



Universidad de Navarra

Daniel Sarabia Torres

Grado en Filosofía curso 4º

Año académico 2015-2016

Trabajo de fin de grado

“Sobre la interrelación entre la sociedad y la constitución
de la identidad individual.”

Índice

1. Modelo clásico: Lo social como rasgo esencial de la naturaleza humana

- *La necesidad de lo social*
- *Lo social como condición de posibilidad de una teleología racional*
- *La estructuración de los fines y la estructura formal del fin último*
- *El carácter inmanente de la acción y el hábito como segunda naturaleza*
- *El hábito y la constitución de la identidad*

2. Modelo moderno: Lo social como rasgo artificial de la naturaleza humana

- *La necesidad de lo social en la modernidad, el utilitarismo*
- *Lo social como base de una estructura teleológica funcional*
- *La estructuración de los fines, el individuo y las dos esferas*
- *Del hábito a la rutina*
- *Configuración de la identidad en la modernidad*

3. Insuficiencia de las categorías socio políticas modernas; persona frente a individuo

- *La noción de persona; Spaemann*
- *Insuficiencia de las categorías socio-políticas modernas*

4. Conclusiones

5. Bibliografía

Introducción

En la actualidad, el ser humano se halla en un mundo paradójico. El progreso tecnológico ha conducido a la humanidad hacia una sociedad funcionalista que ha conseguido satisfacer, o al menos presuntamente, las necesidades más básicas de las personas. No obstante, y a pesar de la generalizada aceptación de que el progreso efectivamente es tal cosa y la humanidad avanza en la dirección correcta, aparecen determinados fenómenos sociales que llaman nuestra atención: aumento de los suicidios, violencia, la crisis de valores éticos y morales, etc.

La sensación de que el progreso tecnológico no se ha traducido; al menos no en sentido propio, en progreso relativo al “buen vivir” o práctico, es algo que sale a relucir tras una breve reflexión sobre la propia vida de cada uno, y sobre la relación de la misma con respecto a la sociedad en la que ha nacido. Estas cuestiones llevan a cuestionar el modelo de sociedad en el que el ser humano se halla sumido, si efectivamente se está siguiendo la trayectoria correcta o se debería haber tomado un desvío tiempo atrás.

Sobre tales cuestiones versará este trabajo, especialmente estructurado en clave teleológica. La relevancia de los fines es incuestionable, pues para saber qué trayectoria ha de seguirse es imprescindible saber de antemano el punto de llegada del trayecto. Es evidente que sin saber dónde se quiere llegar, no es posible saber si un camino es el adecuado, y mucho menos establecer nociones como la de progreso respecto a ese camino. De producirse una carencia de referencia final en sentido estricto, no sería posible que la humanidad encuentre su lugar en el mundo. La cuestión es: ¿existe actualmente esa referencia final?

¿La sociedad sirve a las necesidades de las personas o se encuentran las personas al servicio de las necesidades de la sociedad? ¿Ambas afirmaciones son ciertas tal vez? Salta a la vista que los seres humanos se encuentran inmersos en un sistema de reglas, protocolos y clasificaciones o categorías que les han sido inculcados

desde su niñez. Por así decir, su hábitat ha sido configurado de una determinada forma y en torno a unos determinados fines o ideales que ellos han de aceptar. Ese sistema exige a cada “individuo” el cumplimiento de ciertas obligaciones y el desempeño de una serie de funciones dentro del mismo para su correcto funcionamiento. Pero: ¿qué da a cambio? Y más importante; ¿tienen las personas la oportunidad de elegir si quieren realizar su vida entre esos márgenes establecidos o unos diferentes?

En esta dicotomía o dualidad individuo sociedad, ¿hasta qué punto el individuo goza de libertad? La respuesta a esta cuestión será el precedente necesario para poder indagar acerca de la posibilidad de las personas de realizar su vida en torno a sus propios fines.

¿Existen fines comunes a todo ser humano, o bien los fines varían dependiendo de cada sujeto? ¿Hasta dónde llega la influencia de la sociedad a la hora de que cada persona persiga fines concretos? El ser humano rara vez reflexiona profundamente sobre porqué actúa como lo hace, sobre porqué persigue aquello que persigue, sobre cómo ha llegado a ser quien es. En ese orden, la cuestión sobre la propia identidad aún a las dos preguntas y resulta un punto de indagación interesante, dado que parece ser que los integrantes de una misma sociedad asumen cierto canon que define al sujeto ideal de esa sociedad, y la identidad personal se configura intentando aproximarse a tal canon. De considerar este fenómeno como cierto, el fin propiamente perseguido en la actualidad parece revelarse como la “aceptación social” o la “admiración por parte del resto de individuos”; ¿es esta la meta o es posible aspirar a algo más?

Este trabajo está estructurado de la siguiente manera: en primer lugar, se analiza el modelo clásico de lo social, que lo revela como un rasgo esencial de la persona. Para ello, se recurrirá a Aristóteles y otros pensadores en la misma línea con el objetivo de explicar la importancia de lo social en una teleología racional. Se tratará también cómo los bienes a los que tiende el ser humano están jerárquicamente relacionados, y se comentará la estructura formal del fin último. Por último, se discutirá la importancia del hábito para la constitución de la identidad, para lo que se recurrirá también a explicar, muy brevemente, el carácter inmanente de la acción. En el segundo bloque se tratará el modelo moderno de sociabilidad, en el que se presenta

lo social como un rasgo artificial de la naturaleza humana. Se seguirá un desarrollo paralelo al del primer apartado, para destacar así la diferencia entre ambos modelos. En este caso, se tratará el contexto en el que lo social se hace necesario en la modernidad, a modo de último recurso en el que el utilitarismo es la posición ética predominante. Se discutirá también que lo social pasa a ser la base de una teleología funcional, en vez de racional, y los fines pasan a estructurarse en esferas que provocan la escisión del propio individuo. Para terminar este capítulo, se explicará cómo la visión clásica de hábito es sustituida por la de costumbre y rutina, lo cual lleva a una configuración difusa de la identidad. En el último capítulo se incidirá sobre la influencia de lo social respecto al yo. Así, mientras la noción predominante según el modelo clásico es la de persona, el individuo es el protagonista del modelo moderno. Esto se traduce en una visión de la relación con la alteridad completamente distinta en ambas visiones. Por último, se mostrarán dos soluciones diferentes a los problemas que acusa la concepción del mundo predominante desde la modernidad.

Capítulo I

Modelo clásico: Lo social como rasgo esencial de la naturaleza humana

En este capítulo se procederá a justificar el carácter social del ser humano como algo innato y constitutivo; esencial. Se pondrá de relieve la necesidad del contacto con el resto de personas para poder desarrollar las capacidades racionales propias del ser humano, y constituir la propia identidad. Todo ello está en estrecha relación con la capacidad de estructurar las acciones y la propia vida como conjunto unitario de ellas en torno a fines, es decir, teleológicamente.

1.1 La necesidad de lo social

Pensadores como Aristóteles consideraron que una de las posibles definiciones del ser humano es la de *Zoon politikon*, algo que se encuentra estrechamente relacionado con su condición de *Zoon logon*- *el que posee la palabra*¹-. Tal definición enfoca el carácter social del ser humano, esto es, la necesidad de relacionarse con los demás. En este apartado se procurará justificar que efectivamente el ser humano es social por naturaleza, y en consecuencia que de encontrarse privado de sociedad, un ser humano concreto no sería capaz de desarrollar sus operaciones más propias, y por tanto no podría alcanzar aquellos fines propiamente humanos. Aristóteles refiere a esta idea de la siguiente manera:

“La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una

¹ El término griego “*zoon logon*” no refiere sólo a un ser dotado de palabra, sino coextensivamente a un ser dotado de razón.

indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. (Ya que por su naturaleza ha alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer e indicarse estas sensaciones unos a otros.) En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad.”²

En esta cita, Aristóteles ofrece un argumento comparativo con el resto de seres animados en el que recalca la potencia natural del *logos* en tanto facultad del habla humana como evidencia de la condición social del hombre. De no necesitar relacionarse con el resto de humanos, el lenguaje resultaría cuanto menos innecesario, pues la comunicación y por ende la relación son la razón de ser del mismo lenguaje. Asimismo en tal carácter social que el lenguaje revela, se encuentra la base del carácter moral del ser humano, pues en el convivir con los demás es donde el hombre se hace a sí mismo en tanto racional y moral, en el convivir con los demás es donde sus operaciones propias pueden actualizarse.

