

LA CONFIGURACIÓN PERSONAL COMO TAREA ÉTICA

Francisco Javier Fernández de Liencres

Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

ABSTRACT: Any morality focused on the duty without any personal and responsible integration, may be the origin of a guilty sense that difficulties any project of correction. The recovery of the idea of ethic as a way to the personal fulfilment, the consideration of ethic as "good life" for people committed to justice, will allow us to understand ethic as a way for achieving the equilibrium of personal relationships with themselves, other things and people.

Una aproximación al fenómeno moral permite constatar con evidencia la función orientadora para el comportamiento humano que cumple la conciencia, pero esa observación detecta también un panorama complejo de tensiones y desajustes que revelan que la integración del sentido del deber, tanto en el nivel individual como en el colectivo, presenta aspectos problemáticos que requieren un esfuerzo clarificador y de los que vamos a señalar algunos ejemplos para iniciar nuestra reflexión.

El sentimiento de culpa, que en una primera observación remite a un juicio negativo del propio sujeto sobre su acción, puede tener relación con procesos psicológicos ajenos a una valoración moral objetiva, o puede responder a presiones que interfieren en el desarrollo vital de ese sujeto. Por otra parte, la vivencia de culpabilidad, lejos de ser el punto de partida de una rectificación, cons-

tituye a veces un recurso inconsciente que exime de esa exigencia de rectificación.

La moralidad heterónoma, que no desvela valores sino que impone deberes cuyo reconocimiento encierra en la disyuntiva permitido/prohibido, queda al margen del proceso de realización personal y sólo incide en un ámbito delimitado por la ley. El compromiso con la realidad, el reconocimiento de la dignidad del otro, no se iluminan por un sentido del deber *ritualizado* que es la base de formas de autosuficiencia, como la que puede denominarse conciencia *farisaica*, o el juicio moral deja al margen el sistema de actividades y relaciones a través de las cuales el sujeto realiza su vida.

La armonización entre lo que podemos denominar impulso vital y la exigencia moral es resultado de una conquista que requiere un esfuerzo integrador. Aparecen formas de vida que responden a una tensión entre la tendencia a la intensidad vital y la tendencia a la seguridad; la orientación de la función de la conciencia se ve implicada en esa tensión, por lo que podemos encontrar actitudes morales que responden a la búsqueda de seguridad y actitudes que responden al ansia de intensidad vital¹.

De modo semejante a como ocurre con la religión, la moral constituye una mediación en la relación entre individuo y sociedad, pero en esa relación la moral puede desempeñar una función estática consistente en la conservación de la estructura de la sociedad, o una función dinámica transformadora de la realidad². De ahí que ciertas formas de moralidad excluyan el compromiso con la justicia.

Esta diversidad en los modos de incidir la exigencia moral en el comportamiento nos permite reconocer, junto a la universalidad de este fenómeno humano, la ambigüedad del sentimiento y del juicio éticos, así como la fragilidad del bien conscientemente asumido que a veces entra en contradicción con objetivos que impulsan, quizás inconscientemente, el decurso vital individual o colectivo.

¹ Miguel BENZO, *Sobre el sentido de la vida*, Madrid, BAC, 1971, pp 69 ss.

² Henri BERGSON, *Les deux sources de la moral et de la religion*, París, PUF, 1932.

La cuestión que se nos plantea es cómo superar el desajuste entre la configuración personal, entendida de modo provisional como el entramado de relaciones que el sujeto humano establece consigo mismo, con los otros y con la realidad para realizar su vida, y el sistema de valores o normas que tienen significación ética. Más allá de la superación de ese desajuste intentaremos develar la función integradora que la ética puede cumplir en el proceso dinámico de la configuración personal.

