

DEPARTAMENT DE FILOSOFIA DEL DRET MORAL I
POLÍTIC

EL VALOR EDUCATIVO DE LA INTERIORIDAD. UN
ENFOQUE DESDE CHARLES TAYLOR.

LORENZO FERNÁNDEZ RIAÑO

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
Servei de Publicacions
2010

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 4 de febrer de 2010 davant un tribunal format per:

- Dr. Jesús Marcial Conill Sancho
- Dr. Graciano González Rodríguez-Arnaiz
- Dr. Ginés Santiago Marco Perles
- Dr. Luis Miguel Arroyo Arrayás
- Dr. Tomás Domingo Moratalla

Va ser dirigida per:

Dr. Agustín Domingo Moratalla

©Copyright: Servei de Publicacions
Lorenzo Fernández Riaño

Dipòsit legal: V-2095-2011

I.S.B.N.: 978-84-370-7808-3

Edita: Universitat de València

Servei de Publicacions

C/ Arts Gràfiques, 13 baix

46010 València

Spain

Telèfon:(0034)963864115

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política

Sección de Filosofía Moral y Política

**EL VALOR EDUCATIVO DE LA INTERIORIDAD
UN ENFOQUE DESDE CHARLES TAYLOR**

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

Lorenzo Fernández Riaño

Dirigida por:

Dr. D. Agustín Domingo Moratalla

Valencia, 2009

*A mi padre,
mi primer maestro.*

ÍNDICE

Prólogo:	9
Introducción:	11
Modo de citar:	17
Primera parte: INTERIORIDAD Y VIDA MORAL	19
Capítulo 1. LA INTERIORIDAD COMO PROBLEMA MORAL	21
1. ¿Qué se entiende por interioridad?	21
1.1. Una aproximación a la interioridad	21
1.2. Génesis de la interioridad	24
1.3. Experiencias de interioridad	26
1.4. Otras lecturas de la interioridad.....	29
1.4.1. La estructura de la interioridad humana en Posidonio de Apamea	29
1.4.2. El autodomínio en Platón	32
1.4.3. La intimidad subjetiva en Séneca	34
1.4.4. El hombre interior en San Agustín	38
1.4.5. La interioridad de autosuficiencia en Descartes	40
1.4.6. La perspectiva de primera persona en Locke	44
1.4.7. La naturaleza interior en Montaigne.....	45
1.4.8. La interioridad apasionada en Kierkegaard	47
1.4.9. La interioridad personalizada en Mounier.....	52
1.4.10. La interioridad en Edith Stein.....	54
2. ¿Por qué hablar de la interioridad hoy?	57
2.1. Ante el dominio de lo tecnológico.....	57
2.2. Amenaza del fin de la historia	60
2.3. El «cuerpo objeto» versus «cuerpo vivido».	63
3. ¿Dónde radica el problema filosófico de la interioridad?	66
3.1. Olvido de las fuentes morales.....	66
3.2. Pérdida de identidad del sujeto moral.....	68
3.3. Desfondamiento del agente moral	72
Capítulo 2. LA INTERIORIDAD Y EL SUJETO MORAL	77
1. El problema del sujeto moral.....	77
1.1. El olvido del sujeto	77
1.2. Del sujeto al lenguaje	84
1.3. El centramiento del sujeto	86
1.4. Hacia la reconstrucción del sujeto	89
2. En diálogo consigo mismo	90
2.1. El sí mismo como otro.....	90
2.2. El sí mismo y la identidad narrativa	92
2.3. De la mismidad a la alteridad	94
3. El lugar de la conciencia.....	96
3.1. Del espacio privado al espacio público	96
3.2. Subjetividad de la conciencia	98
3.3. Un enfoque hermenéutico-dialógico de la conciencia.....	102

Capítulo 3. EL VALOR DE PREGUNTARSE POR LAS FUENTES DE LA VIDA MORAL..... 107

1. Ante la pérdida del horizonte moral	107
1.1. Un nuevo marco de referencia.....	107
1.2. Recuperar el sujeto moral	112
1.3. Las fuentes de la autenticidad.....	113
2. Interiorización como personalización de las fuentes morales	116
2.1. La voz de la naturaleza	116
2.2. La articulación sobre el bien.....	117
2.3. Una libertad solamente humana	122
3. La religión como fuente moral	125
3.1. Del secularismo a la secularidad	125
3.2. El gran desarraigo.....	128
3.3. La edad de la creencia	135
4. De las dos fuentes	138

