

CATARSIS Y AUTODESTINACIÓN

José Mendívil Macías Valadez

RESUMEN

Recuperando algunos elementos del pensamiento de Lukács y de Husserl, se sostiene que la elección existencial de uno mismo de que habla Kierkegaard comporta la conversión de la contingencia —elemento esencial de la condición humana en la modernidad— en destino, une la relación con el otro a la relación consigo mismo y comprende una experiencia subjetiva de catarsis que nos otorga una personalidad moral.

ABSTRACT

Recovering some elements of Lukács and Husserl's thinking, it is maintained that the existential choice of oneself what Kierkegaard talk about involves the conversion of contingency —an essential feature of human condition in the modernity— in destiny, it joins the relation with the other to the relation with oneself and it comprises a subjective experience of catharsis that gives us a moral personality.

No es fácil intentar analizar, dentro del proceso individualizador que caracteriza a la sociedad moderna, cómo la elección de uno mismo ha estado unida íntimamente con una experiencia subjetiva que podríamos llamar «catarsis moral», y que se relaciona con una especie de «autodestiny». Estos elementos conforman un evento considerado indispensable y valioso, pero también de difícil realización debido a los obstáculos que la sociedad impone. Analizaré primero la perspectiva de Kierkegaard, para quien este aspecto de la autoelección personal se torna indispensable en la constitución del sujeto. Para el pensador danés, la unicidad, incanjeabilidad e irreductibilidad del individuo se vuelven un tema central. Se trata de partir de la «realidad concreta» y no de abstracciones, esta realidad concreta es ahora el *individuo singular* (*Enkelten*) cuya existencia es temporalidad, contingencia y finitud. No se busca aquí negar la historicidad, sino observarla *desde* el individuo, «el individuo tiene historia», es *sí mismo* (*selv*) y la especie, comienza dentro de un nexo histórico y no puede ser indiferente respecto de la historia de la raza humana; «todos los individuos tienen la misma perfección» y no pueden separarse como «meros números»¹, sin embargo, el individuo sería más alto que el género. Mientras que la historia avanza según determinaciones cuantitativas, el individuo participa



en ella mediante un salto cualitativo, que es la libertad personal. La multitud o «el pueblo» son para él la mentira y la huida de la individualidad, puesto que debilitan el sentido de la responsabilidad².

La constitución del sujeto en Kierkegaard es un proceso que pasa por varios estadios, en ellos se conforma la personalidad por medio de la *elección de sí*, el sujeto auténtico debe su individuación a sí mismo de manera biográfica, en una asunción autorresponsable de la propia vida. Si bien la elección se ejerce de una manera individual —nadie puede elegir por mí—, nunca se está completamente desligado de los otros. La elección es decisiva para el contenido de la personalidad porque mediante las alternativas en disyuntiva (*aut... aut, o lo uno o lo otro*) me adquiero, me recobro o me pierdo a mí mismo en el instante de la elección. No eres nada sin elegir, ni puedes permanecer sin elegir, pero tampoco eres nada ni te encuentras a ti mismo «sino en relación con lo otros, y lo que eres lo eres en virtud de esa relación»³. Esta definición del sujeto como sí mismo —con antecedentes fichteanos— tiene la ventaja de estar libre de nociones metafísicas previas, y es otra manera de explorar la noción de autonomía individual en la modernidad, en el sentido de autodeterminación.

La elección de uno mismo otorga unidad e identidad a una historia de vida compartida con otros. Mientras que en la noción hegeliana de la historia los actos humanos eran subsumidos en un movimiento necesario, donde no había espacio para el «acto interior» de la elección, éste es para Kierkegaard «la verdadera vida de la libertad». En el instante de la elección el yo se elige a sí mismo en el sentido de que se recibe o produce, la riqueza de esta individualidad depende también de la historia que le otorga una identidad. «El individuo de que hablamos descubre ahora que el 'sí mismo' que ha elegido encierra una riqueza infinita, en la medida en que tiene una historia en la cual reconoce la identidad consigo mismo»⁴. De estas ideas se deduce una teoría de la *identidad narrativa* en relación con la experiencia del tiempo. Otros dos aspectos relevantes son el hecho de que esta identidad no pueda establecerse sino dentro del estadio ético —por más que éste desemboque en Kierkegaard en el estadio religioso— y su relación con la contingencia del sujeto.