Este es sin duda un argumento de peso, pero no es el único que ofrece el Estagirita; en “*Ética a Nicómaco*” y dentro de su contexto de justificación de la felicidad como fin último, muestra de nuevo su convicción de que el hombre es social por naturaleza:

“Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social”³

Este argumento resalta la necesidad del contacto con los demás como condición de posibilidad de alcanzar una vida buena, lograda. Muestra la imposibilidad

² Aristóteles. *Política*, I, 2. Madrid, Alianza, 1986, pp. 43-44

³ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1097b-1098a. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 9ª Edición (2009), p.8

de ser feliz en la hipotética situación en la que uno se encuentra privado del resto, en una vida asocial. Incluso para aquellos más escépticos que no consideran cierto el hecho de que para alcanzar la felicidad es necesario un contexto social, es posible justificar que necesariamente la felicidad alcanzada en sociedad es cualitativamente superior a cualquier forma de felicidad posible (si es que realmente la hay) de alcanzar individualmente. Si se considera cierta la hipótesis aristotélica que señala que existe un fin último y perfecto coextensivo con una vida buena y lograda al que todo ser humano por el hecho de serlo, tiende, será menester convenir que tal vida lograda será más perfecta en comunión con el resto que tomada por sí sola, pues en el segundo caso existiría una carencia que en el primero se encuentra satisfecha.

Así pues, en este apartado se ha justificado el carácter social del ser humano a partir de los argumentos mencionados que Aristóteles ofrece, y se ha añadido que de ser posible una consecución de la felicidad como fin último al margen de la sociedad, esa felicidad sería cuanto menos un sucedáneo más imperfecto que aquella que el Estagirita plantea en el seno de lo social. Ahora bien, una vez justificado que el ser humano es social por naturaleza, se debe dar un paso más y plantear las consecuencias que de tal hecho derivan.

1.11 Lo social como condición de posibilidad de una teleología racional

Es en el seno de lo social donde el hombre puede alcanzar la felicidad en tanto fin último, aquel fin hacia el que todos tienden. En este apartado se expondrá la imposibilidad de ordenar la propia vida acorde a fines racionales al margen de la sociedad, intentando apoyar con ello que es en la sociedad donde se ofrecen las condiciones necesarias para que el hombre sea capaz de actualizar sus potencialidades racionales y guiar su vida acorde a sus fines propios, racionales, y al fin último. Aristóteles comenzó a tratar esta cuestión en el inicio de su “Ética a Nicómaco”:

“Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden”⁴

Todo lo natural es teleológico, esto es, se organiza en torno a fines, pero el caso del ser humano es particular dada su condición de racional. Los fines propios de los seres que poseen un alma sensitiva difieren cualitativamente de aquellos fines susceptibles de elección por parte del agente racional.

Ahora bien, de hallarse un hombre desvinculado de la sociedad, carente de contacto humano y sin encontrarse instruido en las formas y costumbres humanas, incluso sin siquiera poseer la facultad del habla, entonces este a pesar de que ordena teleológicamente su vida, esta ordenación no trasciende la satisfacción de lo biológico, no es racional. Un caso de este tipo que resulta esclarecedor, es por ejemplo el caso de los niños salvajes, con casos como el de “*Amala y Kamala*”⁵; cuyo comportamiento se asemeja más al de un animal que al de un humano, con la diferencia de que el hombre es capaz de racionalidad, pero ésta se encuentra en potencia. Parece claro entonces que, un ser humano privado de sociedad carece de la opción de organizar su vida respecto a fines, y que es en el seno de la *polis* donde la racionalidad emerge y brilla.

En este apartado se han planteado argumentos que sostienen que el ser humano es una realidad social, pues privado de sociedad es incapaz de desarrollar sus potencias racionales y disponer su vida en torno a fines de tal índole. Dicho esto, el siguiente paso deberá ser el planteamiento de esa estructura teleológica racional que se ha mencionado.

1.III La estructuración de los fines, estructura formal del fin último

Dentro del modelo clásico aristotélico la caracterización de la estructura teleológica es un punto crucial, ya que la respuesta que el de Estagira ofrece a una

⁴ *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 9ª Edición (2009), p.1

⁵ Dos niñas descubiertas en la india por un reverendo que se habían criado con lobos, desarrollando así rasgos conductuales similares. Aullaban y necesitaban encontrarse en compañía de lobos para alimentarse. El psicólogo Bruno Bettelheim sostuvo que nacieron con discapacidades mentales.

cuestión tan relevante y fundamental como es el objetivo de la propia vida se encuentra sustentada por la sólida base que tal estructura teleológica proporciona. En este apartado se procurará ofrecer una visión de conjunto de esa estructura con el fin de afianzar un esquema argumentativo sólido que sustente las conclusiones pertinentes sobre el modelo clásico a las que se pretende llegar.

En “Ética Eudemia” Aristóteles escribe unas líneas en las que argumenta que lo característico del agente racional es ordenar la propia vida respecto a un fin, dejando entrever que aquel agente que elija no hacerlo vivirá por debajo de sus posibilidades:

“Todo el que es capaz de vivir según la propia decisión deliberada, ha puesto un cierto objetivo del buen vivir-ya sea el honor, la fama, la riqueza o la educación-mirando hacia el cual realizará todas las actividades, ya que el no ordenar la vida por orden a cierto fin es signo de gran insensatez”⁶

Alejandro Vigo, en su libro “La concepción Aristotélica de la felicidad” expone que lo más relevante del texto es lo que no afirma; no afirma que todo agente persiga el mismo fin, sino que argumenta que las acciones se realizan en orden a un determinado fin. Vigo explica que para poder ordenar la vida acorde a un fin, esto es, desplegar la racionalidad práctica, son necesarias dos cosas: poseer cierta comprensión global de uno mismo y cierta representación de la vida buena o feliz en tanto finalidad de la actividad práctica. Esta idea que Vigo plantea supone la vía de acceso a uno de los grandes ejes de este trabajo: un ser humano que se conoce a sí mismo sabe lo que quiere; conociéndose se plantea a sí mismo, de forma autónoma, un fin determinado acorde al cual girará la globalidad de sus actos. El porqué quiere ese fin es algo que Vigo explica de forma brillante: ese fin es querido porque el agente se representa a sí mismo como feliz al alcanzarlo, es decir aquel que ansía la fama y ordena la totalidad de sus acciones a adquirirla es porque tácitamente se presupone a sí mismo como feliz en tanto que poseedor de fama. De aquí que en cualquier ética teleológica la felicidad se erija como fin último formal, pues aquel fin que el agente

⁶ Aristóteles. *Ética Eudemia*, I, 2, 1214b. Gredos (2003)

considera como último es aquel fin con el que éste se preconice a sí mismo como feliz al adquirirlo. De este modo, el mismo Vigo plantea que no existe acción que vaya en contra de lo que la representación de vida buena o feliz indica que debe hacerse para ser alcanzada.

Dicho esto, la caracterización formal que ofrece Aristóteles y explica Vigo se basa en que existen fines de diferente entidad, jerarquizados desde más imperfectos a más perfectos. Esto es, fines que son queridos para otra cosa o medios y fines queridos por sí mismos. Estos últimos se jerarquizan entre sí siguiendo la siguiente norma: dados dos fines A y B, B es más perfecto que A si existe alguna situación en la que A es querido como medio para alcanzar B y no existe ninguna situación en la que B sea querido para alcanzar A. Acorde a este criterio, Aristóteles enuncia una jerarquía de fines estructurada a modo de “Analogía pros hen”⁷ en la que plantea el contenido de esa estructura, es decir, qué lugar ocupan determinados fines en la jerarquía. Este es un tema sin duda interesante aunque se aleja de los intereses de este trabajo.

En este apartado se ha esbozado una visión general de la estructura teleológica formal que plantea Aristóteles con el apoyo del libro ya mencionado de A.G. Vigo, llegando a la conclusión de que para organizar la vida acorde a un fin es necesario tener cierta comprensión de uno mismo y representarse a uno mismo como feliz al alcanzar ese fin, además de convenir que carecería de sentido decir que la vida se organiza acorde a un fin y actuar de forma que aleja al agente de la consecución de ese fin. Pero, ¿cómo se constituye el agente en cuanto tal obrando con vistas a ese fin último? ¿En cada acción el agente lleva a cabo un proceso en el que se plantea qué hacer para actuar acorde a la consecución de ese fin que le es apetecido por naturaleza? Son cuestiones que competen a la propia estructura del obrar humano y que se procurarán explicar en el siguiente apartado.

1.IV El carácter inmanente de la acción y el hábito como 2ª naturaleza

⁷ Cf: A.G. Vigo, “La concepción aristotélica de la felicidad”. Santiago de Chile: Universidad de los Andes, Instituto de Filosofía.

Sería tarea imposible justificar la constitución de la identidad de los agentes sin la noción de inmanencia. La acción más perfecta para Aristóteles es aquella que queda dentro del agente y perfecciona al agente; en terminología teleológica, aquella acción cuyo fin es la actualización del agente que la lleva a cabo. De este modo la acción por así decir, “deja huella” en el agente, lo transforma, lo actualiza.