Segunda parte: INTERIORIDAD Y MODERNIDAD 143

Capítulo 4. TAYLOR PREOCUPADO POR LA INTERIORIDAD EN LA MODERNIDAD 145

1. Trayectoria intelectual y filosófica de Ch. Taylor.....	145
1.1. Notas Biográficas	145
1.2. Fundamentación filosófica	153
1.3. El argumento tayloriano	156
2. El proyecto antropológico de Ch. Taylor	158
2.1. El concepto de evaluación fuerte.....	158
2.2. La estructura interpretativa de la expresión humana.....	164
2.3. Un realismo hermenéutico frente al relativismo	167
3. Diagnóstico de la modernidad	171
3.1. Ante los conflictos de la modernidad	171
3.2. La construcción del yo en la vida cotidiana	173
3.3. De la modernidad pensada a la modernidad vivida.....	176

Capítulo 5. AVATARES DE LA IDENTIDAD EN LA CULTURA MODERNA 179

1. Demandas de la cultura moderna	179
1.1. La afirmación de la vida corriente.....	179
1.2. Superación de la perspectiva deísta.....	185
1.3. La flexibilidad del carácter	188
2. Conflicto de modernidades.....	192
2.1. Incertidumbre de los parámetros morales.....	192
2.2. El instrumentalismo desvinculado.....	198
2.3. Otras formas de modernidad	200
3. ¿Cómo articular la historia de la identidad moderna?.....	206
3.1. Nuevos imaginarios sociales	206
3.2. Sociedad de acceso directo	208
3.3. Articulación de las instituciones sociales	210

Capítulo 6. UN PROBLEMA DE LENGUAJES EN LA MODERNIDAD	215
1. Lenguaje, valores y apertura al otro	215
1.1. Teorías del lenguaje.....	215
1.2. Papel constitutivo del lenguaje	221
1.3. Lenguaje como horizonte ontológico	225
2. Hermenéutica tayloriana.....	228
2.1. Recuperar la noción de eticidad.....	228
2.2. Comprensión como práctica social.....	232
2.3. Antropología hermenéutica de Taylor	234
3. Modernidades alternativas	238
3.1. Aproximación acultural	238
3.2. Múltiples modernidades	239
3.3. Entendimiento de fondo	242
4. El valor del lenguaje en la modernidad	244

Tercera parte: EL DESAFÍO EDUCATIVO DE LA INTERIORIDAD 251

Capítulo 7. LA INTERIORIDAD UN PARADIGMA EDUCATIVO EMERGENTE 253

1. Sentido de la interioridad moderna.....	253
1.1. Valor antropológico de la interioridad.....	253
1.2. Reafirmar la categoría de la interioridad	256
1.3. Volver a la interioridad.....	258
2. Más allá del yo moderno	260
2.1. Nuevas tipologías del yo en la sociedad actual	260
2.2. Nueva concepción espacial del yo.....	268
2.3. La nueva belleza: conócete a tí mismo	270
3. Una cultura de la interioridad	273
3.1. Nuevo individualismo expresivo	273
3.2. Educar en y para la interioridad.....	275
3.3. Reinventar la realidad: del «homo technicus» a la «sabiduría interior».....	278

Capítulo 8. EL PODER DE LO REAL 285

1. Las formas del bien y el realismo moral.....	285
1.1. Recuperación de la ontología moral en Taylor.....	285
1.2. Las matrices de nuestra moral	288
1.3. El realismo moral de Taylor	290
2. Reconstrucción de la persona moral.....	292
2.1. El giro hacia la interioridad	292
2.2. La urdimbre moral del presente.....	294
2.3. Etapas del relato tayloriano	296
3. El horizonte de la autenticidad	299
3.1. La melancolía de lo auténtico.....	299
3.2. Perversión del ideal de la autenticidad	300
3.3. La fuerza de la autenticidad.....	302

Capítulo 9. LA RESPUESTA DE TAYLOR AL DESAFÍO EDUCATIVO DE LA INTERIORIDAD	307
1. El lenguaje de la interioridad en Ch. Taylor.....	307
1.1. La validación interior	307
1.2. Interiorización de las fuentes morales	312
1.3. Una interioridad situada	314
2. Las entrañas de la interioridad.....	318
2.1. Ahondar en la interioridad.....	318
2.2. La resonancia personal	319
2.3. La autenticidad, lugar del hombre interior	321
3. Valorar de otro modo.....	323
3.1. Una voz singular	323
3.2. Taylor o la filosofía “zahorí”	324
3.3. Del encuentro al reconocimiento	326
4. Acertar a vivir.....	332
Capítulo 10. APLICACIÓN AL CAMPO EDUCATIVO.....	335
1. Aprender a cultivar la interioridad	335
1.1. Un aprendizaje vital.....	335
1.2. Momentos de la interioridad.....	337
1.3. El agente encarnado.....	338
2. ¿Cómo construir la interioridad?	340
2.1. La búsqueda de sentido	340
2.2. Pilares de la interioridad	342
2.3. Tener «casa propia».....	344
3. Por una educación de la interioridad	346
3.1. Proceso de desvelamiento.....	346
3.2. Objetivos y contenidos de la educación de la interioridad	346
3.3. Técnicas para la educación de la interioridad.....	347
Conclusiones:	349
1. La interioridad como problema moral	349
2. La interioridad en la modernidad	352
3. El desafío educativo de la interioridad	356
Bibliografía General:.....	361
A) Escritos de Charles Taylor	361
1. Libros:.....	361
2. Artículos:	362
B) Escritos sobre Taylor:.....	370
C) Bibliografía Complementaria:	377