Más que una elección, la vida estética es la indiferencia con respecto a ella o la inmediatez de vivir en el instante, de manera descomprometida. Es en lo ético donde se realiza la elección, después de este «bautismo de la voluntad» en el que elegimos antes que el bien o el mal a la elección misma, entramos en el estadio ético, convirtiéndonos en sujetos morales, «mi *aut aut* no significa la elección entre el bien o el mal, significa la elección por la cual se elige el bien y el mal»⁵. Esta

¹ KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Guadarrama/Orbis, Madrid, 1984, trad. de D.G. Rivero, p. 53.

² KIERKEGAARD, S., *Ese individuo*, en *Mi punto de vista*, Aguilar, Madrid, 1980, p. 145 ss.

³ KIERKEGAARD, S., *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Nova, Buenos Aires, 1959, trad. de Armand Marot (de la segunda parte de *Enten-Eller*), p. 10.

⁴ *Ibíd.*, p. 83.

⁵ *Ibíd.*, p. 23.

elección es absoluta en cuanto define mi vida entera, y no algo particular y exterior, la personalidad se presenta desde el primer instante de la elección y consiste en buena medida en sostenerla o abandonarla. Elegir con libertad en el estadio ético implica que el individuo vea su posibilidad como tarea, es decir, como deber moral; este cumplimiento del deber moral no es visto como una tarea exterior, sino que es «expresión de su naturaleza más íntima»⁶.

En el estadio ético, simbolizado por la actitud responsable del padre de familia, el individuo es soberano de sí mismo, «la ética es lo que hace que el hombre devenga lo que deviene»⁷, y su convertirse en sí mismo hace que «ninguna contingencia se le escape», que domine las contingencias en que vive el hombre de la vida estética, inmerso en la fugacidad del momento, en lo efímero. La vida ética implica el paso hacia lo general, mientras que la vida estética se complace en la diferencia y la particularidad, la primera implica la centralidad y la firmeza, mientras que la segunda se encuentra en la excentricidad hasta el hastío, la melancolía y la desesperación; el individuo convierte así su multiplicidad en unidad, su carácter descentrado en centralidad por medio de la elección de sí, que le otorga una personalidad definida, al menos mientras sostenga el compromiso con ella. El paso de la vida estética a la ética es también el paso de lo contingente a lo esencial, en cuyo intermedio se encuentra el hombre ético. «Todo lo que ha sido planteado por su libertad le pertenece esencialmente, por fortuito (contingente) que pueda parecer... El que vive éticamente suprime, hasta cierto grado, la distinción entre lo que es fortuito (contingente) y lo que es esencial, pues se considera a sí mismo, y por entero, como igualmente esencial»⁸. Un resultado de esto es el equilibrio propuesto en el sujeto ético actuante entre los deberes abstractos y las situaciones particulares, «la personalidad es lo absoluto, la síntesis de lo general con lo particular»⁹, equivalente a «la tarea que consiste en coordinar lo fortuito con lo general»¹⁰. Finalmente, para Kierkegaard el arrepentimiento y la culpa son los sentimientos que marcan la transición hacia el estadio religioso, hasta que el individuo se encuentre a sí mismo en Dios.

Lejos de mantener este interesante y prudencial «equilibrio» de la personalidad, Kierkegaard dará un giro. La dialéctica del individuo se desplaza de modo que lo ético aparece como el ámbito de la repetición, de lo rutinario y de la costumbre, y por tanto de lo impersonal. En *Temor y temblor* lo ético se reduce sólo a lo general, lo válido para todos, lo religioso en cambio pondrá al individuo en una situación excepcional y singular, por encima de toda ley moral¹¹, la disyuntiva de Abraham lo ubica más allá de la moral autónoma y de la reflexión racional, anulando

⁶ *Ibíd.*, p. 135.

⁷ *Ibíd.*, p. 133.