No obstante, la misma noción de inmanencia necesita de otra noción que la complementa para lograr explicar la riqueza de la praxis humana, noción que Aristóteles ya introdujo y que perfeccionó Tomás de Aquino. La noción de hábito que Aristóteles plantea corresponde a una segunda naturaleza, la predisposición a obrar de una determinada manera en el futuro que la acción inmanente desencadena. Llanamente, el hábito consiste en que al obrar regularmente acorde a un fin determinado, dado el carácter inmanente de la acción, el agente se encuentra encaminado, predispuesto, a seguir obrando de tal forma. Es una disposición adquirida intrínseca, es decir, una disposición al obrar que el agente libremente se da a sí mismo constituyéndose como un tipo determinado de agente. De este modo, aquel que obra justamente con vistas a la justicia como fin, se hace a sí mismo como un hombre justo, resultándole así connatural el obrar justamente y un acto contrario a esa naturaleza segunda que ha elegido adjudicarse el hacerlo injustamente.

De la visión teleológica del Estagirita, se extrae que el “buen hábito”, traducido del griego [*Areté*] como *virtud o excelencia* es aquel que es acorde a la propia naturaleza, esto es, dispone al agente a alcanzar aquellos fines que por el hecho de ser humano apetece. La definición que él mismo ofrece reza así:

“Las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre”⁸

⁸ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1103b. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 9ª Edición (2009) p. 19

Esta definición esclarece la misma condición del hábito como segunda naturaleza, añadiendo que la virtud es la perfección (en sentido griego de actualización) del hábito. Y este punto es crucial para comprender la noción de ser humano que concibe el modelo griego; el hombre está naturalmente inclinado a hacerse a sí mismo de una determinada manera, y dado que su propia naturaleza apunta a esa meta es esa meta y no otra el objetivo de la vida. De esta forma desde el mismo momento en el que un ser humano nace tiene un fin natural, y siguiendo la argumentación aristotélica averiguando cuales son aquellos fines se averigua el objetivo de la vida práctica, que no puede ser otro que disponerse a su consecución.

No obstante, la propia naturaleza de la acción en cuanto libre implica que los agentes pueden elegir seguir los designios de la propia naturaleza u ordenar su vida a fines diferentes, es decir, el agente puede elegir ir contra la propia naturaleza en aras de alcanzar metas que no se corresponden a ella. Dado que la naturaleza humana se caracteriza por la racionalidad, ordenar la vida acorde a fines que no se correspondan al ejercicio y perfección de la misma lleva a que el hombre no actúe de aquella forma en que por naturaleza los hombres actúan en tanto aquello que son. Tal cosa deja claro el hecho de que no todos los hábitos son bueno: frente a la virtud se encuentra el vicio, definido por Aristóteles como *“aquello que destruye el principio”*. El vicio consiste en la adquisición de una disposición habitual impropia del ser humano, que destruye aquello por lo que el hombre es hombre, culminando en una vida malograda.

Aristóteles expone que sólo la vida racional, esto es, aquella que se lleva a cabo mediante el ejercicio de la virtud culmina en la felicidad como fin último. Siguiendo este razonamiento, aquel que decida no vivir virtuosamente no podrá ser feliz en tanto que albergará un vacío causado por la insatisfacción de vivir por debajo de sus posibilidades.

Tomás de Aquino secunda el planteamiento que Aristóteles realiza, aunque reduce la distancia que el Estagirita establece entre naturaleza y voluntad. El Aquinate opina que entre la *“voluntas natura”* (correspondiente a la disposición natural al obrar racional) y la *“voluntas ut ratio”* (correspondiente a la capacidad humana de escoger fines y obrar acorde a ellos) existe un vínculo más fuerte que la mera tendencia,

reafirmando la relevancia de la libertad del sujeto de acción y la responsabilidad que este tiene consigo y de forma coextensiva para con sus propias acciones.

En este punto se ha pretendido elucidar la bidireccionalidad entre aquello que un ser humano es y la forma en la que un ser humano actúa. Exponiendo las características de la acción que comparten Aristóteles y Tomás de Aquino se ha procurado ofrecer una visión en la que el ser humano se constituye a sí mismo en la acción dado el carácter habitual que deriva de la inmanencia, y actúa asimismo acorde a su propia constitución. Esta visión que puede considerarse circular en tanto que la acción configura al agente y viceversa, y que ofrece un criterio objetivo para juzgar la propia vida en la propia noción natural de ser humano como ente racional supone un marco en el que cada ser humano encuentra referencias sobre la gran pregunta antes mencionada: el qué hacer con la propia vida, hacia qué meta debe esta dirigirse. A continuación se llevará a cabo un examen sobre cómo este modelo desemboca en la constitución de la identidad individual y la índole de ésta, y el papel que juega lo social en este contexto.

1.V Hábito y constitución de la identidad derivados del modelo clásico

Una vez esbozada la estructura del modelo clásico, desarrolladas sus premisas y la noción de ser humano como ente natural y teleológicamente orientado, se retomará el núcleo de este trabajo. Este no es otro que esclarecer cómo se constituye la identidad en cada modelo y someter a juicio si dicha identidad es consecuente con la propia noción de humanidad o deriva en un ser humano difuso, alienado.

La identidad se constituye en la interrelación existente entre el hombre y la sociedad en la que éste se halla, sus costumbres, normas y fundamentalmente su ideal de ser humano, el objetivo a alcanzar de cada ser humano aceptado por la sociedad. De ese modo, la sociedad configura a cada ser humano y cada ser humano configura la sociedad. Los fines de los que la sociedad impregna a cada hombre condicionan su identidad, pues como se ha mencionado el agente se hace a sí mismo a través de la acción, y la acción se ordena acorde a fines.

En el modelo clásico es fundamental comprender las nociones de *ethos* y *polis*, pues los presupuestos que esas nociones llevan consigo desembocan en una forma determinada de concebir esa relación entre un ser humano en particular y la sociedad que le rodea, además de contener en sí el fin de la propia sociedad. Alfredo Cruz trata detenidamente este tema en su libro "*Ethos y polis*", en el que en base a estas nociones clásicas además de otras, critica la modernidad sacando a relucir la inconsistencia de sus presupuestos. En el tercer capítulo se ahondará detenidamente en el contenido de este libro, pero lo relevante en este momento es el papel crucial que juega la ley en el modelo clásico. En la modernidad libertad y ley aparecen como antagónicos, la ley limita la libertad individual para garantizar un valor mínimo de libertades colectivas. En su crítica al sistema liberal propio de la modernidad, Alfredo Cruz expone lo siguiente:

“El liberalismo, al entender la libertad como lo primero y espontáneo concibe la ley como una posterior restricción de esa libertad. Pero, en verdad, la ley no es ni primaria ni esencialmente restrictiva. Ni siquiera su primera condición es la de prescripción. El primer modo de actuación de la ley es como definición. La ley actúa, en primer lugar, definiendo públicamente una acción común, diciendo en que consiste hacer algo con otros y entre otros. La ley es primeramente [ratio]: medida o forma del obrar común.”⁹

Como resalta la cita, la función propia que la ley juega en la sociedad trasciende la mera restricción, la ley configura y define. En sus clases, el profesor Cruz recurre a un ejemplo esclarecedor utilizando la ley de tráfico. Usualmente se suele considerar la ley como prohibición: el conductor no puede saltarse un stop ni circular a más velocidad de la indicada, pero al definir qué no puede hacerse también indica qué puede hacerse, da significado a la conducción, a lo que significa conducir. Y dado que conducir es una acción realizada por los hombres, la ley de tráfico define a los seres humanos como conductores, proporcionando así la libertad de conducir.

El propósito de lo anterior es resaltar que la ley es algo común que genera libertades, ámbitos en los que el hombre puede ejercer su libertad, y no una simple

⁹ Cruz, Alfredo. *Ethos y polis*, Cap. 1. Pamplona: EUNSA, 2ª Edición (2006), p.42

coerción utilitarista. Con ello la ley es un elemento necesario para configurar un “*ethos*” común en el que se propicie la consecución de la teleología humana, cierta guía para alcanzar los fines propiamente humanos.

Así, el modelo clásico desemboca en una cosmovisión en la que el fin de la propia sociedad es ofrecer un marco en el que se propicie que cada hombre se oriente a ser feliz y ayude al resto a alcanzar ese mismo fin, entendiendo que la felicidad acompaña a la consecución de una vida lograda, virtuosa. Y en ese orden, dado que cada hombre necesita del resto para alcanzar el fin último, se comprende que desde la perspectiva clásica el ser humano no es una substancia completa a modo cartesiano, en tanto que social por naturaleza, se completa en la polis, en el contacto con el resto de seres humanos.

Ese contacto tiene lugar en diferentes *ethos* dentro de la polis, cada uno de ellos orientado hacia un fin determinado; de ese modo la “academia” se orienta a la educación y la política al bien común. El ser humano en la polis, con el estatus de ciudadano, se orienta a fines marcados por la polis con la ayuda de la ley, pero la propia condición de la polis conlleva a que esos fines sean aquellos hacia los que el hombre se encuentre teleológicamente orientado y no otros. Así pues el fin de la polis y de cada ser humano en su seno coinciden, pues existe unidad teleológica entre cada hombre y la sociedad.