I. EL PASO DE LA ANTROPOLOGÍA A LA ÉTICA

Hay que remitirse al principio psicológico o antropológico para responder a la pregunta acerca de cómo aparece la moral en el hombre: si es algo que le adviene “de fuera”, como sostiene el sociologismo, o es algo enraizado en la misma estructura personal del ser humano³. En la filosofía contemporánea, en la línea de recuperación y actualización de una larga tradición que tiene su origen en el pensamiento griego, Zubiri ha fundamentado de forma precisa la raíz antropológica de la moral. El hombre va haciendo su vida eligiendo unas posibilidades y rechazando otras; son posibilidades que se distinguen de las propiedades formales que emergen naturalmente. Ese tener necesariamente propiedades por apropiación es lo que constituye al hombre en una realidad moral. A diferencia del animal que se adapta al medio con sus capacidades biológicas y, si su respuesta a los estímulos es adecuada, alcanza lo que puede denominarse *justeza*, el hombre, que tiene que elegir entre varias posibilidades, tiene que *justificar* su elección; se encuentra así en la necesidad de realizarse más allá de sus tendencias; actuando a través de sus preferencias configura su carácter como modo de ser y es así como tiene que habérselas con eso que llamamos bien⁴.

Podemos avanzar en la comprensión del significado que en horizonte vital humano posee el bien señalando que, a la hora de elegir el sujeto del proyecto y de la acción el bien, éste le aparece como realización que le conduce hacia la felicidad o como deber

³ José Luis L. ARANGUREN, *Ética*. Obras Completas, Madrid, Trotta, 1994, pp 168 ss.

⁴ Xavier ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, pp 343 ss.

que se impone de forma imperativa. Felicidad y deber constituyen los soportes para la justificación de los actos a través de los cuales realiza el hombre su vida; la armonía o la tensión entre esas dos motivaciones del actuar está en la base de una diferencia esencial en la configuración de la personalidad. Asumimos la distinción que, por razones metodológicas propone Paul Ricoeur entre ética y moral, según se ponga el acento en aquello que se estima bueno o en aquello que se impone como obligatorio, distinción que corresponde a la oposición entre la tendencia teleológica, de origen aristotélico, y la deontológica de origen kantiano. Sobre esta base establece: la primacía de la ética sobre la moral, la necesidad de someter la decisión ética a la prueba de la norma y el recurso a la sabiduría práctica que emana de la atención ética a la singularidad de las situaciones.⁵

La aspiración ética queda definida como *tender a la vida buena, con y para los otros en instituciones justas*. Como primer componente de la aspiración ética se señala la *estima de sí* entendida como capacidad de preferir y ejercer iniciativas, capacidad de intencionalidad, es decir, de elegir por razones. En este sentido la estima de sí es el momento reflexivo de la praxis, en cuanto nos sentimos autores de nuestros actos y distintos de las fuerzas de la naturaleza. El segundo momento, *con y para el otro*, responde a que a la estima de sí despliega la dimensión dialogal implícita en ella. Vivir con y para el otro *en instituciones justas* responde a que el sentido de la justicia se encuentra implícito en la noción misma del otro.

La moral responde a la necesidad de someter la decisión ética a la prueba de la norma. Al primer componente de la aspiración ética le corresponde la exigencia de universalidad, que es la expresión de la exigencia formal de racionalidad propia del kantismo, exigencia que se clarifica en la segunda formulación del imperativo categórico: "Actúa siempre de manera tal que trates siempre a la humanidad, en tu persona y en la del otro, no sólo como medio, sino siempre también como un fin en sí". Se entiende así la moral como solicitud que supera la relación espontánea de hombre a

⁵ Paul RICOEUR, *Éthique et morale*, Revista Portuguesa de Filosofia, XLVI, Braga, 1990. Traducción y edición de Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp 241 s.

hombre que sería la explotación, el ejercicio de un poder sobre otro o cualquier otra forma de violencia. Esa fórmula de imperativo categórico es la formalización de la llamada Regla de Oro: “No hagas a otro lo que no querías que te hicieran a ti”. El concepto de humanidad queda introducido como forma concreta de la autonomía.⁶

Para la ética griega el contenido de la vida buena está en la naturaleza humana; el conocimiento de sí mismo, la experiencia y la razón permiten alcanzar ese contenido que implica una configuración dinámica consistente en la armonización de las tendencias del individuo, que realiza su vida en un sistema de relaciones en el entorno de *la pólis*.⁷ En la época helenística, la quiebra del marco sociocultural tradicional provocará la necesidad de apelar al sostenimiento de estados de ánimo sereno, como en el estoicismo, o al repliegue en comunidades separadas de la sociedad, como en el epicureísmo, sin que ello implique la renuncia a una vida orientada por la felicidad.⁸

Sobre esta reflexión clásica acerca de la vida buena se ha elaborado la concepción de la ética que asumimos, pero hay que señalar que se han producido modificaciones acerca del concepto de felicidad y que se han dado pasos en cuanto a la inclusión del otro en el mismo concepto de vida buena.