Prólogo:

A la hora de hacer un recuento del tiempo y procesos dedicados a esta aventura, son muchos los motivos que me llevan a dar gracias por el trabajo realizado. Aunque en ocasiones la inspiración de un tema o idea suele aparecer de improviso y, uno no sabe dar respuesta del porqué, no es menos cierto que hay que estar preparado para esos momentos. En el caso de la elección del tema de investigación y posterior desarrollo es fruto de una serie de acontecimientos que han ido configurando mi experiencia docente desde la inquietud y trasfondo moral.

La idea de hacer el doctorado se fue fraguando en el Curso de Aptitud Pedagógica (CAP). Recuerdo una de las prácticas en la que me solicitaban exponer a los alumnos de cuarto de la ESO un tema que tenía como título: “*¿Quién manda aquí?: sociedad, autoridad y democracia*”. Por aquel momento se celebraba el 25º aniversario de la Democracia en España, y tuve la intuición de cambiar el título por otro que formulé de esta manera: “*El juego democrático, aquí jugamos todos*”. La verdad que fue toda una experiencia para recordar y comentar, sobre todo viendo el interés que mostraban los alumnos en la participación e implicación en la dinámica de la clase.

Curiosamente fue aquella práctica, la que me animó a inscribirme en los Cursos de Doctorado dentro del programa de “*Ética y Democracia*”, con el deseo de profundizar en los valores que hemos vivido en esta etapa democrática, preguntándome si la ética tiene algo que decir ante los cambios producidos en las diversas reformas educativas, y cómo mejorar el clima escolar ante el malestar reinante.

Agradezco en primer lugar al departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, el hecho de haber sido admitido al tercer ciclo y de forma particular a los profesores que me hicieron degustar el saber filosófico en diálogo y actualización con los problemas reales de la vida cotidiana.

Quiero hacer partícipes del presente trabajo a todos los profesores de filosofía que a lo largo de mi curriculum académico han influido decisivamente, ayudándome a formular las pautas, principios y criterios de valor, como auténticos maestros de vida, que han ido definiendo mi vocación docente.

Agradezco también al claustro de profesores de la Escuela Superior de Marketing y Gestión Comercial (ESIC), lo mucho que he aprendido de su profesionalidad y saber hacer, teniendo siempre presente que el mercado tiene un rostro humano del que no podemos prescindir en nuestra tarea educativa.

Una atención particular se merecen todos los servicios de documentación y biblioteconomía prestados en el proceso de investigación, en particular las Universidades de Valencia, Navarra, Salamanca y en mi última etapa la Universidad de Comillas y la Universidad Complutense de Madrid, pues en todo momento me han facilitado el acceso a las fuentes y el uso avanzado de las bases de datos.

Una mención especial quiero dedicar a mi tutor y director D. Agustín Domingo Moratalla, quien como un excelente entrenador me ha ido dirigiendo en las diversas etapas de la investigación y redacción de la tesis; pues fue él quien me presentó personalmente al profesor Charles Taylor en un congreso que tuvo lugar en Valencia en Marzo de 2006, después de haber debatido largo tiempo sobre el pensamiento tayloriano, abriéndome nuevos horizontes en el descubrimiento de la interioridad como valor educativo. Reconozco que sin su ayuda, ánimo, y oportunas correcciones, no hubiera podido llegar a la meta deseada. Gracias.

Dedico esta tesis a mi familia, primera escuela donde he aprendido el valor de la interioridad, y a mi otra familia los Sacerdotes del Corazón de Jesús, Instituto al que pertenezco, pues en todo momento me han motivado y facilitado los medios necesarios para completar esta etapa formativa.

Por último, ofrezco el presente estudio a todos los jóvenes que se sienten inquietos por descubrir el valor educativo de la interioridad, en una época como la nuestra en la que corremos el riesgo de perder nuestro propio yo.

Valencia, Junio de 2009.

Introducción

El origen de la presente tesis ha sido un tanto fortuito. En el desarrollo de mi quehacer docente siempre ha estado presente la inquietud de profundizar en temas relacionados con la ética aplicada al mundo educativo. Fue providencial que cayese en mis manos un artículo de un periódico local que llevaba como título: *“La nueva belleza, el yo externo”*. Por entonces estaba más ocupado en terminar los estudios de tercer ciclo, no le presté más atención que la curiosidad propia de un estudio de mercado con el fin de promocionar productos de belleza. Cuando empecé a redactar el tema elegido, dos años más tarde (2005), después de haberme empapado de la filosofía del canadiense Charles Taylor, en particular motivado por una de sus tesis en la que manifiesta el descontento y malestar de la modernidad, enunciada en estos términos: *“Si los jóvenes no se preocupan de las causas que trascienden al yo, ¿Qué se les puede decir entonces?”*¹. Interrogante que intentaré dar respuesta en este trabajo.