La organización de la sociedad se estructura jerárquicamente según la propia jerarquía de fines, a modo de *pros hen*. Y del mismo modo se estructura la identidad individual. Cada *ethos* ordena al agente a un fin determinado, y el agente se autoconstituye como perteneciente a ese *ethos*. De ese modo, el mismo hombre puede ser padre en el seno de la familia, médico en el seno de la polis y maestro al formar a otros médicos. En cada una de esas situaciones, el mismo individuo asume distintas conductas ordenadas a los diferentes fines pertinentes que cada *ethos* lleva consigo. No obstante, en tanto que en el seno de la polis cada uno de esos fines es constitutivo y propiamente humano, existe unidad *pros hen* en la identidad. De ese modo, en ningún caso la identidad puede consistir en una pluralidad de *yoes* referentes a cada *ethos* y carentes de jerarquía. De la propia condición de la polis se desprende que la identidad individual sigue un modelo *pros hen*, en tanto que la

finalidad propia de la polis es propiciar que cada ciudadano alcance una vida lograda, y esto es, la consecución de sus fines propios organizados a modo de pros hen con la felicidad como fin último y unificador. Esa unidad en los fines plasmada en la polis desemboca en el hecho de que el agente, aunque diferente en cada ethos, mantenga una unidad propia, un yo estable y reconocible que se manifiesta parcialmente en cada ethos de modo que la identidad permanece a pesar de que la conducta pueda tener ciertas variaciones.

Cabe decir que ese yo es susceptible de variación, aunque no siempre en el mismo grado. La propia condición del hábito lleva a concluir que en el periodo de juventud el yo sea más susceptible de variación que una vez alcanzada la madurez. En la acción el agente se configura a sí mismo y esa configuración no es otra que la de la propia identidad. Por ello es lógico afirmar que esa identidad, ese yo, se torne en estable con el transcurrir de los años.

En resumen, la concepción del hombre y la polis que propone el modelo clásico desemboca en una forma de comprender la identidad y su constitución que respeta la riqueza plural del ser humano sin renunciar a una totalidad de sentido teleológica que puede resumirse en “ser un buen ser humano” con todo lo que eso significa en este contexto. La polis se orienta a satisfacer las necesidades humanas, tanto las sensitivas como el alimento y la seguridad como aquellas más elevadas y racionales. Pero esta satisfacción no se entiende como algo que la polis hace en lugar del agente, ya que la función de la polis es guiar a cada ciudadano hacia la consecución de sus fines como ser humano y posibilitar que cada ciudadano pueda, por sí mismo, alcanzar tal objetivo.

Capítulo II

El modelo moderno: Lo social como rasgo artificial de la naturaleza humana

En este capítulo se procederá a explicar el modelo moderno y los cambios que este introduce respecto al clásico. Para ello se procurará mostrar cómo los cambios en los fundamentos teóricos desembocan en enormes transformaciones en la forma de comprender al hombre y, por ende, a la sociedad.

Frente al modelo clásico se encuentra el modelo propio de la modernidad. La modernidad, con Descartes a la cabeza, invierte los ejes respecto a lo anterior y opone metafísicamente sujeto y objeto, el yo y el mundo, necesitando de ese modo tender puentes entre ambos. La separación entre cada yo individual respecto a los demás y a su vez de cada uno de ellos respecto al mundo, desemboca en una concepción del ser humano como ente aislado que convive con otros seres aislados en un espacio común. Son islas que comparten el mismo océano. Si hay una noción crucial para definir al hombre en la modernidad, esta es la de individuo. El ser humano deja de ser una realidad social por naturaleza, tornándose así la sociedad como un artificio necesario para la supervivencia. Sean correctos estos fundamentos o no, lo cierto es que este modelo ha perdurado hasta la actualidad, y en este capítulo se procurará esclarecer cuáles son sus claves y el porqué de esa persistencia en el tiempo.

II.1 Necesidad de lo social en la modernidad, el utilitarismo

En este apartado se justificará la necesidad de la sociedad dentro del paradigma de la modernidad y el papel que ésta juega en la vida humana. Para ello se ha de recurrir a dos autores relevantes; a saber, Thomas Hobbes y Adam Smith. A través de ellos se esbozará un esquema social en el que en base a los presupuestos teóricos modernos, el hombre se erige como *“lobo para el hombre”*, y por ello el utilitarismo surge como modelo práctico predominante.

La modernidad es ante todo una época científica, escéptica. Aquello que no puede demostrarse de forma científica queda negado, por evidente que sea. Esta base teórica imposibilita una verdadera racionalidad práctica con las características que ésta tiene en la antigüedad, por lo que la teleología natural queda apartada. En la modernidad el ser humano se desliga de sus fines naturales, así como de todo aquello que atente contra su libertad. El hombre es ante todo libre, y el problema surge cuando esa libertad individual colisiona con la libertad del resto. Al desligar al hombre de una naturaleza teleológica común en la que todos los seres humanos tienden hacia el mismo fin por el hecho de serlo, los fines individuales colisionan entre sí, y surgen los conflictos de intereses. El hombre moderno es un hombre individual, no una realidad social sino un individuo, y en tanto individuo es concebido como egoísta. Ese egoísmo debe ser limitado en la acción para evitar el caos. La conquista teórica de la libertad ha de ser limitada en la práctica para que la libertad de unos pocos no someta a la libertad del resto. Este tema es tratado por Thomas Hobbes, quien partiendo de que el hombre es ante todo egoísta formula su famoso:

“El hombre es un lobo para el hombre”¹⁰

Si se acepta que el hombre es egoísta por naturaleza, la veracidad de esta proposición es incuestionable, y el siguiente paso de Hobbes plasmado en su *“Leviatán”* está justificado. Esto es, si el hombre es un lobo para el hombre, es necesario un mecanismo de control basado en la amenaza de la fuerza que coarte las

¹⁰ Hobbes, Thomas, *De cive*. Madrid: Alianza (2010)

libertades individuales para que la convivencia en sociedad sea posible. De este modo el Estado moderno se erige como el monstruo bíblico sometiendo todo a su control.¹¹

La sociedad moderna acepta la limitación de sus libertades individuales para garantizar la consecución de determinados fines con seguridad bajo el amparo del estado, y se ha pretendido mostrar cómo tal cosa se encuentra fundamentada en un presupuesto ontológico que lejos de reafirmar al ser humano como social, rompe el vínculo social establecido en la antigüedad, consiguiendo un individuo libre y egoísta, cuyo vínculo con el resto es por tanto la utilidad.

En una línea más moderada se mueve Adam Smith, filósofo moral y padre ideológico del capitalismo y liberalismo, quien plantea fundamentalmente dos posibles modelos de sociedad; según la benevolencia o según el propio interés, caracterizadas por la virtud¹² y la supervivencia respectivamente. Smith es crítico con la realización del propio interés al margen del resto, pues concibe que una sociedad que se rige por ese principio no es próspera ni feliz, sólo sobrevive. Plantea la necesidad de una sociedad regida por la benevolencia, una sociedad altruista en la que los hombres trasciendan el interés individual y se preocupen los unos de los otros, pues ésta tendría lo necesario para ser una sociedad feliz y próspera.

Dentro de esta dicotomía, es relevante su consideración acerca del estado. El estado es necesario en la sociedad regida por el propio interés individual, como ley extrínseca coercitiva a modo Hobbesiano que regule el obrar individual manteniendo la libertad colectiva para realizar ciertos intereses permitidos por el mismo estado. No obstante, considera que una sociedad virtuosa, benévola carecería de la necesidad de regulación extrínseca, es decir, del estado, pues vivir según la benevolencia propiciaría una realidad social propia, inspirando así el liberalismo. Cabe decir que este último modelo adquiere cierto tinte utópico en la obra de Smith, pues la realidad de su contexto le lleva a afirmar que la sociedad en la que se encuentra es una sociedad que no es feliz ni virtuosa, sino una sociedad que sobrevive.

¹¹ *CF Hobbes, Thomas, Leviatán*. Buenos Aires: Losada (2003)

¹² En este contexto el término virtud pierde su significado primigéneo de *areté*, y adquiere el significado de "obrar de forma benevolente".

"No es por la benevolencia del carnicero, del cervecero y del panadero que podemos contar con nuestra cena, sino por su propio interés"¹³

En este apartado se ha explicado el cambio de paradigma socio-político que despierta con la llegada de la modernidad con el apoyo de Hobbes y Smith, y se ha planteado la problemática que este nuevo paradigma trae consigo respecto a los fines humanos. Una vez establecidas estas bases de sociedad egoísta y utilitarista, se procederá a explicar el papel del ser humano en este marco; cómo se desarrolla la actividad humana en torno a los fines que marca esta nueva forma de concebir la sociedad.