La expresión que en la cultura actual suele sustituir al término clásico felicidad es el término *realización*, sustitución que responde a una humilde renuncia a una plenitud que aparece como excesiva y, por otra parte, que implica asumir como propias y dignas de satisfacción necesidades y potencialidades que en otras épocas habrían sido excluidas de un proyecto de vida responsable. La pregunta acerca de qué es una vida feliz ha sido sustituida por la cuestión del sentido de una vida realizada. “La pregunta sobre la vida buena no asustaba a los Antiguos. Como por encantamiento –o por desencantamiento– parece haber desertado del espacio

⁶ o.c. pp 247 ss.

⁷ Mario VEGETTI, *La ética de los antiguos*, Madrid, Síntesis, 2005.

⁸ Jacques SCHANGER, *Sobre la vida buena. Conversaciones con Epicuro, Epicteto y otros amigos*, Madrid, Síntesis, 2004. pp 102 ss.

del pensamiento contemporáneo. Parece por así decirlo inmodesta, fuera del alcance de las políticas desilusionadas, inaccesible por naturaleza a las ciencias positivas, pero también prohibida a una filosofía frecuentemente reducida a una <reflexión> sobre realidades históricas, políticas o científicas que siempre se le escapan. Es como si la antigua cuestión acerca de la vida buena no tuviera ya, en el mejor de los casos, ninguna cabida fuera de la dimensión subjetiva e íntima de la esfera privada”.⁹

En cuanto a la inclusión del otro, no ya como una obligación derivada de la ética, sino como ingrediente esencial del concepto de vida buena, implica incorporar las aportaciones de una tradición cuyo origen está, en último término, en la religión. Este es el significado del camino que emprende Lévinas, “... un camino humanista dirigido a conjugar la ruptura de una filosofía de la unidad totalizadora o del sujeto universal con una valoración de la persona, del <otro hombre>... Decisivo es el tema de la separación, recuperado gracias a la noción cartesiana de infinito. Por medio de esta idea ingresa en el pensamiento una referencia que excede de la identidad conceptual, a la vez que la funda. El pensamiento se ve así de nuevo ligado a algo <otro> que no pertenece a la neutralidad del ser o al carácter universal del pensar. Y este ser separado es el que sostiene también el carácter separado del yo. Es en relación con esta correspondencia como desarrolla Lévinas su teoría de la relación interhumana, basada en una alteridad irreductible. La valoración del yo en cuanto otro, dentro de la conexión unitaria del ser, es la brecha por la que él hace entrar en su discurso al <absolutamente otro>, a Dios, que sostiene la alteridad del hombre tanto respecto al ser anónimo como a la subjetividad, que tiende a neutralizar al otro.”¹⁰

Si asumimos esta aportación fundamental, el intento de delimitar la función de la *estima de sí* en la aspiración a la vida buena requiere superar lo que con frecuencia ocurre, y que consiste en intentar construir la identidad propia frente al otro, frente al que es diferente. De aquí que el compromiso con el reconocimiento de la dignidad del otro sea una conquista moral que, como la inclusión de la construcción de instituciones justas, no hace más que

⁹ Luc FERRY, *Qu'est-ce une vie réussie?*, Paris, Grasset, 2002, p. 3.