Si a esta cuestión añado la experiencia de más de quince años intentando decir algo en el campo de la Ética Social, disciplina que me ocupa y preocupa en el diálogo con las Ciencias Humanas, considero que se han dado las condiciones para dar una respuesta a la inquietud de Taylor. Una inquietud reflejada en su amplia obra, ayudándome a descubrir el tipo de persona que se esconde en los procesos modernizadores de la cultura occidental.

La indagación sobre los valores éticos en los que están asentados los sistemas socio-políticos actuales, así como sus posibles límites y correcciones en confrontación con las tradiciones culturales, constituye un gran reto en nuestra época. En particular desde el compromiso ético que debe ir tomando la ciudadanía democrática ante los nuevos desafíos de un mundo globalizado.

Me propongo analizar, como si de un arqueólogo se tratara, cuales son las huellas de la identidad moderna, con el fin de recuperar las fuentes olvidadas de la moral. Unas fuentes que según el filósofo de Montreal la filosofía moderna no ha comprendido adecuadamente, y cuya omisión no sólo deja desarbolada la filosofía sino también a la

¹ Ch. Taylor, *Autenticidad*, p. 19 (54). «*If the youth really don't care for causes that transcend the self, then what can you say to them?*».

misma sociedad. En el trabajo de investigación me propuse formular cuidadosamente el pensamiento de Taylor desde la hipótesis de trabajo que pretendo justificar en esta tesis como respuesta a cierto relativismo moral en el que se mueven algunos proyectos educativos. Como dejé constancia en el trabajo de investigación, y expuse en estos términos: “*Ante el subjetivismo de la sociedad tecnológica moderna, la experiencia de interioridad es un proceso necesario para recuperar el sujeto moral*”².

Dado el perfil interdisciplinar del pensamiento de Taylor, he seguido una metodología inductiva, que el mismo autor define como «*La teoría social como práctica*», acompañada por el análisis de contenido de la tradición hermenéutica del lenguaje, que nos permite relacionar el pluralismo político, con las tradiciones culturales en orden a dar un nuevo retrato moral de la identidad moderna, desde donde el autor trata de sintetizar y presentar en forma de argumento narrativamente coherente algunas de las preocupaciones más relevantes. En concreto:

- a) La vinculación de las dimensiones cualitativas de la idea de bien con la cuestión de la identidad personal y colectiva.
- b) La matriz lingüística y social de esas dimensiones de valor.
- c) El proceso histórico de desarrollo y transmutación de las formas de moralidad personal y colectiva.
- d) El origen de la moralidad en las sociedades desarrolladas.
- e) La dimensión constitutivamente educativa de la moral.

La filosofía moral y política de la modernidad, -el racionalismo y el naturalismo en la moral, y el liberalismo en la política-, nos han alejado tanto de la moral real, de nuestras prácticas de argumentación en la vida cotidiana y de los marcos de valores en los que constituimos nuestra identidad. Argumenta Taylor que hemos dado en quedar ciegos, incapaces de explicarnos quienes somos y de resolver los problemas que de hecho tenemos. Lo que equivale a decir que nuestra moral pública, y no sólo la privada, ha quedado sin articulación, y en ese descoyuntamiento anida la principal raíz de

² L. Fernández, *Interioridad y vida moral, una interpretación realista de Charles Taylor*, -Trabajo de Investigación-, Valencia, Universidad de Valencia, 2004, p. 4.

nuestros problemas morales.

Desde una reconstrucción de la obra de Taylor he podido reagrupar tres unidades de análisis que a su vez me han servido como esquema general de las tres partes que consta la tesis:

- I. Análisis histórico-topográfico de la interioridad.
- II. Análisis fenomenológico de la vida moral en la modernidad.
- III. El desafío educativo de la interioridad.

Con este esquema he buscado individualizar los indicadores que recorren como idea articulada la obra de Taylor en el tema elegido de la tesis: **El valor educativo de la interioridad. Un enfoque desde Charles Taylor.**

En una entrevista mantenida con Taylor³, le pregunté sobre la línea de investigación a seguir, a lo que me respondió que no había elaborado de forma sistemática el valor educativo de la interioridad, mostrando mucho interés en el estudio de esta categoría en su obra. Al presentar esta tesis puedo decir con toda modestia y reconociendo los muchos campos que aún quedan abiertos, que estos han sido los objetivos al acercarme al tema de estudio en Taylor:

- a) Analizar el enfoque dado por Taylor en sus obras, individualizando los indicadores en los que el autor toma partida desde una praxis de la moralidad.
- b) Evaluar la noción moderna del yo, dentro de los modelos educativos de occidente, y proponer el valor de la interioridad como un paradigma emergente que favorezca la recuperación de las fuentes sustantivas de la moral.
- c) Aplicar el enfoque desde Taylor como horizonte de valor en las instituciones educativas y en las organizaciones de la sociedad civil -familia, escuela, empresa-.