II.II Lo social como base de una estructura teleológica funcional

En el primer capítulo se ha ofrecido una organización jerárquica de fines proporcionada por Aristóteles. Dentro de esa clasificación es relevante para este apartado diferenciar los fines propios del alma sensitiva, a los que en este marco se designará como biológicos, de los fines racionales, los propiamente humanos según el Estagirita. Se va a proceder a explicar, con la ayuda de Durkheim, la organización social moderna, procurando mostrar que la estructura de la sociedad moderna es instrumental y funcional, esto es, orientada a satisfacer únicamente las necesidades biológicas colectivas, quedando así las necesidades racionales más elevadas como algo propio del individuo y ajeno al orden propiamente social.

Desde los albores de la modernidad hasta la actualidad, se ha construido una sociedad fundamentalmente funcional, basada en la institucionalización y la división del trabajo en aras de satisfacer las necesidades biológicas de la humanidad. Asimismo, se plantea afianzar los medios materiales para garantizar esa satisfacción, que abarca desde la mejora de los transportes hasta la confección de un sistema socio-económico

¹³ Smith, Adam, La riqueza de las naciones. Madrid: Alianza (2011)

que garantice la oferta de productos básicos. En resumen, se ha construido un sistema en cuyo seno cada individuo tiene el derecho, o negativamente, se ve obligado (si pretende acceder por sí mismo a la consecución de sus fines biológicos, sean de índole alimenticia o de cualquier otra), a desempeñar una función determinada que beneficia tanto a este objetivo del sistema como al propio individuo, usualmente en forma de retribución económica.

Economía y división del trabajo juegan un papel crucial en la modernidad, en tanto que son los elementos principales en torno a los cuales el ser humano desarrolla su vida en sociedad. Durkheim acierta al relacionar la división del trabajo con la constitución de este nuevo modelo de sociedad basado en la funcionalidad. Para él, la *“ley de la división del trabajo”* es una fuerza motriz que explica el proceso de individuación social, que lleva a cambiar la propia concepción del ser humano en sociedad. La división del trabajo se consolida en la división de funciones con la creación de las diferentes instituciones. De ese modo una institución como por ejemplo un hospital, desempeña la función de velar por la salud de los individuos. Dentro de esa institución existen diferentes roles asociados a trabajos determinados, cada uno con su función propia y que en conjunto propician el correcto funcionamiento de la institución. Comprender este punto es fundamental para caer en la cuenta del nuevo estatus que adopta el hombre, pues la función que este desempeña no solo forma parte de su identidad sino que prácticamente la envuelve, sustituyendo el valor ontológico por otro diferente, el funcional. En la sociedad *“orgánicamente organizada”*¹⁴ se sustituye el *“lo que soy”* por *“lo que hago”*, se identifica al individuo con su función dentro del todo social.¹⁵¹⁶¹⁷

¹⁴ Concepto del sociólogo Emile Durkheim, que refiere a un modelo de sociedad en el que se plasma un tipo de solidaridad orgánica. implica la dependencia del individuo para con el resto en una sociedad desarrollada, esto es, altamente funcionalizada acorde a la división del trabajo. Durkheim, la división del trabajo social

¹⁵ Cf: Múgica, Fernando, *Civilización y división del trabajo (I)*. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, Serie de clásicos de la sociología (2004)

¹⁶ Cf: Múgica, Fernando, *Civilización y división del trabajo (II)*. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, Serie de clásicos de la sociología (2004)

¹⁷ Cf: Múgica, Fernando, *Civilización y división del trabajo (III)*. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, Serie de clásicos de la sociología (2004)

La división del trabajo no sólo se torna en un principio explicativo motriz de individuación, sino también en un barómetro con el cual es posible medir el grado de modernización de cada sociedad acorde a una relación directamente proporcional, esto es, a mayor grado de división del trabajo, y mayor grado de modernización. En base a esto, lo que se pretende mostrar es que el criterio de modernización responde en último término a la capacidad social de satisfacer las necesidades individuales antes mencionada, y estrechamente relacionada con la utilidad como paradigma moderno. El sistema social descrito es por tanto el oasis donde el ser humano sobrevive al amparo de las diferentes instituciones, y se utiliza el término supervivencia en tanto que se adecúa a un modelo social basado en la satisfacción de lo biológico, lo sensitivo. Ahora bien, si el plano socio-político se ordena hacia la confección de un sistema de relaciones funcional que salvaguarde los intereses sensitivos, ¿Dónde quedan los racionales?

En esta pregunta se encuentra una de las diferencias fundamentales entre los modelos clásico y moderno, pues así como en la antigüedad se consideraba que el sistema político, la polis, debía encargarse tanto de las apetencias sensitivas como de las racionales en aras de propiciar la felicidad basada en un modelo objetivo de “hombre bueno”, en la modernidad la felicidad de los hombres es asunto de cada individuo, no de la sociedad. Este cambio se basa en la consideración subjetiva que la modernidad defiende respecto a los fines propiamente humanos y la felicidad, y desemboca como se verá a continuación en la *“división de esferas”*.

Una vez fundamentada la condición funcional de la sociedad moderna basada en la división del trabajo y la institucionalización dentro de un todo orgánico representado por el estado, que responde a la necesidad de satisfacer las apetencias y necesidades biológicas de todos los individuos, es menester avanzar hacia la articulación de lo biológico y lo racional en el seno de la sociedad moderna. Está plasmada, como se verá, en la distinción entre lo público y lo privado.

II.III La estructuración de los fines, el individuo y las dos esferas

Una vez descrita la sociedad moderna como un todo orgánico funcional que deja de lado los fines humanos más elevados, esto es, los propiamente humanos, se va a proceder a ubicar estos fines en el lugar que estos quedan localizados, el plano individual, privado. Una vez hecho esto, la siguiente cuestión será mostrar cómo la teleología de los diferentes seres humanos adquiere un corte subjetivo que desemboca en la creación de diferentes espacios privados en los que los individuos comparten fines comunes, y cómo a su vez este hecho es la base de la segmentación social privada y la clasificación de diferentes grupos sociales. Para ello se recurrirá a fundamentar la creación de dos esferas diferentes que encierran dos dimensiones diferentes del ser humano, la esfera pública y la privada.

En el primer capítulo se ha explicado que el obrar humano es teleológico, acorde a fines. En la modernidad esa teleología pierde la estructura jerárquica *pros hen* en torno a un fin último de la que gozaba en la antigüedad y se desdibuja. La sociedad moderna se basa en la separación del ámbito público y el privado, siendo el público aquel en el que se persiguen los intereses comunes a todo ser humano y el privado aquel en el que se persiguen los intereses individuales. En este marco el individuo adquiere un carácter teleológico dual, en tanto que persigue ciertos fines regulados por la sociedad y por tanto extrínsecos en el plano público y ciertos fines propios o intrínsecos en el ámbito privado. La jerarquía de fines sitúa a los fines extrínsecos como medios para alcanzar los fines propios de cada individuo, llegando así a la conclusión ya mencionada previamente de que la sociedad en la modernidad es simplemente un medio y no un fin. De ese modo la esfera pública se encuentra regida por los intereses colectivos, fines que los individuos se encuentran obligados a llevar a cabo, como si fuera el grano de arena que les guste o no deben aportar al colectivo. La esfera pública se encuentra firmemente delimitada por normas, desde las más generales y comunes a todos en forma de leyes, hasta las más específicas y propias de cada función dentro de una institución. Las leyes trascienden lo público trazando la línea coercitiva en el ámbito privado de forma negativa, esto es, obligan a no actuar de determinada manera, pero ahí su límite. Así, parece ser que la flagrante libertad de la modernidad opera en un ámbito muy delimitado como es el privado que no contradice la ley.

En este punto es interesante comparar el propósito de la ley planteado previamente en base a las consideraciones de Alfredo Cruz con el propósito que ésta adquiere en la modernidad. La ley en la sociedad moderna sigue siendo definitiva aunque es un aspecto de ella que no se tiene en cuenta, pues en la modernidad la ley es ante todo coercitiva y lejos de procurar definir positivamente, opera por exclusión. De esto se extrae una conclusión irrevocable, la ley no ofrece ninguna guía sobre qué fines deben perseguirse o qué ha de hacerse, sino que sólo restringe aquellas acciones que atentan contra el interés común.

En este marco, el individuo se encuentra sin un objetivo vital preestablecido acorde al cual guiar sus acciones. Claro está que el objetivo de todo hombre es la felicidad aunque aquí es donde se da el gran punto de inflexión teleológica respecto a la antigüedad: en terminología de A.G. Vigo, la felicidad pierde su contenido material.