¹⁰ Leonardo SAMONÁ, *Diferencia y alteridad*, Madrid, Akal, 2005, p. 75.

desvelar una dimensión *ontológica* del hombre.¹¹ Nos aparece así la identidad personal, en cuanto conciencia de sí que posee un sujeto, como elemento constitutivo de la opción ética y, al mismo tiempo, como resultado de una sucesión de opciones previas, con lo que nos encontraríamos en una situación semejante a la que Tugendhat califica como “callejón sin salida”.¹² La única alternativa clarificadora radica en señalar que la construcción de nuestra identidad ya depende de opciones de carácter ético, lo que nos lleva a concluir que, en último término, la autoconciencia depende de la autodeterminación. La imagen de nosotros mismos depende de lo que estemos decidiendo ser. Se trata de un proceso dinámico en el que confluyen valores e intereses y la cuestión crucial es la de en qué medida es la opción por valores la que articula la configuración personal.¹³ En definitiva, se trata de lo que se entiende por vida buena. Dos problemas se plantean: el de la autenticidad de la imagen que construimos de nosotros mismos y el de la vía de acceso personal a ese contenido de la vida buena.

Algunos recursos psicológicos responden a la búsqueda de un equilibrio que defienda de la urgencia de un cambio de conducta. Uno de esos recursos es la ficción, no ya ante los otros, sino ante sí mismo; la construcción de la narración de la memoria biográfica puede estar cargada de olvidos y de recuerdos que no tienen otra base que una función de la imaginación.¹⁴ Un sentido semejante tiene el recurso psicológico que consiste en defenderse de la propia responsabilidad negándose a sentir la presencia de alguien a quien se infringe sufrimiento.¹⁵

En cuanto al problema de las vías de acceso a la concepción del contenido de la vida buena, hay que señalar que el fundamento

¹¹ Mikel AZURMENDI, *Todos somos nosotros*, Madrid, Taurus, 2002, pp 26 ss.

¹² Ernst TUGENDHAT, *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid, FCE, 1993. pp 41 ss.

¹³ Manuel CRUZ, *Las malas pasadas del pasado. Identidad, historia*, Barcelona, Anagrama, 2005, pp 139 ss., F. Javier FERNÁNDEZ DE LIENCRES, *La identidad personal como problema ético*, en “Isidorianum” 24 (2003) 407-ss.

¹⁴ José Miguel MARINAS, *La razón biográfica. Ética y política de la identidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp 301 ss. José María POZUELO YVANCOS, *De la autobiografía. Teoría y estilos*, Barcelona, Crítica, 2005, pp 18 ss.

¹⁵ Norbert BILBENY, *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Barcelona, 2003.

racional de ese contenido ha de ser hecho consciente y explícito a través de procesos tales como la interpelación que suponen el testimonio de solidaridad o la presencia de formas de vida que en cada época suscitan la consideración de modelos ejemplares. Como una segunda vía de incorporación vital de pautas de actuación hay que señalar la experiencia. Así la experiencia de ser amado es un impulso para la integración del amor en la propia vida; la ausencia de esa experiencia es un obstáculo para que se haga efectiva la norma del amor. Puede decirse que, paradójicamente, asumir que “Se es más feliz en dar que en recibir” (Hch 20) supone haber tenido la experiencia del amor, y es ese modo de apropiación de un valor el que puede configurar el modo de ser de un sujeto. Las normas universales, necesarias para la iluminación de las decisiones concretas, sólo cumplen una función integradora si llegan a asumirse en el proceso del bien obrar. Por el contrario, la norma, aun hecha consciente, pero no integrada en el proyecto vital, puede cumplir una función culpabilizante, pero el sentimiento de culpabilidad, por sí mismo, no es el punto de partida de una opción por una vida valiosa desde el punto de vista ético.

2. EL NUEVO MARCO SOCIOCULTURAL

Es evidente que el modo de configuración personal y el papel que la ética desempeñe en ese proceso dependen de trayectorias y opciones del propio sujeto, pero también hay que reconocer el condicionamiento que supone el marco sociocultural en el que cada persona realiza su vida, en cuanto se muestran valores predominantes y se reconoce un margen más o menos amplio a los individuos.

