

Individualismo e identidad humana

Eduardo Álvarez
Universidad Autónoma de Madrid

Abstract

This essay talk about the problem of the individual identity of man in the Postmodernity, where the dominance of the individualistic logic calls into question those values traditionally associated with the condition of person, and instigates the existence of a narcissist and hedonist individual, oriented to private life and stayed out of all concerning the sphere of intersubjectivity.

Keywords: human identity, individualism, humanism, subject, autonomy, independence, postmodernity

Resumen

Este ensayo aborda el problema de la identidad individual del ser humano en la época posmoderna, en la cual la lógica individualista imperante pone en peligro valores que el humanismo clásico asociaba a la condición del sujeto autónomo, a la vez que promueve la existencia de un individuo narcisista y hedonista que se repliega en su vida privada y se aparta de todo interés por la esfera intersubjetiva.

Palabras clave: identidad humana, individualismo, humanismo, sujeto, autonomía, independencia, posmodernidad.

Ante la pregunta sobre qué o quién sea el ser humano surge irremediablemente el problema de determinar el concepto en cuestión. Pero sin duda, uno de los aspectos inevitables del problema es el de la dimensión individual del hombre, especialmente en esta época de la modernidad tardía o de la posmodernidad, que tanto ha contribuido a la exaltación del individuo como valor y que ha hecho del individualismo —vocablo del siglo XIX, como lo son “comunismo” o “socialismo”— uno de los conceptos centrales para comprender nuestro tiempo. La irrupción de un nuevo modo de vida origina, en efecto, un modo también nuevo de ser del hombre en tanto que individuo, y ello es algo que concierne a la cuestión de la identidad humana. El interés filosófico por esta cuestión no puede desentenderse, por lo tanto, del proceso de evolución general de la sociedad característico de la modernidad.

En términos generales, la relación del individuo con su mundo social ha sido lúcidamente caracterizada por Norbert Elias (1990), de un modo que se aparta tanto de la tradición que reivindica un núcleo asocial en el individuo para hacer de éste un principio, como de aquella otra que concibe la sociedad como una entidad supra-individual (ya se trate de la versión organicista o de la historicista). Ambas perspectivas incurren en el error de pensar la relación individuo-sociedad como si se tratara de una oposición entre principios concebidos como sustancias, en analogía con otras formas de relación que se encuentran en la naturaleza. Sin embargo, la relación entre individuo y sociedad —señala Elias— no tiene paralelo en ninguna otra esfera de lo existente. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, cuando reparamos en que la individualidad y la dependencia social de una persona no sólo no están en contradicción, sino que los rasgos singulares y la diferenciación de las funciones psíquicas sólo son posibles cuando y porque esa persona crece en el seno de un grupo humano, de una sociedad. Para ilustrar su posición, Elias invoca precisamente esa idea de sí del individuo tan difundida en el mundo occidental moderno, en la cual la persona tiene una noción de su propia

identidad como la de alguien cuya verdad sólo existe “interiormente” y en contradicción con los requerimientos sociales, en relación con los cuales ese individuo elabora secundariamente una especie de corteza exterior. Pues bien, esa forma de conciencia de sí la explica Elias como el resultado reflejo en el plano psíquico del amplio proceso de diferenciación social desarrollado en el mundo occidental desde los inicios de la época moderna, con la consiguiente transformación de los impulsos y regulación global de las emociones de los individuos. Es decir: ha sido el propio proceso de civilización el que ha propiciado la creciente individualización y ha generado como efecto asociado semejante conciencia de sí o, en otros términos, el yo individual no es algo extrasocial —una especie de núcleo biológico o espiritual previo—, sino que justamente alcanza su identidad —también la del individuo supuestamente aislado como átomo social— en el propio proceso de socialización.