La consecuencia inmediata de tal hecho no es otra que la concepción relativista de la felicidad, algo sobre lo que ya previene Aristóteles en "*ética a Nicómaco*", y muy presente en la actualidad. Ningún candidato a fin último queda descartado, pues no existe criterio con base en el modelo de sociedad capaz de realizar una criba. Así, la felicidad se torna en algo opinable, tan feliz puede ser quien elige la riqueza como fin último como quien elige obrar según la justicia, y eso propicia los conflictos entre individuos. Surgen diferentes opiniones acerca del fin que realmente debe ser perseguido, y en torno a ese fin surgen agrupaciones de personas que tienen ese fin en común, afines entre sí en base a ese fin. En este punto surgen varios problemas: la exclusión, la aversión e incluso el desprecio. De ahí que autores como Carl Schmidt lleguen a postular principios como el *binomio amigo enemigo*¹⁸. El binomio amigo enemigo es una ley que formula Schmidt para explicar la conformación de grupos dentro de una sociedad concreta en un periodo histórico concreto. Es un principio simple según el cual individuos con aversiones comunes se unen. De ese modo si dos individuos detestan lo mismo inmediatamente entre ellos despierta un vínculo que los une. Claro está que tal principio es indemostrable, y aunque el transcurrir de los años lo ha -desmentido-, no se aleja excesivamente de la realidad social de la modernidad y de la actualidad. La heterogeneidad creciente de la sociedad moderna puede deberse

¹⁸ Schmidt, Carl, *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza (2005)

a infinidad de factores, pero es un hecho. No obstante es una heterogeneidad entre agrupaciones homogéneas. Entre diferentes grupos que ordenan su vida respecto a diferentes fines que en la actualidad se han etiquetado. A cada grupo se le han asignado unas características determinadas que comparten todos los miembros del mismo sólo por el hecho de pertenecer a él. De ese modo la originalidad de cada ser humano llega incluso a difuminarse dentro del conjunto al que pertenece. El grupo social es el elemento focal en el que confluyen las identidades de un conjunto de individuos a costa de la suya propia, pues tanto la sociedad como ellos mismos identifican al individuo en base al grupo al que pertenece. Así la identidad en la modernidad deja de ser algo puramente individual, se torna en colectiva. Hasta tal extremo han llegado las consecuencias del relativismo que la identidad del hombre se ha desdibujado. Se ha perdido el objetivo común y con él la identificación de la alteridad fuera del grupo social como semejante, como otro yo similar que sólo busca lo mismo que yo busco. Como se afirmaba al inicio, los lazos con la alteridad se rompen en la modernidad, el otro se torna en medio y pierde su carácter de fin. De ese modo, lo único que garantiza el vínculo social es la necesidad, la supervivencia, apoyada en la ley con las características ya expuestas. Tal vez sea posible decir que el ser humano se encuentra en una sociedad en la que la humanidad lejos de quererse, se soporta.

Algo que queda claro en este apartado es que el hombre ha pagado un alto coste por renunciar a su teleología natural, que se ha traducido en una sociedad deshumanizada pero eso sí, funcional. Al erigirse la utilidad como paradigma teleológico moderno lo humano ha perdido su brillo, el brillo que poseía en la filosofía de la antigüedad, tornándose la sociedad en algo mecánico, y el individuo en un engranaje minúsculo que hace funcionar una gran maquinaria compleja.

II.IV Del hábito a la rutina

Otro de los elementos que se pierden en la modernidad es el hábito. La segunda naturaleza queda sustituida por la noción de costumbre. En este apartado se

tratará de mostrar cómo ese cambio es otro elemento que aleja al ser humano de su teleología propia aceptando como suyos los diferentes fines que le son propuestos por la sociedad.

Los hábitos son predisposiciones al obrar de una determinada manera en orden a un fin determinado que es connatural al hombre. El concepto de hábito es, como se ha mencionado, una de las piedras angulares de la ética de Aristóteles porque ofrecen la posibilidad de justificar la continuidad de acciones a lo largo de la propia vida. La pérdida de la perspectiva de fines connaturales al hombre, que como acontece en la modernidad lleva consigo la pérdida de significado de la noción de hábito, culminando de ese modo en la sustitución de éste término por el de costumbre. El concepto de costumbre a pesar de no ser acorde con la auténtica realidad de la praxis humana como señalan Bernácer y Murillo, es usado frecuentemente dada la imposibilidad conceptual moderna para justificar la acción propiamente humana¹⁹.

En la modernidad y de forma más consolidada en la actualidad, lo modal ha cobrado una importancia excepcional en la vida de las personas. La moda es la representación más clara de este ejemplo. Seguir los protocolos modales de un periodo histórico es algo que a simple vista se observa como normal. No obstante un análisis más minucioso puede mostrar lo relevante que es esto para la propia vida humana. La moda trae consigo la adopción de un fin ajeno como propio por parte de los individuos con la finalidad de asemejarse a un grupo o corriente social determinado, sea por admiración hacia sus integrantes o por motivos diversos. A su vez esto se encuentra propiciado por la consideración por parte de los individuos de que no aceptar aquello que está de moda es en cierto modo autoexcluirse. Lo modal es una fuerza homogeneizante, y a pesar de ser considerado algo inofensivo determina la norma.

La moda dicta lo aceptado socialmente, lo considerado como correcto o incorrecto, lo procedente o improcedente. Y, más importante, es fuente de fines para las personas. Las personas se visten de una forma determinada aunque esta sea

¹⁹ Bernácer, Murillo. *The Aristotelian conception of habits and his contribution in human neuroscience*. Mind-Brain Group, Institute for Culture and Society, University of Navarra, Pamplona, Navarra, Spain

incómoda, persiguen determinados fines a pesar de que estos puedan ser inútiles, y lo hacen constantemente sin cuestionarse el porqué. Los fines modales no solo configuran la vida de las personas sino que definen a las sociedades. Por ejemplo, en la sociedad occidental actual la belleza física es un fin paradigmático, lo que da a entender que la apariencia es algo socialmente prioritario. La influencia de lo modal es tan sumamente relevante que se estandariza en protocolos.

Ahora bien, las acciones basadas en fines modales se realizan a su vez como medios para un fin ulterior, sea la aceptación o la admiración por parte del resto de integrantes de la sociedad. Pero al no ser fines ligados a la naturaleza no son queridos por sí mismos y además por el resultado que les acompaña, sino sólo por el resultado. Por ello son enteramente dependientes del resultado. De ese modo los fines modales poseen un contenido final muy limitado, incluso pueden tintarse de alienantes por alejar al ser humano de aquellos fines que le son propios y por tanto de aquellos hábitos o modos de actuar a lo largo de la vida que conducen a su consecución.

La cuestión es ¿tales conductas son hábitos o rutinas? Se suelen considerar estas acciones como rutinas en tanto que el realizarlos es algo casi automático, pero en ningún caso pueden ser consideradas como tales. La noción de costumbre en tanto rutina defendida por autores como William James para dar cuenta del obrar humano no plasma la configuración del agente conforme a su naturaleza, sino que acepta los fenómenos sociales que acontecen como si éstos fueran algo propio, de forma pasiva, sin someter a juicio si son fenómenos realmente ligados a la propia naturaleza humana, a la autorrealización.

“The main shortcoming is that the opposition between goaldirected actions and habits—founded on the associationist view and developed on the basis of excellent animal research (Dickinson,1985)—works experimentally, but it is far from explaining the complexity of human habits. This opposition has the strong point of being impeccable from an experimental point of view: a goal-directed action is driven by the outcome it leads to, whereas a habit is carried out even in the case of outcome devaluation or degradation of the action-outcome contingency. Therefore, experimentally and by definition, there cannot be goaldirected habits. However, this is

not what we observe in human behavior, where many habits, even the simplest ones, such as tying one's shoelaces, are goal-directed"²⁰

En esta cita se muestra cómo Bernácer y Murillo consideran insuficiente la noción de rutina para explicar los hábitos humanos. La noción de costumbre no es aplicable a la acción, pues la acción se hace con vistas a un fin. Un hombre está acostumbrado a que el sol salga por las mañanas pero está habituado a atarse los cordones de los zapatos. A pesar de esto, estrictamente sólo aquello que encamina el propio obrar hacia la consecución de un fin connatural puede considerarse hábito propiamente dicho, por lo que a pesar de contener todo el contenido formal del hábito la repetición de acciones según fines modales y por ello extrínsecos, carecen del contenido material.

Una vez visto cómo la devaluación del hábito y la influencia de la moda como origen de numerosos fines artificiales desdibujan la auténtica praxis humana y con ello propician la aparición de un ser humano carente de rumbo, se concretará cómo todos los elementos mencionados en este capítulo convergen en la constitución de la identidad del hombre moderno y de qué índole es ésta.

II. V Configuración de la identidad en la modernidad

Como colofón al modelo moderno, se procederá a mostrar cómo la sustitución del hábito por la rutina configura un yo difuso, diferente en cada *ethos* y caracterizado por la ausencia de unidad.