El primer rasgo que caracteriza a la sociedad actual es el pluralismo en cuanto presencia de concepciones éticas muy diferentes, a pesar de la fuerza con la que presionan ideologías que responden a intereses económicos o de poder que cuentan con medios de eficacia inconcebibles en el pasado. Las instituciones, incluso las de carácter religioso, parecen haber perdido la fuerza de cohesión que alcanzaron en otras épocas. Esta pluralidad implica una dificultad para definir con precisión esta época que se denomina posmodernidad o ultramodernidad, porque ha de ser descrita, en

su complejidad, como continuación o ruptura con la modernidad.¹⁶ En esta sociedad pluralista es en la que cada persona ha de decidir su propia vida y optar por valores en lo que apoyarse.¹⁷

Del marco cultural actual podremos señalar algunos movimientos o tendencias que tienen una particular repercusión en la moral, pero que con frecuencia coexisten con movimientos de muy distinta significación. Así, se puede hablar, en la línea de Lipovetsky, de un crepúsculo del deber como consecuencia de la caída de la celebración histórica de los derechos individuales. “Hasta mediados del siglo XX, los derechos del individuo estuvieron ampliamente contrabalanceados por una excepcional idealización del deber-ser; durante unos dos siglos, las sociedades modernas profesaron solemnemente las obligaciones del hombre y del ciudadano, dieron un lustre sin igual al ideal del desinterés y olvidado de sí mismo, exhortaron sin fin los deberes hacia uno mismo y hacia nuestros semejantes, buscaron purificar las costumbres, elevar las almas, promover las virtudes privadas y públicas... La civilización consumista ha sido la gran enterradora histórica de la ideología gloriosa del deber”¹⁸ Según este punto de vista, la Ilustración habría significado una secularización del deber junto a un reforzamiento de la autonomía y responsabilidad, pero la posmodernidad significaría la sustitución simplista del deber por el bienestar.

Junto a esta visión, pesimista respecto al horizonte ético actual, encontramos valoraciones, como la que ofrece Luc Ferry, que reconocen el desplazamiento que se ha producido en la moral, pero que no lo identifican con un crepúsculo del deber. “En primer lugar, respecto al diagnóstico, sigo persuadido de que no vivimos hoy el reinado del <posdeber>. Más allá de las apariencias, cabría incluso sostener que en el universo más laico es donde la noción de deber accede a la plena verdad. La definición de la virtud como acción desinteresada, como desarraigo del egoísmo natural del individuo me parece, en contra de lo que sugiere Lipovetsky, más

¹⁶ Alain TOURAINE, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993, pp 123 ss.

¹⁷ Ross POOLE, *Moralidad y modernidad. El porvenir de la ética*, Barcelona, Herder, 1993, pp 77 ss.

¹⁸ Gilles LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994, p 46.

presente que nunca en nuestras representaciones de la verdadera moralidad.”¹⁹ Nos encontramos con una llamada de atención sobre la consistencia de ciertas exigencias éticas que subyacen en movimientos de compromisos de solidaridad con las víctimas de la marginación y la pobreza y que tienen como punto de partida la desconfianza hacia las instituciones políticas y el desengaño ante ideales de liberación impulsados en la modernidad y cuya realización ha conducido a nuevas formas de opresión. Por otra parte, el heroísmo por sí mismo no siempre se encauza hacia la realización de la justicia, ya que con frecuencia se vuelca, como nos muestra la historia y la realidad actual, en la aniquilación y la muerte.

La diversidad de puntos de vista en la interpretación de nuestro mundo actual es reveladora de la complejidad de la realidad sociocultural, que produce un desplazamiento de la búsqueda de sentido a la responsabilidad individual. Puede señalarse, como hace notar Alain Touraine, un ocaso de lo social que se muestra en el rechazo de normas y valores sociales “... y un incremento de las reivindicaciones culturales, tanto bajo una forma neocomunitaria como de apelación a un sujeto personal y de reivindicación de derechos culturales... El ascenso de fuerzas situadas por encima de la sociedad: la guerra, los mercados, el comunitarismo, la violencia personal e interpersonal, y, finalmente, la apelación al individualismo como principio de una <moral>...”²⁰

El problema que plantea esa apelación al individualismo, tal como es descrita, es en qué medida puede ser punto de partida para asumir una responsabilidad personal movida por la intencionalidad de la vida buena compartida con los otros y comprometida en la construcción de instituciones que garanticen el reconocimiento de la dignidad humana.²¹

¹⁹ Luc FERRY, *El hombre-Dios o el sentido de la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997, p 97.

