidad. El concepto de *comunidad* es también un concepto clave de la moral comunitarista, puesto que sin este concepto de comunidad se pierden “todos los verdaderos criterios de enjuiciamiento” (MacIntyre, 1993: 93). La comunidad representa, por lo tanto, una *conditio sine qua non* de la moral. En realidad, desde el punto de vista narrativo del yo, “la historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivó mi identidad... la posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden...” (MacIntyre, 1987: 272). De ahí que todos y cada uno de nosotros somos portadores de una identidad social

---

<sup>2</sup> MacIntyre entiende por *práctica* “cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente.” (233).

<sup>3</sup> Hay una diferencia importante entre lo que MacIntyre denomina *bienes internos* y *bienes externos*: “Es característico de los bienes externos que, si se logran, siempre son propiedad y posesión de un individuo. Además, típicamente son tales que cuanto más tenga alguien menos hay para los demás....los bienes externos son típicamente objeto de una competencia en la que debe haber perdedores y ganadores. Los bienes internos son resultado de competir en excelencia, pero es típico de ellos que su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica...” (1987: 237).

concreta: "Soy hijo o hija de alguien, primo o tío de alguien más, ciudadano de esta o aquella ciudad, miembro de este o aquel gremio o profesión; pertenezco a este clan, esta tribu, esta nación. De ahí que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confieren en parte a mi vida su propia particularidad moral" (MacIntyre, 1987: 271).

Por un lado, hay una estrecha articulación entre las virtudes y las prácticas: "...las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que, no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien" (MacIntyre, 1987: 270) Por lo tanto, las virtudes ocupan un lugar decisivo en toda narración. Dejando en claro esto, cabría hacer aquí, no obstante, las siguientes observaciones.

MacIntyre se opone a menudo e insistentemente a las teorías modernas ilustradas por ser abstractas y universales. Sin embargo, hay dos conceptos clave en la propia narración de MacIntyre que pueden ser cuestionados. En primer lugar, la definición central de la virtud no es, en realidad, para nada concreta, dado que la virtud ha de entenderse como "una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes" (MacIntyre, 1987: 237). Algo similar sucede cuando MacIntyre (1987: 271) caracteriza la vida buena para el hombre en estos términos: "La vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre". No creo que sea fácil superar con una fórmula más abstracta esta caracterización de lo que pueda llegar a entenderse - desde la perspectiva narrativa, o desde cualquier otra perspectiva - como "la vida buena para el hombre".

Por otro lado, las prácticas están entrelazadas con la *tradición* y la *autoridad*: "Entrar en una práctica es entrar en una relación, no sólo con sus practicantes contemporáneos, sino también con los que nos han precedido en ella, en particular con aquellos cuyos méritos elevaron el nivel de la práctica hasta su estado presente. Así, los logros, y *a fortiori* la autoridad, de la tradición son algo a lo que debo enfrentarme y de lo que debo aprender" (MacIntyre, 1987: 241) La historia de cada práctica "está, por lo general, típicamente encajada en la historia de una tradición mayor y más amplia que le confiere inteligibilidad" (MacIntyre, 1987: 274) Según una tesis central de MacIntyre (1987: 266), "el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias. Lo que no es esencialmente, aunque llegue a serlo a través de su historia, es un contador de historias que aspira a la verdad" (MacIntyre, 1987: 266) La narración es fundamental para comprender no sólo al hombre, sino a

cualquier sociedad humana, y el contar historias una parte clave de la educación en la virtud.

En el pensamiento de MacIntyre, la noción de identidad está también estrechamente ligada al concepto de narración. El concepto narrativo de yo implica no sólo que yo soy tema de la narración que abarca desde mi nacimiento hasta mi muerte, sino también que yo soy parte de la historia de los demás y que mi vida está entrelazada con sus vidas: mi vida no se comprende cabalmente sin los demás y, por esto, soy responsable no sólo por mi vida sino también por la vida de los demás. Vivir humanamente es vivir la unidad de mi vida como la unidad de un relato, de una búsqueda: “La unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda... ¿Una búsqueda de qué? sin un concepto parcialmente determinado de *telos* final... no puede existir principio alguno para una búsqueda. Se necesita de algún concepto de lo bueno para el hombre. ¿De dónde extraer tal concepto? las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que, no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien” (MacIntyre, 1987: 270)