Pero tratamos ahora de plantear el problema de la identidad humana en relación con el individualismo. Sin embargo, el término “individualismo” se ha utilizado de manera muy imprecisa, lo cual enreda enormemente el asunto. Así, si atendemos a las diversas tradiciones nacionales, vemos cómo en Francia el término empiezan a usarlo tanto los pensadores de ideología conservadora (Bonald, Lamennais o Joseph de Maistre), para condenar las doctrinas de los revolucionarios que apelaban a la razón y a los derechos individuales, como los discípulos de Saint Simon, que con una intención progresista se oponían así a la atomización social y a la glorificación del individuo. *Individualisme* se usó también con el significado de liberalismo y, en ocasiones, como índice de disolución social. En Alemania, sin embargo, el concepto fue empleado en el ambiente romántico para exaltar el genio y la originalidad del individuo que afirma su valor moral y su libertad. Pero en Inglaterra, por ejemplo, significó sobre todo inconformismo. Y en Estados Unidos, en cambio, el término era equivalente a democracia liberal y capitalismo.

Por otra parte, la significación del término tiene, sin duda, una vertiente económica y social amplia que se resume en la idea de la libre iniciativa de los individuos en la sociedad civil. Pero también, y sobre todo, es un concepto ético y político que se expresa, por ejemplo, cuando se desarrolla el discurso de los derechos y libertades individuales, o cuando se hace del consentimiento individual el principio que presta legitimidad a la obligación política. Con ese relieve político, se ha usado el concepto como lo opuesto del universalismo, el totalitarismo, del holismo, el altruismo, el tradicionalismo o el socialismo. E igualmente adquiere una significación religiosa en el cristianismo, sobre todo en el contexto de la Reforma protestante.¹

Por nuestra parte, adoptaremos sin mayores compromisos el enfoque según el cual el individualismo es la exaltación del individuo como valor. Esta es la posición de Louis Dumont, quien, como se sabe, caracteriza la época moderna como el triunfo del individuo, haciéndonos tomar conciencia de lo original y problemático de nuestros valores modernos en contraposición a los valores del pensamiento tradicional. En sus trabajos sobre lo que él denomina “ideología moderna”,² en efecto, contrapone de manera frontal el individualismo característico de las sociedades modernas a lo que él llama “ideología holista”, que —con la excepción de aquellas— parece ser la mentalidad universalmente dominante en las diversas culturas conocidas, aunque Dumont propone como ejemplo arquetípico de esa mentalidad el de la sociedad tradicional india con su sistema de castas.³ Esta ideología holista que valora la totalidad social, a la cual queda subordinado el individuo, corresponde a una sociedad jerárquica. Por el

¹ Sobre esta cuestión de las diversas acepciones del término puede consultarse, por ejemplo, el estudio de Steven Lukes (1975).

² Sobre el punto de vista de Louis Dumont, véase (1977) y (1987).

³ Véase el ensayo clásico de Louis Dumont (1970).

contrario, la ideología individualista, que valora al individuo como ser independiente y autónomo, concebido como esencialmente no-social, es la propia de la sociedad igualitaria, interpretando aquí el principio de igualdad en un sentido liberal. El origen de esa mentalidad, que llega a ser dominante en el mundo occidental y que no tiene parangón en otros ámbitos culturales, se halla, según Dumont, en una serie de factores sociales complejos, pero se hace manifiesto en el modo peculiar en que evoluciona la figura del creyente cristiano. Este es, en efecto, virtualmente ya en su origen un individuo en un sentido que prelude lo que el término llegará a significar más adelante, pero sólo es un “individuo-fuera-del-mundo”, alguien que en presencia de Dios se sitúa fuera de la realidad mundana y de las instituciones, en un plano de igualdad con todos los demás hombres. Ese pensamiento se encuentra, por cierto, también en la figura del *sannyasi* o “renunciante” de la sociedad india tradicional, quien renuncia al mundo para consagrarse a su propia liberación. Pero, a diferencia de éste, el cristiano del mundo antiguo evolucionará progresivamente para ser “individuo-en-el-mundo”, desarrollando así su pensamiento individualista no ya sólo cuando, escapando de su sujeción cotidiana a la red de obligaciones que le someten, tiende a lo ultramundano huyendo del mundo y de sus cargas, sino en la esfera general de su existencia. El principio cristiano de igualdad no funcionaba inicialmente más que en la relación con Dios, y podía coexistir, por tanto, con un principio de jerarquía que regía el mundo. De manera que toda la historia del cristianismo medieval no ha dejado de superponer este valor ultramundano de igualdad al valor mundano y holista de una jerarquía que estructura todo el campo social. Para que nazca el individualismo moderno será necesario que el componente individualista y universalista del cristianismo venga, por así decir, a contaminar la vida mundana. Al final de este proceso el “individuo-fuera-del-mundo” se habrá convertido en el moderno “individuo-en-el-mundo”.