²⁰ Alain TOURAINE, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Barcelona, Paidós, 2005, pp 27 ss.

²¹ Jacobo MUÑOZ, *El sujeto de la vida dañada*. Vicente SANFÉLIX (Ed.), *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-Textos, 1997, pp 153 ss.

3. EL PROCESO DE CONFIGURACIÓN PERSONAL

Al reflexionar sobre la relación entre ética y configuración personal no centramos la atención en el problema, tratado tradicionalmente, como el hecho de la fragilidad humana desde el punto de vista de las funciones del entendimiento y de la voluntad, sino que entendemos que esa configuración, es decir, la conquista de un modo de ser, es el objetivo de la ética. La distinción metodológica asumida entre ética y moral nos permite entender cómo la incorporación de normas que no alcancen el sentido de clarificación del contenido del vivir bien, que tengan su fuerza fundada exclusivamente en el temor, en la prohibición, impulsa una moral heterónoma que, si constituye el único horizonte de responsabilidad, no cumplirá la función de una configuración armónica en su dinamismo. Es evidente que el paso por la exigencia de la norma es un momento necesario en el proceso hacia la autonomía, pero la persistencia en esa forma de conciencia tiene como consecuencia el desajuste en el sistema de relaciones que el sujeto mantiene consigo mismo y con los otros.

La superación de esa forma de moralidad, incompleta en su heteronomía, que no supera o acentúa, la distorsión en la interioridad del ser humano y en su relación con la realidad, ha sido uno de los objetivos de diversos movimientos filosóficos que se agrupan en torno a lo que puede ser denominado *humanismo*. “Se hace necesario, en particular, recobrar las posibilidades humanistas de una visión unitaria, de equilibrio de las relaciones hombre-ser, individuo comunidad, actividad receptividad. En el hombre confluyen todos los contrarios, y en él suelen éstos estallar, produciendo conflictos desgarradores que tienden a resolverse mediante la victoria de unas fuerzas sobre sus opuestas; se origina así, consecuentemente, la escisión o la fragmentación patológica del ser. Pero también puede ocurrir lo inverso: que en el hombre se produzca –aunque no sea como posesión absoluta e irrevocable– que las tensiones se acoplen...”²²

El punto de partida del proyecto orientado a la superación de la escisión ha de incluir la toma de conciencia del origen y alcance

²² Juliana GONZÁLEZ, *El ethos, destino del hombre*, México, F.C.E., 1996, pp 37 ss.

de la misma. En la modernidad se proponen distintos caminos para que el hombre se reconozca desde el análisis de su interioridad y desde la interpretación de la estructura social y su devenir, pero en la reflexión religiosa y literaria de la antigüedad aparecen relatos que incluyen símbolos que abren la posibilidad de una interpretación filosófica. Paradójicamente, el mito, como observa Paul Ricoeur, “desmitologizado al contacto con la física, la cosmología y la historia científica, se convierte en una dimensión del pensamiento moderno...Así, el relato de la caída que trae la Biblia toma su significación de una experiencia de pecado que hunde sus raíces en la vida de la comunidad; la actividad cultural y la llamada profética a la justicia y a la <misericordia> prestan al mito su subestructura de significaciones”.²³ El mito de Adán significa que todos los pecados están referidos a una raíz única que es anterior a todas y cada una de las expresiones del mal. “No es un hecho empírico, sino una primera disposición de la libertad que debe suponerse para que el espectáculo universal del mal en el ser humano pueda someterse a la experiencia”²⁴

El simbolismo del mito ofrece un código que ilumina la experiencia de labilidad inherente a la existencia humana. El símbolo ofrece una vía para interpretar la experiencia de escisión en la propia individualidad y en el sistema de relaciones sociales. En su origen, la lectura de la narración del origen del mal incluye el anuncio de salvación que remite a un horizonte escatológico. En el pensamiento moderno se han ofrecido visiones secularizadas, tanto de la raíz del mal como de su superación, pero, como se señala con insistencia, se ha ido produciendo un repliegue, acentuado en la actualidad, como consecuencia del desencanto ante las propuestas de la modernidad. Dos manifestaciones de ese repliegue se orientan hacia una sentido peculiar de la psicología y hacia una característica orientación de la espiritualidad religiosa.