Desde estos objetivos, y siendo consciente que no es la dimensión moral la más conocida de nuestro autor, así como lo son los estudios realizados como historiador, politólogo o filósofo del lenguaje; propongo en la presente tesis descubrir el transfondo

³ L. Fernández, *Entrevista a Ch. Taylor*, en II Simposio “*Ética y Multiculturalismo*”, Universidad San Vicente Mártir, Valencia, (10-3-2006) –Inédita-.

de filósofo moral, como señalan sus últimos escritos en los que analiza los cambios producidos en la era secular. Su pensamiento no es fácil de encuadrar, pero goza de la ventaja, dado su perfil interdisciplinar, para estar en diálogo con las diversas tendencias del pensamiento contemporáneo, donde los nuevos paradigmas educativos están demandando un análisis acertado para dar respuestas a la comunidad educativa. Un colectivo que con frecuencia se ve forzado por modelos utilitaristas que corren el riesgo de adaptarse sin más a falsas necesidades mercantilistas, olvidando las raíces y fuentes más auténticas del sujeto moral como agente del quehacer educativo.

Desde este análisis previo he estructurado la tesis en diez capítulos, teniendo como hilo conductor *La interioridad*, que presento como paradigma emergente dentro de un entorno problemático que expongo en el capítulo primero desde su desarrollo histórico, preguntándome dónde radica el problema filosófico de la interioridad, que inevitablemente nos llevará al problema del sujeto en diálogo consigo mismo en el capítulo segundo. En el capítulo tercero, hago una lectura de la interioridad a través de las fuentes de la vida moral, que nos lleva a preguntarnos por la dimensión teleológica frente a la ontológica de la vida moral.

En la segunda parte, con el título *Interioridad y modernidad*, presento la preocupación de Taylor ante el olvido de la interioridad del hombre moderno, dando en el capítulo cuarto una respuesta desde su proyecto antropológico, donde realiza un profundo diagnóstico de los conflictos de la modernidad y propone modelos del «yo» ante los nuevos imaginarios sociales. En el capítulo quinto, ante las demandas de la cultura moderna y la incertidumbre de los parámetros morales me pregunto, siguiendo a Taylor: ¿Cómo articular la identidad del yo moderno? La respuesta viene recogida en el capítulo sexto, desde la hermenéutica tayloriana, como un problema de lenguajes dentro de las múltiples modernidades en las que el yo moderno transita.

En la tercera parte, desde la perspectiva de la Filosofía de la Educación, pretendo dar respuesta desde el paradigma de la interioridad al desafío educativo de nuestra época. En el capítulo séptimo, analizo la tesis inicial planteada por Taylor, desde una nueva concepción del yo en búsqueda de la sabiduría interior. En el capítulo octavo desde la propuesta de reconstrucción del sujeto moral y desde el giro hacia la interioridad, presento lo que se ha llamado la reinvención del realismo moral. En el

capítulo noveno presento la interioridad como auténtica referencia en el proceso educativo, que se plasma en una interioridad situada, como lenguaje de validación interior, como resonancia interior y lugar del hombre interior y por último como un nuevo modo de valorar y educar. En el capítulo diez concluyo con el propósito que me ha guiado en toda la tesis, que tenga una aplicación en el campo educativo. Propongo a modo de esquema cuales serían las pautas o presupuestos fundamentales para construir la interioridad.

Por último deseo hacer alusión a la actualidad del tema elegido. Basta echar un vistazo a la prensa diaria para constatar que la educación sigue siendo un problema de capital importancia, sumándose tanto profesores y alumnos a la necesidad de pensar la educación y pensarla a fondo, basta recordar las continuas reformas del sistema educativo (LGE, LODE, LOGSE, LOE, ...LRU, LOU, BOLONIA), para darse cuenta que tanto experimento para medir la educación desde criterios de competencias, habilidades y resultados; o si más bien se orienta el conjunto de la educación a formar buenos ciudadanos. Ciertamente esta tarea no es ninguna ocupación, sino más bien una dimensión de la persona concreta y para ello hace falta aprender a enfrentar la vida desde el conocimiento de la historia compartida, la degustación de la lengua, el ejercicio de la reflexión y el arte de apropiarse de sí mismo para llevar adelante la vida, la capacidad de apreciar los mejores valores, temas todos estos que no pertenecen al dominio de las competencias sino a la formación del carácter.