De todo esto se sigue que, para MacIntyre (1987: 165), una vida puede tener sentido y autorrealizarse plenamente sólo si la narrativa personal está articulada con la comunitaria en el marco de una tradición: “somos, lo queramos o no, lo que el pasado ha hecho de nosotros, y no podemos erradicar de nosotros, ni siquiera en América, aquellas partes de nosotros mismos formadas por nuestras relaciones con cada etapa formativa de nuestra historia”. Somos en gran parte lo que hemos heredado y todos y cada uno de nosotros se encuentra “formando parte de una historia y en general esto es afirmar, me guste o no, lo reconozca o no, que soy uno de los soportes de una tradición” (MacIntyre, 1987: 273; Michelini, 1998) También en este contexto el papel de las virtudes es fundamental, dado que lo que sustenta o destruye las tradiciones es la presencia o la ausencia del ejercicio de las virtudes. “La falta de justicia, de veracidad, de valor, la falta de las virtudes intelectuales pertinentes, corrompen las tradiciones... Las tradiciones vivas, precisamente porque son una *narración* aún no completada, nos enfrentan al futuro, cuyo carácter determinado y determinable, en la medida en que lo posee, deriva del pasado.” (MacIntyre, 1987: 274-275).

MacIntyre (1987: 322) cierra su libro *Tras la virtud* señalando que “...en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo”, y añade que, lo importante es ahora “la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros”. Sin las particularidades morales de una comunidad determinada no habría, según MacIntyre, ningún punto de partida válido de la moral: partir de principios universales significaría pretender eludir las particularidades, lo cual constituye una ilusión con consecuencias irreparables. Lo que Kant consideró “principios y

presupuestos de la moral como tal resultaron ser los de una moral muy determinada: la versión secularizada del protestantismo que proveyó al individualismo liberal moderno de una de sus constituciones fundamentales. Así se desplomaba la pretensión de universalidad” (MacIntyre, 1987: 326). Las filosofías morales, según hemos visto, no pueden aspirar más que a ser expresión de algún punto de vista moral concreto social y cultural. Se comprende así perfectamente que para MacIntyre (1987: 338) no hay “argumentaciones *a priori*” ni puede haber ninguna fundamentación moral válida que esté basada en una reflexión “trascendental”.

Aquí nos podemos preguntar, sin embargo, si la mera rehabilitación de la particularidad y la construcción de estos micro-ámbitos de comunidades locales puede ser una solución efectiva y aceptable en épocas de globalización, en las que el multiculturalismo, la diversidad, la heterogeneidad y el conflicto aparecen como elementos constitutivos de las sociedades pluralistas y democráticas de Occidente.

### 3. Identidad reflexiva

En cierto sentido, MacIntyre tiene razón cuando sostiene que las cuestiones éticas de la vida buena de una persona (de la narrativa del yo) no son cuestiones que tienen que ver con una autoelección personal radical, desligada de toda particularidad y contexto, sino que ellas son, por principio, siempre cuestiones ligadas a la historia de una comunidad ética particular. Toda persona está articulada de forma inextricable con una comunidad particular, en cuyos valores fundamentales puede hallar un sentido a su vida, comprenderse mejor a sí misma y comprender mejor a los demás.

Sin embargo, es necesario e imprescindible hacer la distinción entre la constitución ética y la autonomía moral de una persona - una distinción que no implica contradicción, aunque sí necesidad de complementación. La constitución ética se da fundamentalmente a través de lo que MacIntyre designa con el nombre de identidad narrativa de una persona. La autonomía moral implica que las personas no poseen un *telos* predeterminado ni una narrativa lineal inmodificable sino que, más bien, su identidad es una búsqueda permanente a partir de lo dado y heredado. Comprenderse mejor a sí mismo, comprender mejor a los demás y vivir una vida con sentido implica tanto realizar una permanente tarea hermenéutica como así también tener presente la ineludible necesidad de justificación frente a sí mismo y frente a los otros en vista de la pluralidad, diversidad y heterogeneidad de valores y normas en las distintas comunidades históricas y culturales. Por lo demás, las elecciones individuales y las decisiones personales, con las que voy configurando mi identidad, no son productos hechos, objetivos, externos, sino que se van constituyendo intersubjetivamente a través de la reflexión. ¿Pero qué significa, entonces, más precisamente, el concepto de *identidad reflexiva*?