Esta discusión es fundamental para abordar el tema de la identidad humana, en la medida en que este asunto no puede tratarse de manera abstracta, sin considerar los avatares históricos que perfilan el modo de ser del hombre y la conciencia que llega a tener de sí. Sin embargo, la concepción de Dumont no está libre de objeciones, entre las cuales una fundamental señala que dicha teoría supone la convicción injustificada de que la modernidad es homogénea, para lo cual Dumont se ve obligado a diluir la importancia de fenómenos de reacción anti-individualistas, como el despotismo o el totalitarismo, o incluso a buscar en ellos una lógica oculta de carácter propiamente individualista.

Sin embargo, e insistiendo en aquella objeción, puede alegarse en contra de la supuesta homogeneidad del mundo moderno el que éste haya podido ser interpretado a partir de otros ejes conceptuales. Así, en una concepción anterior y ya clásica, Heidegger (1961) recurre a la noción central de sujeto como eje de la modernidad. En efecto, como se sabe, Heidegger interpreta la historia de la modernidad como una historia de la subjetividad que afirma cada vez más plenamente su dominio sobre lo real. La expresión cultural de esa metafísica moderna de la subjetividad sería el humanismo, pero en el terreno filosófico esta actitud aparece por primera vez con Descartes, en cuyo pensamiento el sujeto se presenta como conciencia de sí a la vez que del objeto. Aunque el verdadero momento inaugural y decisivo de esa metafísica moderna de la subjetividad lo sitúa Heidegger en la monadología de Leibniz, quien redefine la subjetividad como actividad dinámica (en tanto que la sustancia-*subjectum* o mónada se concibe como fuerza), a la vez que extiende esa noción de sujeto a todo lo real: todo ente se piensa como sujeto. A partir de ahí, la historia de la filosofía moderna no hace otra cosa —según Heidegger— que prolongar y llevar hasta sus últimas consecuencias el principio formulado por Leibniz. Y así debe entenderse el precepto hegeliano de captar y expresar lo verdadero (el todo) no sólo como sustancia,

sino también y sobre todo como sujeto. Como se sabe, Heidegger encuentra la culminación de ese proceso en la interpretación nietzscheana del ser como vida concebida como voluntad de poder.

Pues bien: toda esta discusión en torno al sujeto y al individuo, acerca del humanismo y el individualismo, encierra una ambigüedad de base, que no es ajena al carácter unilateral que se le ha achacado tanto a la interpretación de la modernidad de Heidegger como a la de Dumont, tal como ha puesto de manifiesto Alain Renaut (1993). Las categorías de sujeto e individuo, fundamento respectivamente del humanismo y del individualismo, se solapan en parte, y en ocasiones se han utilizado indistintamente, a pesar de que se han desenvuelto históricamente según lógicas diferentes. Es evidente que en la tradición no siempre la noción de sujeto coincide con la de individuo, pues junto al sujeto empírico de carácter individual, tanto el yo autoconsciente que piensa de Descartes como el sujeto trascendental de Kant, por no hablar ya de la voluntad general de Rousseau, o de la noción de espíritu en Hegel, son ejemplos de un tipo de sujeto supraindividual, que el humanismo tradicional fundaba en la posesión compartida de cualidades tales como la razón, la autoconciencia o la libertad. En este sentido, por ejemplo, los derechos y libertades llamados individuales no se les reconoce a los individuos por el hecho de ser tales, es decir, no *a causa de* distinguirse unos de otros por su religión, raza o idiosincrasia, sino más bien *a pesar de* ello, por compartir todos una misma humanidad; en definitiva, por su condición de sujetos. Sin embargo, ambiguamente se habla de derechos y libertades individuales, precisamente porque pertenece a la esencia de los mismos el reconocimiento de que los humanos podamos distinguirnos como individuos y afirmarnos en nuestra diferencia. Dicho sea en forma paradójica: todos los humanos somos idénticos en lo que concierne al derecho de afirmarnos como individuos diferentes.