⁸ *Ibíd.*, p. 142 ss., en la edición alemana de *Entweder-Oder* (Colonia y Munich, Deutscher Taschenbug Verlag, 1975, edic. de H. Diem y W. Rest, 2 vols., p. 827) el término es *zufällig*.

⁹ *Ibíd.*, p. 149.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 137.

¹¹ KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 45 ss.

do todo principio que no sea una fe ciega en cuanto «relación absoluta con el Absoluto», que acaba siendo paradoja, absurdo y escándalo.

En esta concepción del yo que elude —al igual que en Nietzsche— el esencialismo y depende ante todo de una decisión voluntaria, no dejan de aparecer como elementos importantes la relación consigo mismo y con otro distinto, pero Kierkegaard va más allá en su dialéctica *relacional y reflexiva*. En *La enfermedad mortal* afirma que el «yo es una relación que se relaciona consigo misma... es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma», pero esta relación ha sido «puesta por otro»¹².

Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro¹³.

Este «otro» es aquí Dios, pues el yo, «al autorrelacionarse y querer ser sí mismo», debe apoyarse en el poder que lo ha creado, eliminando así la desesperación producto del pecado. La oración y la confesión son formas en que aparece el diálogo en cuanto relación intersubjetiva y conformadora del sujeto. Dentro de esta dialéctica del yo, la persona aparece como una *síntesis*, como una relación entre dos términos. «El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos»¹⁴.

Para E. Tugendhat, en su libro *Autoconciencia y autodeterminación*, con Kierkegaard se abren las puertas para una nueva comprensión de estos dos conceptos desde el punto de vista del «comportarse consigo mismo y con su existir», que elude los modelos metafísicos de la «sustancia» y el del «sujeto-objeto» (aquí el individuo es al mismo tiempo sujeto y objeto). La «relación» del sujeto con la «síntesis de posibilidad y necesidad», en el sentido de determinaciones o estructuras fundamentales del existir, abre una nueva concepción del comportarse práctico-volitivo de la persona como resultado de la elección de sí, que desarrollará Heidegger de manera más completa¹⁵.

Es indispensable en Kierkegaard que para constituirnos a nosotros mismos —para que el individuo sea sí mismo y por tanto libre— afrontemos esta realidad de la síntesis de posibilidad y necesidad. «El yo, *kata dynamin*, es tanto posible como necesario; ya que sin duda es sí mismo, pero teniendo que hacerse. En tanto que es sí mismo se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos ante

¹² KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid, 1969, trad. de D. Rivero, p. 47 ss.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ TUGENDHAT, E., *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, FCE, Madrid, 1993, trad. de Rosa H. Santos-Ihlau, Lecciones 7 y 10.

una posibilidad». El hecho mismo de que en lo posible caben todas las posibilidades hace que el yo «pueda extraviarse de mil maneras». La necesidad es como un montón de sólo consonantes, «y no hay modo de pronunciarlas si no entra en juego la posibilidad», necesidad y posibilidad se alternan como la aspiración y la exhalación en el flujo respiratorio. La necesidad no es —como en Hegel— la unidad de posibilidad y realidad, sino que la realidad es la unidad de posibilidad y necesidad¹⁶, la discordancia de estos términos de la síntesis es lo que produce la desesperación.

En oposición a Hegel, Kierkegaard realiza en sus *Migajas filosóficas* una crítica a la distinción aristotélica entre las modalidades de lo posible y lo contingente: no podría haber un «posible» que se convirtiera en necesario, lo que implica que todo posible es para Kierkegaard contingente en sentido estricto: «nunca puede predicarse lo posible acerca de lo necesario»¹⁷. Todo devenir histórico en cuanto producto de elecciones individuales acontecería por una causa libre actuante y no por necesidad, en tanto posibilidad no podría ser necesario a la manera hegeliana, «el devenir es el cambio de la realidad por medio de la libertad»¹⁸, esto implica que se produzca una doble incertidumbre: «la nada del no-ser y la posibilidad anulada que es a un tiempo cada anulación de posibilidad»¹⁹. La superación del devenir y la incertidumbre que produce se encontraría en la certeza de la fe. La existencia como posibilidad en Kierkegaard tiene un aspecto negativo y a veces paralizante —angustiante—, el hombre se encuentra en un «punto cero», en un equilibrio inestable entre alternativas que no se reúnen o concilian —son un *aut aut*— y de cualquier elección siempre deriva un aspecto limitante o negativo, o simplemente el peso de la responsabilidad; al asumir una dirección en la vida eliminamos siempre otra posibilidad.