Al presentar el tema del valor educativo de la interioridad como problema moral, me estoy haciendo una serie de preguntas que están relacionadas con los diversos comportamientos del individuo en el entorno social y plural en el que vivimos, y la propuesta de presentar la interioridad como nuevo paradigma emergente surge de la inquietud de encontrar alguna solución de recuperación ante la pérdida del sujeto moral. Sin pretender desvelar aquella loable utopía de Diógenes: *“Busco a un hombre de verdad, uno que viva por sí mismo”*, pues en cada uno se manifiesta de forma personal e intransferible; propongo el presente trabajo como análisis y posible clave de lectura para conocer las causas por las que el individuo moderno está necesitado de la experiencia de la interioridad como morada de su propio ser e identidad.

Modo de citar:

Escritos de Taylor: (Abreviaturas y Siglas)

Explanation *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964.

Pattern *The Pattern of Politics*, Toronto, McClelland and Stewart, 1970.

Hegel *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

HegModSoc *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Trad., de J. Utrilla, *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

SocThePrac *Social Theory as a Practice*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

PhiPap 1 *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

PhiPap 2 *Philosophy and the Human Science. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Fuentes del yo *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Trad., de A. Lizón, *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

Autenticidad *The Malaise of Modernity*, Montreal, House of Anansi Press Limited, 1991. Reeditado como: *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992. Trad., de P. Carbajosa, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

Soledades *Rapprocher les solitudes: écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Guy Laforest, (ed.), Sainte-Foi, Les Press de l'Université Laval, 1992. *Reconciling the solitudes: essays in Canadian federalism and nationalism*, Guy Laforest, (ed.) Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993. Trad., de M^a. J.

Marín, *Acercar las soledades: feudalismo y nacionalismo en Canadá*, Donostia, Tercera Prensa-Hirugarren, 1999.

Multiculturalism *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton, Amy Gutmann, (ed.), Princeton University Press, 1992. Trad., de M. Utrilla, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993.

Argumentos *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995. Trad., de F. Birulés, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona 1997.

Libertad *La liberté des modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997. Trad., de H. Pons, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

ACathModer *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, James L. Helt (ed.), New York, Oxford University Press, 1999.

Varietades *Varieties of Religion Today*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Cambridge, 2002. Trad., de R. Vilà, *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona, 2003.

Imaginario *Modern Social Imaginaries*, Durham NC: Duke University Press, 2004. Trad., de R. Vilà, *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.

Secular *A Secular age*, Cambridge: Belnap of Harvard University Press, 2007.

Primera parte:
INTERIORIDAD Y VIDA MORAL

Capítulo 1

LA INTERIORIDAD COMO PROBLEMA MORAL

En este capítulo analizo la interioridad como problema moral, preguntándome por el significado etimológico y topográfico-filosófico del concepto interioridad. Acompañado por el enfoque e interpretación de Charles Taylor, apoyado en la historia de la filosofía, he intentado dar respuesta a la pregunta del ¿por qué hablar de interioridad hoy? interrogante que surge de la tesis que ha motivado en el estudio de este tema y recorre todo el trabajo ante la inquietud de dar respuesta a las jóvenes generaciones que parece ser no se preocupan por las causas que trascienden al yo.

Intentaré responder también a la cuestión: ¿Dónde radica el problema filosófico de la interioridad? Pues ante el malestar de la modernidad, la Psicología y la Sociología no acaban de dar una respuesta satisfactoria.

1. ¿Qué se entiende por interioridad?

1.1. Una aproximación a la interioridad

La palabra interioridad describe una dimensión del ser humano que se contra distingue del término: “exterioridad”. En el diccionario de la Real Academia⁴ se presenta como: *“cualidad de interior”*. Si nos remitimos a la palabra interior: *“que está en la parte de adentro”*, y en otra de sus acepciones: *“dícese de la habitación o vivienda que no tiene vistas a la calle”*.

Tomando como comentario esta última acepción de interior, entiendo porqué cuando he solicitado en alguna librería información sobre la interioridad, me han remitido a la sección de decoración o arquitectura, pues cuando he especificado sobre que tipo de arquitectura me refería, entonces sí me han remitido a psicología u otras ciencias humanas, motivo por el que considero necesario aclarar desde qué punto de vista el pensamiento filosófico se ha acercado a este término.

El ser humano puede comprenderse como una unidad que está constituida por dos

⁴ *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Real Academia Española, 2001, p. 874.

dimensiones fundamentales e intrínsecamente relacionadas: la exterioridad, que se refiere a lo que percibimos, a la manifestación externa y representativa; y la interioridad que haría referencia a la parte oculta, al carácter nouménico, que no percibimos con los sentidos, a esa “*habitación interior*”, que aunque no tenga vistas a la calle, es esencial para poder explicar los movimientos del exterior.