Para decirlo de una forma simple: lo que hemos heredado constituye sólo el punto de partida, no el criterio de nuestra identidad. La búsqueda de sí

mismo - sea de una persona o de una comunidad - es un proceso intersubjetivo infinito que se configura reflexivamente y, en parte, supracontextualmente. *Mi* identidad y *nuestra* identidad es siempre una identidad interpretada e intersubjetivamente constituida. Hay, por cierto, una dimensión ética que es, indiscutiblemente, contextual, e implica justificar lo que es bueno para mí, lo que considero valioso o lo que da sentido a mi vida en el contexto de una comunidad y de una tradición. Pero esta identidad narrativa personal y comunitaria no es todo.

Cada persona posee una doble identidad: una identidad ética, articulada estrechamente con la identidad *ética particular* de una determinada comunidad histórica y cultural; y una identidad *moral universal*, que la identifica con la idea de humanidad, esto es, como miembro no de esta o aquella comunidad (étnica, histórica, política, cultural y religiosa), sino como miembro de la comunidad de todos los seres humanos. Ambas identidades son, por sí mismas, insuficientes, imprescindibles y complementarias; ambas pueden ser lesionadas e instrumentalizadas: "La utilización de instancias universales de libertad, de ciertos valores de la civilización, de los derechos humanos, etc. para la imposición de intereses particulares y aspiraciones hegemónicas - tal como fueron implementados por el eurocentrismo, el etnocentrismo y los proyectos colonizadores - son ciertamente ejemplos de la instrumentalización de la identidad universal para fines ideológicos." (Michellini, 2000: 15)

Desde otro punto de vista, también la identidad particular, histórica y cultural, puede ser utilizada para lesionar la identidad universal: "la búsqueda de protección en normas jurídicas y territoriales de una determinada comunidad a los fines de evadir las exigencias éticas universales de justicia - como sucedió con el caso Pinochet o como sucedió y sucede con todos los que se autoproclaman defensores del pueblo o salvadores de la patria - constituye una forma de instrumentalización de la identidad concreta en desmedro no sólo de las obligaciones peculiares de un ciudadano cosmopolita, sino también de la identidad universal sin más: de la dignidad propia y exclusiva de los seres humanos." (Michellini, 2000: 16)

La autonomía de una persona puede referirse así tanto a la autonomía ética - en el sentido de una reflexión (orientada por un *telos*) que busca la vida buena en el marco de los valores y de la identidad de una comunidad histórica y cultural concreta-, como a la autonomía moral - en el sentido de una reflexión orientada por una idea de humanidad, esto es, por la idea de lo que pueda ser justificado moralmente ante la ilimitada comunidad de comunicación humana. En este último caso, la justificación moral de mis decisiones, acciones y obligaciones no pueden remitirse como fundamento a lo que sea bueno "para mí" sino a lo que sea bueno "para todos": para ello se requiere de la validez racional propia de lo que puede justificarse con razones no en el marco de una comunidad histórica particular sino de lo que pueda defenderse con razones válidas - de forma recíproca y general - en el marco de una comunidad ilimitada de comunicación. En sentido moral, el respeto a las personas se fundamenta no por su pertenencia a una determinada comunidad histórica u otra, sino en que ellas son consideradas autoras y destinatarias de pretensiones universales de validez. Así como la identidad

narrativa de una persona requiere de una sensibilidad especial para el contexto, para los valores de la comunidad particular histórica y cultural a la que se pertenece y, en definitiva, para una tradición e historia determinada y la responsabilidad ineludible que se deriva de su pertenencia a ella, así también la identidad reflexiva de una persona requiere de una sensibilidad especial para captar la dimensión supracontextual y universal de la moralidad, y la corresponsabilidad fundamental que cada persona posee en el sentido del reconocimiento de todas las demás y de la una justificación recíproca de lo que ha de ser reconocido como válido para todos.