En *El concepto de la angustia* se explica este concepto por referencia a una incertidumbre frente a la nada. Aquí la nada engendra la angustia, «la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad»²⁰, así como nos enfrentamos a la «elección de la elección» para convertirnos en sujetos morales, aquí nos enfrentamos en cuanto libres a la «posibilidad de la posibilidad» —a la posibilidad de poder—, lo que constituye el vértigo angustiante que Kierkegaard relaciona con el pecado original. La experiencia interior de la angustia —no se trata de angustia por algo exterior— como «posibilidad de la libertad» es educativa en cuanto que debería impulsar al individuo de lo finito hacia la infinitud. Siendo el hombre una síntesis de lo temporal y lo eterno, estos dos elementos entran en conjunción en el instante (*Oieblikket*, *Augenblick*, instante, mirada) entendido como la experiencia que no es pasado ni futuro, sino eterno presente²¹. En el instante «lleno de eternidad» se realiza el salto cualitativo de la elección y el salto de la fe, un

¹⁶ *La enfermedad mortal*, L. III, c. 1.

¹⁷ KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas*, Trotta, Madrid, 1997, trad. de L. Larrañeta, p. 82.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 85.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 88.

²⁰ *El concepto de la angustia*, p. 67.

²¹ *Ibíd.*, p. 116 ss.



compromiso total que es un acto temporal, histórico y contingente, pero que tiene una significación eterna, por lo que es «plenitud en el tiempo»²². Sólo la paradoja de la fe podría conciliar lo contradictorio y resolver el problema de Lessing con «la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno», lo que constituiría un escándalo y absurdo para la razón. Esto acontecería «cuando la razón y la paradoja chocan felizmente en el instante, cuando la razón se aparta a un lado y la paradoja se abandona a sí misma»²³.

En Kierkegaard encontramos una versión de la experiencia modernista de la fusión de lo eterno y lo transitorio. En esta experiencia del instante en el que elegimos y nos otorgamos una identidad se lleva a cabo la conversión de nuestra contingencia en *destino* y la integración de nuestra identidad a partir de la fragmentación, un proceso similar al que observamos en Nietzsche²⁴. En la angustia kierkegaardiana se nos descubre el destino, pero no en el sentido antiguo de la palabra —ligado a la fatalidad o al hado— como algo preordenado que sólo habría que esperar a que suceda inevitablemente o independientemente de nosotros, sino como *autodestinyación*, algo propio de la condición humana contingente moderna: el destino que nos otorgamos a nosotros mismos al construir nuestra identidad, al darnos un propósito que defina nuestra personalidad en un mundo en el que no encontramos un sentido. El «discípulo de la posibilidad» se pone al encuentro con su destino por medio de la angustia.

La angustia descubre el destino, pero en cuanto el individuo pretenda confiarse al destino, la angustia cambiará de dirección y mantendrá alejado al destino. Pues tanto el destino como la angustia, y tanto la angustia como la posibilidad, no son más que fórmulas mágicas. Por eso, mientras que en relación con el destino la individualidad no se transforme a sí misma de la manera aludida, nunca dejará tampoco de conservar un cierto resto dialéctico, que ninguna finitud podrá exterminar²⁵.

Sostengo que la experiencia del instante de la elección es una especie de «catarsis» que nos otorga una personalidad moral. La catarsis es una experiencia estética —pero también ética— desde Aristóteles y Gorgias que, sin ser un término que Kierkegaard acostumbre utilizar, corresponde a la experiencia que él describe. Para H.R. Jaus y la «estética de la recepción», la catarsis es una experiencia emocional capaz de llevar al oyente y/o espectador al cambio de sus convicciones o criterios

²² *Migajas filosóficas*, p. 34

²³ *Ibíd.*, p. 70. El *problema de Lessing* se refiere a cómo demostrar las verdades del evangelio —como los milagros— si son, en cuanto verdades históricas, contingentes. «Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba a las verdades de razón como necesarias que son» (LESSING, G.E., *Sobre la demostración en espíritu y fuerza*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, Anthropos, Madrid, 1990, trad. de A. Andreu, p. 482).