En esta línea de pensamiento se sitúa Arthur Schopenhauer al considerar el ser humano y el mundo globalmente considerando como el resultado de dos planos esenciales, intrínsecamente implicados: el de la representación (*die Vorstellung*), que es el de lo visible y perceptual; y el de la voluntad (*die Wille*), que se refiere a lo que no es perceptible, pero mueve al mundo y a la persona.

Desde esa autocomprensión «dentro-fuera», Charles Taylor, a la hora de presentar la noción moderna del yo, afirma que ésta noción está relacionada con un cierto sentido de interioridad, en la que está constituida: “*Somos criaturas con profundidades interiores, con interiores parcialmente inexplorados y oscuros*”⁵.

La interioridad se refiere, pues, a la esfera intangible del ser humano, a esa esfera en la que se incluyen las creencias propias, los sistemas de valores y los ideales. La interioridad es una parte consustancial de la identidad personal que no puede considerarse de manera aislada de la otra cara, la exterioridad.

El conocimiento de lo exterior, de sus formas e individualidades se percibe como una tarea ilimitada, pero el conocimiento de lo interior, de lo que hay en sus adentros, también se le presenta como algo enigmático y desconocido. En ocasiones nos ocurre que al adentrarnos en nuestro interior, parecemos como intrusos, al estar pisando un terreno que desconocemos, cuando paradójicamente, es lo más próximo a nuestro yo. Y difícilmente puedo definirme frente al otro, si no descubro y expongo lo que hay en mí. Esto significa que para conocer y comprender al ser humano en su naturaleza más íntima, se puede acceder al núcleo de su interioridad, donde habita el auténtico yo. Así lo han expresado algunos de los filósofos que se han acercado a esta categoría:

San Agustín en su obra distingue entre “*homo exterior*” y el “*homo interior*”, el hombre interior no percibe con los sentidos externos, pero se expresa a través de las

⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 111 (127) «*we are creatures with inner depths, with partly unexplored and dark interiors*».

palabras, silencios y gestos. Según el genio de Occidente, el “*homo interior*” es el hombre desconocido que cada cual alberga en su interioridad y que raramente emerge a la superficie de la vida práctica.

Søren Kierkegaard narra autobiográficamente esta experiencia de ensimismamiento entendida como encuentro fundamental con el yo:

“Lo que en el fondo me falta, es ver claro en mí mismo, saber “qué debo hacer” y qué debo conocer. (...) Se trata de comprender mi destino, descubrir aquello que en el fondo Dios reclama de mí, de hallar una verdad que sea tal “para mí”, de encontrar la idea por la que deseo vivir y morir. Sólo entonces el hombre realiza la experiencia interior”⁶.

La búsqueda interior tiene como objetivo final el sosiego, la paz interior, la armonía entre exterioridad e interioridad; la comprensión de uno mismo, el reconocimiento del propio “*autos*”, la “*autognosis*” es el punto de llegada de la exploración interior, y ello reporta una experiencia de sosiego. Kierkegaard lo expresa de esta manera:

“Sólo cuando el hombre se comprende íntimamente y descubre su camino, la vida se sosiega y cobra sentido. (...) El que carece de un centro de gravedad interior, tampoco logrará mantenerse a flote durante las tempestades de la vida. Sólo cuando el hombre se haya comprendido a sí mismo de ese modo, será capaz de conducir una existencia independiente y evitará el extravío del propio yo”⁷.

El movimiento hacia «el adentro» puede denominarse, siguiendo el pensamiento José Ortega y Gasset «*ensimismamiento*». A través de este movimiento el ser humano se explora a sí mismo, trata de aclarar su identidad, su vocación fundamental en el mundo y su destino como ser libre que es. El ensimismamiento puede descubrirse como el encuentro con uno mismo, como la emergencia de la autoconsciencia, es decir, de la consciencia de ser un “*autos*”, de ser un yo frente al mundo, y ante los otros.

Esta contraposición entre exterioridad e interioridad, presenta los dos planos de la condición humana, lo que significa que el ser humano es capaz de un doble movimiento: de un movimiento hacia «los adentros» (como diría María Zambrano) y un movimiento hacia «el afuera», es decir, hacia el exterior, hacia el mundo y las cosas que hay en él. Como habitante entre dos mundos, ser de frontera, la persona puede moverse

⁶ S. Kierkegaard, *Papirer*, I A 72. N. Tulstrup, København, Gylbendal, 1931-1978, XVI vols. [La letra mayúscula corresponde al tipo de texto. A: Diario. B: Esbozos. C: Apuntes. [En adelante, *Papirer*]

⁷ *Ibid.*, I A 75.

“*ad intra*” y “*ad extra*” y ambos movimientos configuran su modo de ser.