La ausencia de un principio unitario respectivo a la teleología humana y, con ello, la pérdida de la noción de hábito utilizada por los pensadores clásicos, tienen consecuencias notorias a la hora de configurar la identidad personal. En la modernidad, la identidad es un tema recurrente y tratado por un gran número de pensadores de primera línea. Un autor paradigmático para representar la situación de la identidad en la modernidad es Sigmund Freud, quien no solo revolucionó las bases

²⁰ Bernácer, Murillo. *The Aristotelian conception of habits and his contribution in human neuroscience*. Mind-Brain Group, Institute for Culture and Society, University of Navarra, Pamplona, Navarra, Spain

de la psicología y la psiquiatría, sino que también puso sobre el tablero filosófico una gran cantidad de cuestiones. En lo relativo al yo, Freud elabora una teoría en la que enfrenta las pulsiones²¹ inconscientes del individuo -a lo que denomina *Ello*-, con las normas y protocolos de la sociedad -a lo que denomina *Superyó*-. Ese enfrentamiento tiene como resultado la configuración de la identidad, da lugar a quien somos, al *Yo*. De ese modo, la identidad humana es el resultado de la lucha entre lo que se quiere hacer y lo que la sociedad permite o no hacer. Y es en ese campo de batalla en el que la propia represión de las pulsiones o la ausencia de esa represión definen a cada individuo.²²

Lo más relevante de la tesis freudiana de la identidad para la finalidad de este trabajo es la identificación de individuo y sociedad como dos elementos en lucha. La sociedad es un elemento represivo que designa unas normas de conducta determinadas a las que el individuo debe adaptarse. Esto revela que no existe convergencia teleológica entre individuo y sociedad: el individuo no quiere el bien para la sociedad sino el bien para sí mismo, y la sociedad no busca el bien de los individuos sino la posibilidad de que cada individuo pueda realizar el fin que persiga siempre y cuando no sea un obstáculo para que otro individuo también goce de esa posibilidad. De lo anterior surge una conclusión curiosa, pues en tanto que cada individuo forma parte de la sociedad, forma parte de ese *Superyó* y por tanto de ese elemento coercitivo, tornándose por tanto en prisionero y carcelero al mismo tiempo. De ese modo, el individuo no desea para los demás lo que desea para sí mismo, pero tampoco obra en consecuencia de sus deseos porque el deseo de los demás es que no lo haga. Freud opinaba que este círculo constituía la base de los trastornos psíquicos, que las enfermedades mentales son el resultado de reprimir aquellos deseos connaturales, algo lógico desde ese punto de vista, pero algo que no tiene en cuenta más dimensión humana que la biológica, y por tanto una visión reduccionista. La piedra angular de la que carece esta teoría es la noción de hábito: con ella la represión de las pulsiones se torna en virtud, en moderación, y por tanto la prolongación temporal de la pulsión podría llegar a su fin en lugar de permanecer destructivamente en el individuo.

²¹ Término científico que usa Freud para referir a los deseos inconscientes del individuo en tanto motores del obrar. Las pulsiones son biológicas y por ello comunes a todo ser humano.

²² Freud, Sigmund. *El yo y el ello*. Madrid: Alianza (1997)

El hecho de que en la modernidad cada individuo persiga diferentes fines en el seno de una sociedad, carente de un fin último y común a todo individuo, propicia que la identidad individual se difumine: el ser humano no sabe quién es porque no sabe quién quiere ser en sentido pleno. Al no ser capaz de obtener una identidad completa en la sociedad, porque ésta no considera que todo hombre por el hecho de serlo tiende a un fin determinado, el individuo obtiene parcialmente su identidad de cada *ethos* al que pertenece, y pertenece a ese *ethos* porque en él encuentra afinidad a causa de su identidad, aunque ésta sea desconocida. En la modernidad y en la actualidad este hecho queda muy patente: las personas se definen a sí mismas en base al trabajo que desempeñan, al lugar en el que viven, a los diferentes grupos en los que llevan a cabo sus aficiones etcétera. Pero es necesario caer en la cuenta del error que supone considerar que esa suma de etiquetas ni siquiera se acerca a definir la identidad de cada persona. La suma de los múltiples roles que un hombre desempeña no define a ese hombre, pues no da cuenta de su dimensión ontológica, ni de su realidad propia como ser humano.

Frente a la identidad definida en el modelo clásico, cuyas pluralidades se encontraban unificadas a modo de *pros hen*, la identidad propia de la modernidad es múltiple y no se encuentra jerarquizada, pues los fines que se persiguen tampoco lo están en la modernidad. Así, el ser humano pierde su significado al intentar dárselo, pues esa intención ya presupone que el hombre se ha olvidado de quién es.

En este apartado se ha explicado y criticado la configuración de la identidad en la modernidad. Se ha puesto en cuestión la validez de las explicaciones modernas respecto del yo y de la sociedad, por desembocar en consecuencias en las que el ser humano pierde aquello que le es propio respecto al modelo clásico. Ahora bien: ¿hay solución ante este problema o el sino del ser humano es el olvido de sí mismo?

Capítulo III

Insuficiencia de las categorías socio-políticas modernas; persona frente a individuo

En este último capítulo se procederá a ofrecer dos puntos de vista diferentes que ofrecen soluciones a los problemas antropológicos que surgen en la modernidad. Ambos se fundamentan en la filosofía clásica y medieval, aunque enfatizan problemas diferentes. Estos dos puntos de vista se basan en dos autores y dos obras: “*Personas*” de Robert Spaemann y “*Ethos y polis*” de Alfredo Cruz.

III.1 La noción de persona de Spaemann

En esta obra, Spaemann reivindica el valor ontológico del ser humano en la noción de persona. El tema se centrará en la identidad personal que él propone frente

a la identidad a la que se llega con las premisas modernas. Spaemann critica la modernidad desde John Locke por considerar la identidad personal algo de lo que se puede dar cuenta de forma individual de la siguiente forma:

“Uno de los errores, que se remonta a Locke, consiste en decir que la identidad personal se constituye exclusivamente por la conciencia y el recuerdo propios. Sin embargo determinar si fui yo el que hizo o dejó de hacer esto o aquello no depende sólo de mí.”²³

La cita resalta fundamentalmente la realidad social del ser humano, pero ahonda particularmente en la forma de concebir la identidad. Siguiendo la cita, el conocimiento de uno mismo se lleva a cabo a través de la alteridad, en el contacto con el resto. No obstante, esto no ha de entenderse en clave utilitarista. Por el contrario, el otro no es un medio para el conocimiento de uno mismo, sino que es a través del otro en tanto semejante y fin en sí mismo como el hombre toma conciencia de sí como persona.

El solipsismo conduce a una posición de desconocimiento del propio yo, de la propia identidad. Este punto se encuentra muy presente en la modernidad. Ante la pregunta acerca de quién soy, pocos son los que serían capaces de ofrecer una respuesta satisfactoria. Pero la opinión de Spaemann es clara: soy una persona. ¿Cómo se adapta la noción de persona al clima de la sociedad moderna? Spaemann afirma lo siguiente:

“[...] Nosotros, como personas, representamos siempre un papel. La identidad de una persona es, por una parte, la de una cosa natural, la de un organismo. Como tal es en todo momento reidentificable desde fuera. Pero esa identidad natural básica encierra sólo un indicio para el camino de búsqueda de una identidad que, simultáneamente, tiene el carácter de fundación de una identidad. La persona no es el resultado de esa fundación, ni el final de ese camino, sino el camino mismo, la biografía entera, cuya identidad esencial, por otra parte,

²³ Spaemann, Robert. *Personas*. Pamplona: EUNSA 2ª Edición p. 54

está asegurada biológicamente. Las personas no son roles, pero sólo son lo que son interpretando alguno, es decir, estilizándose”.²⁴

Este es un punto crucial, porque supone una superación de la identidad plural en la que la modernidad se encuentra estancada. Ofrece lo que en el capítulo anterior se señalaba que estaba ausente, un principio unitario que permita alcanzar una identidad estructurada a modo de *pros hen*. La noción de persona que Spaemann retoma de la escolástica medieval permite tanto la unificación ontológica de las dimensiones biológica y racional del ser humano, como la unificación del yo ante una realidad en la que el ser humano se desenvuelve adoptando diferentes facetas. Frente a una concepción dividida del yo como la freudiana, la variedad de las acciones llevadas a cabo por el agente de praxis en diferentes contextos no lleva consigo fragmentación: la identidad no varía en cada *ethos*, sino que en cada *ethos* el ser humano despliega y enriquece su identidad personal.

Spaemann ofrece una solución a los problemas antropológicos que sacuden la modernidad retomando categorías medievales para referir al ser humano. Con ello consigue esclarecer una vía por la que los dos problemas más radicales, el egoísmo y el utilitarismo antropológico, pueden ser solucionados. Esta vía no es otra que la negación de la noción de individuo y la reafirmación de la alteridad. Los seres humanos no son individuos, son personas. Este cambio conceptual descansa en el reconocimiento del otro como fin basado en el presupuesto ontológico de que cada ser humano es una persona que no puede ser cosificada, con una dignidad de la que no puede ni debe ser despojado.