²⁴ Cfr. *Así habló Zaratustra*, II, *De la redención*.

²⁵ *El concepto de la angustia*, p. 196.

y a la liberación de su ánimo²⁶. Entendida como una liberación de la reflexión —y no como una mera identificación acrítica en el sentido que señalaron Brecht y Adorno—, la noción de catarsis de Lessing le otorga un sentido moral, se trata de una «transformación de las pasiones en disposiciones virtuosas»²⁷, que ha podido ser retomada por G. Lukács como una sacudida de la subjetividad que da a la vida anímica una nueva dirección y autocomprensión, concentrando la atención —en un efecto homogeneizador— en valores universales de la especie, elevando la conciencia por encima de una cotidianeidad meramente particularista; «...la fuerza y la profundidad reales de la evocación artística se dirigen ante todo a la interioridad del hombre: lo que ocurre ante todo es el despertar de nuevas vivencias en el hombre, las cuales amplían y profundizan su imagen de sí mismo, del mundo con el que tiene que ver en el más amplio sentido de la palabra»²⁸.

La acentuación de la elección de sí como catarsis moral y de la autodestina- ción son experiencias que corresponden a la madurez de la autocomprensión del hombre moderno en cuanto contingente. Esto se ha llevado a cabo a menudo de forma paralela con el establecimiento de concepciones de un universo despersonalizado y desdivinizado, sin orden ni finalidad, es decir, con la noción de la contingencia del mundo. Como sostiene A. Heller, tanto la contingencia sociohistórica como la cósmica producen generalmente un efecto de terror en el individuo que obliga al otorgamiento de un destino autoelegido que antes se consideraba como un hecho dado en la naturaleza humana o en el entorno. Las personas por lo general nacían con un destino y un lugar prefijados, estaban programadas para convertirse en lo que debían convertirse a partir del momento y de la condición social de su nacimiento, se consideraban parte de un orden providencial, por lo que no se sentían solas en un universo inconmensurable, ni pensaban en su existencia como prácticamente inexplicable o casual.

En la modernidad el primero en expresar las dimensiones de este vértigo de la contingencia fue Pascal, para quien la elección existencial es una apuesta mediante la cual damos sentido a nuestra vida, puesto que la razón no puede dar cuenta del hombre por ser un pequeño punto frágil e insignificante en la infinitud cósmica, ni tampoco de la divinidad incognoscible e igualmente inconmensurable. Para Pascal, apostar por ser creyente o ateo es la forma de afrontar este *horror vacui*, así elude la contingencia. Kant modificará después los términos de la apuesta: podríamos apostar por la «primacía de la razón práctica», Hegel retornará luego al providencialismo, mientras que Kierkegaard nos enfrenta de nuevo a una alternativa cercana a la

²⁶ JAUSS, H.R., *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Taurus, Madrid, 1986, pp. 76, 159 s. y 277 s. Sin embargo, M. Kommerell en *Lessing y Aristóteles* (Visor, Madrid 1990, p. 120 ss.) considera que en el estagirita la catarsis apenas tiene un sentido moral, sino más bien curativo, mientras que en Lessing tiene un contenido ético y compasivo.

²⁷ LESSING, G.E., *Dramaturgia de Hamburgo*, Publicaciones de la Asociación de directores de España, Madrid, 1993. Trad. de F. Formosa, LXXVIII, p. 430. Cfr. LXXXI, p. 439 ss.

²⁸ LUKÁCS, G., *Estética*, Grijalbo, Barcelona, 1982, trad. de M. Sacristán, vol. 2, p. 334, cfr. pp. 500 y 508.

de Pascal, el *aut aut*. En términos de Heller, hoy podríamos descartar tal vez la conciencia de la contingencia cósmica, aunque no la conciencia de la contingencia histórico-social, a esta última tenemos que enfrentarla de cualquier manera, pues es parte de nuestra condición; hombres y mujeres debemos elegir por nosotros mismos y asumir la responsabilidad de ello²⁹.