Y del mismo modo, pero a la inversa, no siempre la noción de individuo se hace equivaler a la de sujeto. Pues si bien es cierto que

todo individuo humano es virtualmente sujeto (y en ese sentido se justificaría el reconocimiento de sus derechos), es evidente que —como señalan los psicólogos— los individuos nacen desprovistos de esa condición, que sólo alcanzan tras un complejo proceso de formación. Pero es que, aparte del problema de la constitución de la subjetividad en el niño y del caso de las personas que no están en posesión de sus facultades mentales, se plantea aquí el problema de la alienación por causas sociales, en virtud de la cual el individuo no es dueño de sí mismo debido a condiciones sociales que anulan su libertad, o que incluso ni siquiera la reconocen. En ese sentido ha podido hablar Adorno (Horkheimer, 1994: 165 y ss.) del peligro de desaparición del individuo en tanto que sujeto, sometido a los mecanismos económicos de la sociedad industrial avanzada y vaciado en su propia identidad por los poderes de la industria cultural. Todo esto —claro está— sin entrar siquiera aquí en los planteamientos estructuralistas, que prescinden de la noción de sujeto.

La elucidación de estas categorías de sujeto e individuo y de la lógica que acompaña a cada una de ellas es importante para entender algunos planteamientos morales y políticos que se desprenden de las mismas y, en última instancia, para abordar el problema de la identidad humana en general. Ya a principios del siglo XIX, en un texto célebre titulado *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, escribe Benjamin Constant (1989: 257 y ss.) sobre este asunto, aunque lo hace refiriéndose sólo a una dimensión política de la cuestión. Allí señala que los antiguos —pensando en particular en los atenienses del periodo clásico— concebían la libertad como la participación activa y continua en el poder colectivo. Pero, a la vez, admitían como compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto, de modo que no había una esfera privada donde sólo decidiese el individuo y que supusiera un límite al poder público. No tenían ninguna noción sobre derechos del individuo como particular. Su sometimien-

to al cuerpo colectivo lo compensaba mediante la conciencia de su importancia personal, puesto que la parte que cada uno tenía en la soberanía nacional no era, como hoy, un supuesto abstracto, sino algo cuya influencia real percibía el ciudadano en aquella democracia participativa y directa. Para nosotros —dice Constant en 1819— esa compensación ya no existe, pues, perdido entre la multitud, el individuo casi nunca percibe la influencia que ejerce. Pero es que nuestra libertad ya no se concibe ante todo como la participación activa y continua en el poder colectivo, que llamamos libertad política, sino más bien como el disfrute apacible de la independencia privada. La libertad individual es, en efecto, la verdadera libertad moderna, en relación con la cual la libertad política es sólo su indispensable garantía. Pero lo esencial es que para los modernos, la libertad, en cuanto independencia del individuo que busca su felicidad en la esfera privada, es incompatible con aquella completa sumisión de los antiguos a la autoridad del conjunto.