#### **4. Complementariedad entre identidad narrativa e identidad reflexiva**

Como he tratado de mostrar en otros trabajos (Michellini, 1998, 1995, 1991), la ética del discurso es un proyecto ético-filosófico que ha dado una respuesta plausible y convincente a esta problemática de las normas morales. En efecto, la teoría ético-discursiva (Apel, 1985, 2000, 1994; Habermas, 1985, 1989, 1998) sostiene que una norma moral puede ser considerada válida sólo si su pretensión de validez es obtenida y corroborada argumentativamente en discursos realizados bajo condiciones de participación de libertad e igualdad, y sin coacciones. (De Zan, 1993) En el marco de la ética del discurso, la fundamentación de las normas no se realiza en vista ni de una identidad narrativa (es decir, del bien de una persona) ni en vista de los valores de una comunidad o tradición cultural particular, sino que apunta, más bien, al esclarecimiento de las condiciones de la justificación intersubjetiva de las normas que han de servir para la orientación de la acción justa. Lo que Habermas (1985) describe como *la situación ideal de habla* y Apel (1985) como la *comunidad ideal de comunicación* constituyen no sólo el criterio para evaluar los discursos reales sino también una orientación para la corrección de las asimetrías y de las distorsiones de los consensos fácticos que se alcanzan en ellos. (Cortina, 1985) Lo curioso de la propuesta de la ética del discurso reside en que, en los discursos reales - que constituyen el lugar privilegiado de la identidad narrativa de las personas en el marco de una comunidad histórica y cultural particular - están presentes, contrafácticamente anticipadas, las exigencias ideales de lo que he denominado en este trabajo la identidad reflexiva, por la cual nos percatamos de que somos miembros plenos de una comunidad ilimitada de comunicación. Sólo si advertimos esta estrecha e irrenunciable articulación entre la identidad narrativa particular y la identidad reflexiva universal podremos captar con plenitud el alcance de una identidad humana integral.

Ciertamente que no es tarea fácil articular una identidad en la que se conjuguen lo particular y lo universal, lo bueno para mí y lo bueno para todos, lo razonable para mi comunidad y lo racional universalizable en el sentido de la comunidad ilimitada de comunicación. Dado que la identidad narrativa y la identidad reflexiva tienen que ser consideradas como dos caras de una misma y única moneda, la configuración de una identidad humana racional y razonable implica la exigencia de una complementariedad entre lo particular-contextual y lo supracontextual-universal. La identidad narrativa significa

competencia ética para la integración, el arraigo, el sentido y la solidaridad en el marco de una comunidad histórica y cultural particular; la identidad reflexiva implica, por su parte, competencia moral para la emancipación y para una corresponsabilidad solidaria en el marco de una comunidad ilimitada de comunicación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Apel, K.-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, 2 T., Madrid: Taurus
- Apel, K.-O. (1994), *Semiótica filosófica*, J. De Zan et al. (comps.), Buenos Aires: Almagesto
- Apel, K.-O. (2000), "Ética del discurso y globalización. La ética ante las coerciones fácticas e institucionales de la política, el derecho y la economía". Diálogo con Dorando J. Michelini, en: *ERASMUS. Revista para el diálogo intercultural*, II, 2 (2000), págs. 99-119
- Cortina, A. (1985), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sigueme
- De Zan, J. (1993), *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires: Almagesto
- Habermas, J. (1989), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra
- Habermas, J. (1998), *Facticidad y Validez*, Madrid: Trotta
- Habermas, J. (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona
- Honneth, A. (ed.) (1993), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt: Campus
- Kant, I. (1989), *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos
- MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica
- MacIntyre, A. (1993), "Ist Patriotismus eine Tugend?", en: Honneth (ed.) (1993)
- MacIntyre, A. (1994), *Justicia y racionalidad*, Barcelona: EIUNSA
- Michelini, D. J. et al. (eds.) (1995), *Ética, Discurso, Conflictividad*, Río Cuarto
- Michelini, D. J. (1991), "Der universale Gültigkeitsanspruch der praktischen Vernunft. Oder: Die Aktualität Kants angesichts der posmodernen Kritiken an der (praktischen) Vernunft", en: *Actas del 7 Congreso Internacional sobre Kant*, G. Funke (ed.), Bonn: Bouvier
- Michelini, D. J. (1998), *La razón en juego*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Michelini, D. J. (1998), "Sobre la despedida de los principios. O ¿Puede considerarse al usualismo como una ampliación de la responsabilidad ética?", en: M. B. Cragolini / Ricardo Maliandi (comps.), *La razón y el minotauro*, Buenos Aires: Biblos, 1998, pp. 185-202
- Michelini, D. J. (2000), "Educar para la ciencia, educar para la vida", en: "Educación integral en un mundo científico y tecnológico", Río Cuarto: Ediciones del ICALA