Considero que, en esta reconsideración de la función de la catarsis moral, es necesario recuperar algunos aspectos de la trayectoria filosófica de Lukács y de autores como E. Husserl. En el caso del joven Lukács en su *Teoría de la novela*, éste continúa con la reflexión hegeliana sobre la experiencia moderna, particularmente en lo que respecta al arte moderno, donde la pérdida de la eticidad sustancial habría llevado a la escisión entre el alma y la realidad, entre el individuo y la comunidad. La visión fragmentaria de la vida y la aparición del *individuo problemático* son el resultado del carácter contingente del mundo. «El mundo contingente y el individuo problemático son realidades que se condicionan recíprocamente unas a otras»³⁰, la forma de la novela moderna sería la búsqueda incesante del individuo problemático por autocomprenderse cuando el camino ya no está señalado y el mundo como totalidad orgánica se ha resquebrajado, «el hombre se quedó solitario y empezó a no poder hallar sentido y sustancia más que en su alma sin morada»³¹. Lukács caracteriza con Flaubert algunos de estos rasgos: la sucesión nebulosa de los estados de ánimo y la disolución psicológica, donde «los sueltos fragmentos de la realidad se yuxtaponen dura, rota y aisladamente»³².

El subjetivismo artístico es resultado, desde la óptica de Lukács, del colapso del mundo objetivo que deja al hombre en el desamparo y alienado respecto del mundo exterior, por lo que el sujeto «se convierte en fragmento». Nos encontramos con la imposibilidad de representar una vida concluida en sí, con la desilusión respecto de la utopía reconciliadora, la nostalgia de la «totalidad de la vida» y la dificultad de convertir la contingencia en destino en un ámbito de fragmentariedad frágil. Lukács concluye aquí con una débil esperanza en un mundo que recupere la unidad perdida; en un prólogo posterior, reconoce la importancia de Kierkegaard a la hora de escribir su *Teoría de la novela*, de ahí también la referencia de la contingencia en relación con el destino en *El alma y las formas*, donde el destino aparece relacionado con una experiencia místico-estética de unificación de lo interno con lo externo, del alma y de la forma, con una catarsis. «Este momento es tan místico como el momento crucial de la tragedia, cuando se encuentra el héroe y el destino, o el de la narración, cuando se encuentran el azar y la necesidad cósmica»³³. Estos

²⁹ HELLER, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999, trad. de M. Mendoza, cap. 1, *Contingencia*.

³⁰ LUKÁCS, G., *El alma y las formas y Teoría de la novela*, Grijalbo, México, 1985, trad. de M. Sacristán, p. 345.

³¹ *Ibíd.*, p. 369 ss.

³² *Ibíd.*, p. 391.

³³ *El alma y las formas, Ibíd.*, p. 25, cfr. el Prólogo de 1962 de *Teoría de la novela*, p. 289.



son los antecedentes que convertirán a Lukács en el filósofo de la alienación y de la cosificación capitalista dentro de un marxismo hegelianizado, pero también en un filósofo de la experiencia ético-estética de la catarsis.

En otro de los flancos de la filosofía de la primera mitad del siglo xx, la fenomenología había constituido el último gran intento, terminado en fracaso, por desarrollar un comienzo absoluto en filosofía. Partiendo de las vivencias intencionales y de las *intuiciones eidéticas* del yo, Husserl buscó conformar un idealismo trascendental en la forma de una ciencia egológica sistemática bajo principios apodícticos. A pesar de la dificultad de establecer a partir de un yo monádico la dimensión intersubjetiva —que en este caso parece establecerse sólo por analogía con mi propio yo—, Husserl estableció la posibilidad de una ontología del *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) que nace de las experiencias y evidencias originarias más cercanas a lo cotidiano. Las formaciones prácticas y los hechos de cultura serían previos a la forma del conocimiento científico y mantendrían una «topología esencial», a partir de ellos sería posible para Husserl la constitución de una ética que permita otorgar un sentido racional a la vida personal y colectiva. En este intento de construir una ética encontramos esta importante afirmación: «La vida humana personal transcurre en diversos grados de autorreflexión y autorresponsabilidad [...] hasta la aprehensión concienical de la idea de la autonomía, de la idea de una decisión volitiva dispuesta a configurar toda su vida personal en la unidad sintética de una vida y con autorresponsabilidad universal»³⁴. Buena parte de esta problemática acerca de la decisión volitiva configuradora de la vida fue, sin embargo, asumida por el existencialismo con un contenido disminuido de racionalismo, pero recuperando la problemática de la elección de sí; sin embargo, esto sería materia de otro análisis para el que aquí no hay cabida, de modo que daré aquí solamente unas pequeñas pistas acerca de la importancia de la elección de sí en cuanto catarsis moral.