La afirmación de la individualidad humana, que conduce a la que se ha llamado “sociedad de los individuos”, tiene una repercusión importante en lo que Álvarez Uría ha llamado “psicologización del yo”, que no se identifica con el alcance del desarrollo de la psi-

²³ Paul RICOEUR, *Culpa, ética y religión*, en “Concilium” 56 (junio, 1970) 330.

²⁴ Ibid. pp 339 s.

cología como ciencia cuyos métodos abren una vía al autoconocimiento.²⁵ El fenómeno mencionado se describe como “la apertura en el interior de la subjetividad de una especie de subsuelo, de un *alma*, entendida como la fuente y la raíz de todas las cosas; un principio vital inmaterial, susceptible de ser explorado y analizado como si se tratara de un océano profundo y desconocido, una especie de terra ignota que es posible recorrer y cartografiar, un mundo íntimo que merece la pena explorar con sistematicidad, hasta el punto de convertir la existencia del individuo en una especie de interminable inmersión en las profundidades del yo psicológico”²⁶ No se trata del individuo que se distancia de los otros, sino de quien considera que en su interior se encuentra un “tesoro escondido” que es preciso encontrar para dar sentido a la existencia. Aunque ese sentido excluya la apertura hacia la realidad y hacia los otros. (Podemos añadir que una versión vulgarizada de esa búsqueda en la interioridad, reducida a estado de ánimo, se orienta a la conquista de la *autoestima*, alcanzable mediante métodos ofrecidos a través del lenguaje del mercado).

La tendencia así descrita se distancia de la búsqueda interior orientada hacia la trascendencia, y se encauza con la exigencia científica de independencia de cualquier posición ética, aunque es una cuestión problemática si, de hecho, no hay una moral subyacente en toda teoría psicológica.²⁷ La configuración de la personalidad es objeto de la psicología científica, como lo es también de la sociología y de otras ciencias, pero el contenido, en cuanto apertura y valoración comprometida de la realidad, es una cuestión ética.

Un aspecto destacable de la urgencia de clarificación del sentido de la ética en nuestro tiempo es su relación con la religión; ésta presenta en la actualidad una pluralidad de direcciones. Junto a la línea de recuperación de lo originario y de la relectura actualizada

²⁵ Es muy significativo el entusiasmo que muestra Stefan Zweig ante la exposición por parte de Freud de la teoría del psicoanálisis. Stefan ZWEIF, *Correspondencia con Sigmund Freud, Rainer Maria Rilke y Arthur Schützler*, Barcelona, Paidós, 2004.

²⁶ Fernando ÁLVAREZ-URÍA, *Viaje al interior del yo. La psicologización del yo en la sociedad de los individuos*, en “Claves de Razón Práctica” 153 (junio de 2005). 61-67.

²⁷ Alfredo FIERRO, *Para una ciencia del sujeto. Investigación de la persona(lidad)*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp 303 ss.

de los textos fundacionales, nos aparecen con nueva fuerza el fundamentalismo, o el integrismo que se resiste a la transformación de las estructuras y a la promoción del reconocimiento de los derechos humanos. Pero como una manifestación de ese repliegue al que hemos aludido, se encuentra un fenómeno de intensidad creciente, que responde a la búsqueda de seguridad ante un mundo que se presenta como violento, inseguro e inquietante; es el fenómeno no de las sectas y formas de religiosidad, frecuentemente occidentalizadas desde su origen oriental, que responden a la pretensión de un nuevo *encantamiento* del mundo y que ofrecen una identificación con lo sagrado al margen del compromiso ético.²⁸

Cualquier actitud de evasión ante la interpelación que implica la situación de indignidad en que se encuentra tantos seres humanos, es evadirse de la condición de sujeto de la propia vida, es caer en la situación de indignidad, como lo es la ausencia de compromiso en la construcción de instituciones justas. No hay configuración personal auténtica al margen de la solidaridad como modo de abrirse a la propia realidad y a la realidad que nos interpela.

²⁸ Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Plon, Paris, 2003.