El tiempo transcurrido desde la época de Constant ha acentuado aún más ese carácter de la libertad moderna como disfrute apacible de la independencia privada, asociado al desarrollo del individualismo en un proceso que ha invadido cada vez más esferas de la vida social. Podemos situar ese desarrollo del individualismo en un marco histórico amplio y, entonces, reparar en que dicho proceso característico de la modernidad —aunque con precedentes en el mundo antiguo— se refleja ya desde los mismos albores del capitalismo en el comportamiento del *homo oeconomicus*, cuyos móviles y valores se orientan hacia la esfera de los intereses particulares, con un sentido marcadamente individualista que impregna al conjunto de la vida social y política. En este sentido, Hannah Arendt (1993) ha puesto de manifiesto que para los antiguos la economía significaba —como indica la raíz griega del término— el gobierno doméstico y, por lo tanto, el conjunto de actividades humanas destinadas a satisfacer las necesidades desarrolladas en el ámbito privado del hogar, en contra-

posición a la política, que identificaban con la vida activa orientada a la virtud y desplegada en la esfera pública; pero, como explica Hannah Arendt, con el correr del tiempo el peso creciente del enfoque económico —al que ella denomina “auge de lo social”— llegará a contaminar al conjunto de las actividades humanas hasta el punto de reinterpretar la vida política como la administración de los intereses y necesidades particulares. El modelo del gobierno doméstico ejercido en el ámbito privado se traslada así al terreno de los asuntos públicos como administración económica de la vida social, en la que lo único que el pueblo tiene en común son —paradójicamente— sus intereses privados.

Ese comportamiento individualista que preside la vida del *homo oeconomicus* —y que justifica la conversión de la economía en ciencia social y moderna por antonomasia— se aprecia igualmente en la conducta religiosa en el campo de la Reforma protestante, donde el creyente individual no necesita intermediarios y es responsable de su propio destino espiritual. Troeltsch afirma incluso que la consolidación del individualismo se debió a un movimiento religioso, y no a uno secular; a la Reforma, y no al Renacimiento.⁴ Y, según la célebre tesis de Max Weber (1969), la difusión de la ética individualista del calvinismo habría contribuido de manera decisiva a la extensión del espíritu competitivo del capitalismo.

Pero es a partir de la Revolución Francesa cuando el individualismo se desarrolla plenamente en la escena política como individualismo revolucionario y democrático que, por un lado, combate contra la jerarquía en nombre de la igualdad y, por otro, denuncia las tradiciones en nombre de la libertad entendida como autonomía.⁵

⁴ Citado por Lukes (1975: 119).

⁵ Sobre este tema y sobre alguna de las observaciones que siguen, véase el libro de Luc Ferry y Alain Renaut (1987), en particular el cap. I, “Figures de l’individualisme”.

Ese individualismo decimonónico, de carácter revolucionario y democrático, que rompe el universo jerarquizado y holista del antiguo régimen y provoca una cierta atomización de lo social, se despliega en su complejidad en una atmósfera cultural que ve la emergencia de valores nuevos, de clara tendencia individualista, tales como, en primer lugar, el de la autenticidad o afán de cada cual de ser uno mismo en su singularidad. En efecto, si antes el individuo no existía más que como miembro de un cuerpo más amplio, ahora este nuevo valor que suplanta a la vieja mentalidad proclama el derecho del individuo de afirmar la diferencia propia, hasta el punto de que la expresión es más importante que el contenido expresado, y el hecho de tener opiniones más que las opiniones formuladas. Y, en segundo lugar, junto a ese particularismo, aparece también el principio moderno por excelencia, que exige que lo que cada uno acepta le aparezca como algo legítimo, ya se trate del ámbito jurídico, político, ético, religioso o estético. Y así el individuo otorga legitimidad a las normas no por tradición, sino a partir de su propia argumentación racional y crítica. Sin embargo, y contrarrestando hasta cierto punto esa lógica individualista, aparece la discusión intersubjetiva y crítica para determinar lo que es legítimo y buscar así valores comunes, siendo el discurso jurídico, quizá, el modelo de ese espacio de argumentación intersubjetiva.