Resolver nuestra contingencia y conformar una identidad moral implicaría, de acuerdo con algunos de los temas expuestos, realizar una elección de sí como sujeto moral basada en un querer racional, en el marco de una autorrealización formativa hacia la autonomía y la solidaridad, dentro de un proceso social mediado simbólicamente. En este proceso, la autoidentidad y la identidad del otro se conforman narrativa y dialógicamente en una interpretación figurada, la autoconciencia y la autodeterminación moral, el comportarse con respecto a nosotros mismos, implica la elección de un mundo moral en un marco de respeto y reconocimiento recíproco entre los hombres, la elección existencial bajo la figura de la universalidad moral nos lleva, bajo ciertas condiciones, a convertir nuestra contingencia en autodestinyación, en el entendido de que nuestra autodeterminación conlleva el compromiso con la autodeterminación de los demás. Sin embargo, la misma contingencia de nuestra condición humana y los males del siglo ponen en nuestras manos

³⁴ HUSSERL, E., *La filosofía como aut meditación de la humanidad, como autorrealización de la razón*, en *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México, 1984, trad. de H. Steinberg, p. 264 ss.

y en las manos de la «sociedad del riesgo» el buen término de nuestro proyecto moral. Nuestra identidad moral tiene, como afirma C. Taylor, fuentes diversas, y no puede reducirse a una de ellas; las distintas voces tienen que ser escuchadas en nuestra permanente crisis y reconstrucción de identidades a partir de una no menos permanente crítica y reflexión.

J. Muguerza ha señalado, dentro del terreno de la ética discursiva, que muchas de las decisiones personales no pueden reducirse al diálogo argumentativo, puesto que competen a la conciencia moral individual, sobre todo en los casos en que el procedimiento discursivo no permite alcanzar consensos, o cuando requerimos de la alternativa del disenso —otorgando un espacio más amplio a la autonomía individual— para mejorar nuestros consensos, lo que no es infrecuente debido a las limitaciones humanas, las injusticias, la complejidad y las contingencias sociales. De aquí podríamos también derivar la necesidad de un posicionamiento reflexivo relacionado con la elección de sí y el querer racional basados en lo que E. Tugendhat ha llamado «razones-motivos», aunque además de los argumentos y del diálogo, no debemos olvidar la necesidad de lo que J. Habermas ha llamado una «autocomprensión existencial ilustrada» como parte de la formación de una voluntad moral³⁵. No sólo es necesario el diálogo conmigo mismo, además del que establezco con los otros, sino adherirme a principios y responsabilizarme de manera personal, eligiéndome como persona moral. En todo esto ocupa un espacio ineludible aquello que he caracterizado como catarsis moral, lo que nos ayuda a una identificación con el otro, o a ponernos en el lugar del otro, algo que puede complementar lo que P. Ricoeur, desde otra perspectiva, ha llamado «imputación moral», o lo que otros han tratado desde el punto de vista del concepto de responsabilidad.

Puesto que no hay más destino que el que podamos forjar nosotros mismos, las personas se ven ahora en la necesidad de reinventarse a sí mismas y a su propia biografía, así como reinventar todas las estructuras sociales e instituciones en un entorno globalizado. Precisamente la catarsis moral nos ayuda en este proceso.



³⁵ MUGUERZA, J., «De la conciencia al discurso: ¿Un viaje de ida y vuelta?», en GIMBERNAT, J.A., *La filosofía moral de J. Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997. Cfr. TUGENDHAT, E. *Problemas*. Gedisa, Barcelona, 2002, y HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.