III. II Insuficiencia de las categorías socio-políticas modernas

La modernidad trae consigo una gran cantidad de conceptos a los que acompañan ciertos presupuestos. Estos presupuestos configuran y definen la sociedad

²⁴ Spaemann, Robert. *Personas*. Pamplona: EUNSA 2ª Edición p. 95

en la que el hombre se desenvuelve, por lo que su influencia sobre la vida humana es innegable. Desde la modernidad hasta la más reciente actualidad, el ser humano se halla en un modelo de sociedad basado en esos conceptos, y comprenderlos en profundidad es algo necesario para conocer y tal vez cambiar el modelo socio-político actual. Tal es la tarea que se propone Alfredo Cruz en su libro *“Ethos y polis”*. En este libro se encuentran presentes, ya sea de forma implícita o explícita, gran parte de las ideas tratadas en el presente trabajo, pues en él se encuentra el claro objetivo de retomar las categorías clásicas para solucionar los problemas fundamentales de la modernidad. En este apartado final, tras haber restablecido los puentes entre las personas con Spaemann, se tratará de restablecer conceptualmente los puentes con la sociedad dinamitados por la modernidad.

La separación teleológica entre personas y sociedad es una de las bases sobre las que se erige la sociedad, tanto en la modernidad como actualmente. La *polis* ha sido sustituida por el Estado, sustituyendo de ese modo una concepción política en la que la *polis* y el conjunto de ciudadanos conforman una unidad, por otra en la que Estado e individuos conforman una relación dicotómica. A pesar de ello, la interrelación entre individuos y sociedad sigue siendo un hecho, pues los individuos configuran la sociedad y ésta influye sobre los individuos; ambas en clave teleológica. Por ello Cruz argumenta lo siguiente:

“Pero, en realidad, los fines que nos proponemos no están definidos ni previa ni independientemente de la sociedad en la que vivimos y, desde luego, la sociedad no se justifica porque en ella podamos perseguir libremente nuestros fines individuales. Los fines que nos proponemos son siempre algunos de los fines que son posibles –en cuanto a su definición, no sólo en cuanto a su realización material- en el tipo de sociedad en que vivimos.”²⁵

Que la sociedad inspire ciertos fines en las personas no es algo nuevo; de hecho, es una de sus funciones más elementales desde la antigüedad. La diferencia,

²⁵ Cruz, Alfredo. *Ethos y polis*, Cap. 1. Pamplona: EUNSA, 2ª Edición (2006), p.43

una vez más, estriba en qué fines se persiguen en tanto sociedad. En el modelo clásico, el fin de la sociedad no es otro que propiciar que cada hombre alcance la felicidad, con las connotaciones que éste término posee en la antigüedad. De ese modo, el fin de cada hombre es ser feliz, y el de la sociedad que cada hombre sea feliz. Así, el fin de la alteridad es tanto realizar su fin propio como ayudar a que uno mismo realice el suyo. Hay una unidad teleológica que impide la aparición de conflictos, pero: ¿qué sucede en la modernidad?

En la modernidad esa unidad se quebranta, y el Estado liberal se ve obligado a salvaguardar la libertad de cada individuo para perseguir el fin que desee. La explicación de Cruz reza así:

*“El liberalismo –al menos, en su versión más deontológica- suele ser muy escrupuloso ante todo lo que –según su juicio- constituya una forma de instrumentalización de los derechos y libertades individuales al servicio de fines e intereses colectivos. De aquí que pretenda un Estado meramente instrumental. Pero, curiosamente, es el Estado instrumental el que actúa instrumentalizando, y el que sólo nos permite constituir la sociedad mediante relaciones instrumentales. Porque si el Estado se limita a restringir la libertad de cada uno para hacer posible la libertad de los demás, es obvio que lo que justifica esa restricción es su utilidad para la libertad de los otros, que es otra libertad”.*²⁶

En la cita queda claro que esa dicotomía entre Estado e individuos supone un problema a la hora de establecer fines comunes. El bien de todos queda relegado a un segundo plano para que cada uno tenga un sucedáneo de libertad individual, para perseguir un sucedáneo de felicidad. El problema de anteponer lo individual a lo común surge de la consideración de que lo querido por el individuo es diferente de lo querido por el resto de individuos, pero lo relevante no es dónde se origina sino a dónde conduce, la omni-instrumentalización de todo lo social, una concatenación infinita de medios bajo la apariencia ilusoria de un fin que no termina de llegar, como espejismos acuáticos en el desierto que según se avanza se tornan en más dunas. La

²⁶ Cruz, Alfredo. *Ethos y polis*, Cap, 1. Pamplona: EUNSA, 2ª Edición (2006), p.43

instrumentalización de toda relación social deriva en una sociedad basada en los medios, una sociedad mediocre.

Antes de llegar a las conclusiones cabe mencionar que la solución que ofrece Cruz no es otra que la recuperación de las categorías políticas republicanas –en sentido clásico-, como base para la restauración de la unidad teleológica entre las personas y la sociedad. La dificultad de llevar esa tarea a la práctica es muy elevada, pero ofrece una meta ineludible para el ser humano: la felicidad.

Conclusiones

En este trabajo se han explicado y comparado los dos modelos de ser humano y sociedad más influyentes a nivel filosófico, el clásico y el moderno. En el transcurso de esa comparación, se han observado las claves teóricas básicas que definen cada modelo, y cómo esas claves desembocan en formas tan diferentes de comprender al hombre y a la sociedad que parecen antagónicas.

1. Al carecer de fundamento ontológico formal sobre el que apoyar la noción genérica de ser humano, el modelo moderno no ofrece una respuesta satisfactoria para la consecución de las necesidades teleológicas propiamente humanas.
2. La sociedad moderna, al carecer de unidad teleológica con los individuos que la conforman, se erige como elemento coercitivo que garantiza la libertad individual en detrimento del bien común, por lo que propicia un

alejamiento del hombre respecto a sus iguales, constituyendo de ese modo una hegemonía omniabarcante de las relaciones instrumentales.

3. Sólo un modelo en el que la sociedad y las personas persigan los mismos fines es apto para solucionar los problemas característicos de la modernidad y la actualidad: egoísmo y utilitarismo. Sólo la consideración de los fines individuales como fin colectivo propicia la desinstrumentalización de la sociedad en su conjunto.
4. La sociedad moderna aliena al hombre, lo dispone a obrar acorde a determinados fines que no le son propios, negando la existencia de estos últimos, lo que desemboca en un sentimiento de frustración respecto a la propia vida.
5. La reivindicación medieval de definir ontológicamente al ser humano como una persona, es una posible solución a la visión cósmica del mismo, resultante de la transformación moderna del sujeto en objeto.
6. La crisis de valores actual es en realidad una crisis de fundamentos. Al identificar socialmente lo bueno con lo útil, lo realmente bueno para el hombre en tanto hombre queda olvidado o se niega.
7. La flagrante idea de progreso moderna se ha traducido en un exponencial progreso tanto científico como instrumental, pero a su vez ha propiciado que lo humano pierda su brillo. La humanidad se ha perdido a sí misma en el desarrollo de sus grandes hitos científicos y técnicos, y dentro del paradigma de la utilidad nada es *útil* para hallar el camino de retorno, aquel cuya meta siempre ha estado escondida a simple vista, el camino hacia la felicidad.

Bibliografía

- *Aristóteles. Ética Eudemia*, Madrid: Gredos (2003)
- *Aristóteles. Política*. Madrid, Alianza, (1986)
- *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 9ª Edición (2009)
- *Bernácer J, Murillo JI. The Aristotelian conception of habit and its contribution to human neuroscience*. *Frontiers in human neuroscience* 8:883 (2014)
- *Bernácer J, Giménez-Amaya JM. On habit learning in neuroscience and free will*. En: "Is science compatible with free will?", Suárez A, Adams P, editors. Nueva York: Springer (2013)
- *Cruz, Alfredo. Ethos y polis*. Pamplona: EUNSA, 2ª Edición (2006)

- *Freud, Sigmund. El yo y el ello.* Madrid: Alianza (1997)
- *Hobbes, Thomas, De cive.* Madrid: Alianza (2010)
- *Hobbes, Thomas, Leviatán.* Buenos Aires: Losada (2003)
- *Múgica, Fernando, Civilización y división del trabajo (I) Ciencia social y reforma moral.* Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, Serie de clásicos de la sociología (2004)
- *Múgica, Fernando, Civilización y división del trabajo (II) La naturaleza moral del vínculo social.* Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, Serie de clásicos de la sociología (2004)
- *Múgica, Fernando, Civilización y división del trabajo (III) Cambio social e individualismo moral.* Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, Serie de clásicos de la sociología (2004)
- *Schmidt, Carl, El concepto de lo político.* Madrid: Alianza (2005)
- *Smith, Adam, La riqueza de las naciones.* Madrid: Alianza (2011)
- *Spaemann, Robert. Personas.* Pamplona: EUNSA, 2ª Edición.
- *Vigo, AG, "La concepción aristotélica de la felicidad".* Santiago de Chile: Universidad de los Andes, Instituto de Filosofía.