Esas lógicas divergentes reconducen la cuestión de nuevo hacia el problema del sujeto y del individuo. En realidad, hemos de ver al individuo como una variante posible —pero no la única— del sujeto. Sin embargo, esta variante ha llegado con el tiempo a convertirse en dominante, como consecuencia del desarrollo en todas las esferas de la vida social de esa tendencia individualista que, finalmente en nuestro siglo, ha impregnado también el ámbito estético y cultural en el sentido más amplio y profundo, hasta producirse un salto en la lógica individualista que hoy se ha instalado en las costumbres y en lo cotidiano. Lo que ha denominado Lipovetsky (1986) la segunda

revolución individualista —tras aquella decimonónica, de marcado carácter político— se produce en nuestro siglo con la transformación de los estilos de vida derivada de la revolución del consumo masivo, e inaugura la era llamada posmoderna o de la modernidad tardía. Frente al ideal moderno de subordinación de lo individual a las reglas racionales colectivas, el proceso posmoderno de personalización promueve el valor fundamental de la realización personal que implica el libre despliegue de la personalidad íntima, el respeto a la singularidad subjetiva y la legitimación del placer, ampliando cada vez más las posibilidades de elección en el marco de una lógica hedonista. Vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno: he aquí, según Lipovetsky, el hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo. Destruídos los sentidos únicos, los puntos de referencia y los valores superiores de la modernidad, y expuesto permanentemente a la seducción del consumo y a la banalización de la vida cotidiana, el nuevo individuo se repliega en su vida privada como un átomo social aislado y busca su identidad de modo narcisista en su proyecto de vida individual, en su intimidad y en su ocio, rendido al psicologismo y al narcisismo que imperan por encima de los programas y formas de acción colectiva. Ese individuo posmoderno tiende a concebir su libertad como independencia con respecto a todo tipo de reglamentación social que se le imponga.

Ahora bien, lo paradójico es que, siendo el individuo una variante del sujeto, la lógica del individualismo se ha desenvuelto, sin embargo, en una dirección opuesta al proyecto humanista de fundar las normas colectivas en un sujeto supraindividual. Como indica el ya citado Renaut, el humanismo clásico se guía por una ética de la libertad entendida como autonomía, de acuerdo con la cual la libertad del individuo no se considera incompatible con su subordinación a normas supraindividuales que expresan los valores colectivos; por el contrario, el individualismo posmoderno se rige por una ética de la libertad interpretada como independencia, cuyo disfrute se juzga

incompatible con la obediencia a las normas colectivas y a todo lo que no sea el soberano deseo del yo individual. Esta evolución del sujeto, cuya identidad es reducida por la actual dinámica social cada vez más a la del individuo aislado, con la consiguiente entronización de los intereses y deseos del individuo particular y la pérdida de la dimensión intersubjetiva, conduce hoy a la falta de compromiso del individuo con la normatividad social, al desinterés por los asuntos públicos y a una desfiguración de lo político en cuanto tal, esfera que hoy se diluye en la mera administración de los intereses privados. El discurso de los derechos humanos, que ciertamente responde a una lógica divergente de la que guía el individualismo, por cuanto invoca el concepto de una subjetividad común, necesita hoy una fundamentación inspirada en un nuevo humanismo crítico, que conciba la relación con el otro a partir de lo que es común a ambos y, en esa medida, no pertenece a ninguno de ellos en particular.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, 1993, *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Constant, Benjamin, 1989, *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Dumont, Louis, 1970, *Homo hierarchicus*, Aguilar, Madrid.
- _____, 1977, *Homo aequalis I*, Gallimard, París.
- _____, 1987, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid.
- Elias, Norbert, 1990, *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.
- Ferry, Luc y Alain Renaut, 1987, *Itinéraires de l'individu*, Gallimard, París.
- Heidegger, Martin, 1961, *Nietzsche*, 2 vols., Neske, Pfullingen.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, 1994, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
- Lipovetsky, Gilles, 1986, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona.
- Lukes, Steven, 1975, *El individualismo*, Península, Barcelona.

Renaut, Alain, 1993, *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Destino, Barcelona.

Weber, Max, 1969, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.