1.2. Génesis de la interioridad

Si partimos del conocido adagio griego: *ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ* (*conócete a ti mismo*), inscripción que figuraba en el templo de Apolo en Delfos, se puede decir que en todos los tiempos ha habido pensadores que han reflexionado sobre esta expresión, siguiendo el pensamiento de los filósofos clásicos griegos, que en la sabiduría de Occidente han intentado dejarse cada vez más de adivinanzas y supersticiones. Parece que el origen del adagio, Platón lo atribuye a los siete sabios de Grecia, surge como una invitación a reconocer al hombre como mortal; Sócrates lo eleva a un nivel filosófico, como un examen moral de uno mismo ante la divinidad.

Cada civilización en sus diversas épocas ha cultivado en sus disciplinas, artes, ciencias y tradiciones, -como si se tratara de un agente educador, “*educare*”, sacar de adentro hacia fuera-. La interioridad como sujeto que sistematiza las ideas, canaliza las emociones, proporciona pautas de comportamiento y regula las relaciones. Los ámbitos de la cultura implicados en este trabajo interior son muy diversos. Señalaré alguno de ellos, como el poder narrativo de los mitos, que en el transcurso de la evolución humana han dejado profundas huellas en el inconsciente colectivo de cada individuo, dejando señales por los antepasados que le advienen como “arquetipos” o imágenes primordiales. El mito es para la escuela jungiana, una narración simbólica fruto de la proyección del inconsciente colectivo y de los niveles del inconsciente, o mejor, del proceso humano de acceder a la conciencia:

“A través del mito se canalizan vivencias significativas de la humanidad y de cada individuo, y permiten cierta estructuración simbólica de intuiciones humanas profundas acerca de las cuestiones fundamentales, de ahí que pueden influir en el devenir de la historia del individuo y de la sociedad, ordenándola, iluminándola y orientándola”⁸.

Si bien muchos pensaron que el positivismo acabaría definitivamente con el pensamiento mítico, nuevas mitologías han sustituido parcialmente a las antiguas, nuevos héroes y “demonios” han reemplazado a los protagonistas de los relatos míticos. Como señala George Steiner, el hombre actual, a pesar de todos los avances técnicos y

⁸ J. M. Mardones, *El retorno del mito*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 50-52.

científicos sigue teniendo hambre de mitos. Según este autor, las grandes ideologías del siglo XIX y XX han ejercido el papel de “credos sustitutorios”. Así el marxismo, capitalismo, psicoanálisis, o el estructuralismo han intentado llenar el vacío dejado por lo iniciático-religioso: “*como nunca anteriormente, tenemos hambre de mitos, de explicaciones totales y anhelamos profundamente una profecía con garantías*”⁹.

Si los mitos son la narración de los procesos internos, los ritos representan su escenificación. Etimológicamente un rito es una costumbre, es decir, un acto repetido de forma estereotipada cuyo significado rebasa la intencionalidad explícita de quien lo realiza, a fin de que su conducta ya no sea propia, sino de la especie, la sociedad, el clan, el grupo o la profesión. Tradicionalmente eran las religiones las encargadas de diseñar los ritos y ejecutar las ceremonias asociadas a ellos. Establecían los tabúes y prohibiciones rituales, las ofrendas y los sacrificios, los pasos de iniciación, marcando la convivencia y pautas de comportamiento, y a veces demonizando determinados actos, actitudes o individuos.

En el proceso de secularización los ritos no han desaparecido, en la sociedad contemporánea se dan manifestaciones rituales aunque desprovistas de los referentes religiosos. Basta analizar los encuentros deportivos, o grandes espectáculos multitudinarios, en los que las emociones del colectivo, suelen tener un efecto catártico, al eliminar las tensiones acumuladas.

El imaginario colectivo de los hombres y mujeres del siglo XXI no es ajeno a signos ancestrales camuflados tras tatuajes, anagramas, amuletos y relatos fantásticos, que en muchas ocasiones los usuarios de este universo simbólico desconocen el significado profundo de las formas que les resultan tan atractivas, y las reducen a meros complementos decorativos.

La música es otra expresión de interioridad, no sujeta a la razón ni al concepto, incluso cuando se le añade una letra, esta se halla totalmente subordinada al ritmo, a la melodía y a las pasiones que expresa; cada cadencia musical cultiva un determinado estado anímico, despierta las fuentes irracionales de vitalidad y provoca un efecto catártico al sintonizar con lo interior y hacerlo emerger.

Ya Platón era consciente de esta capacidad de la música para educar el interior:

⁹ G. Steiner, *Nostalgia del absoluto*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 22.

“Porque, educando a un joven en la música, advertirá con la mayor exactitud lo que haya de imperfecto y de defectuoso en las obras de la naturaleza y del arte, y experimentará a su vista una impresión justa y penosa; alabará por la misma razón con entusiasmo la belleza que observe, le dará entrada en su alma, se alimentará con ella, y se hará por este medio, excelente; mientras que en el caso opuesto mirará con desprecio y con una aversión natural lo indecoroso; y como esto sucederá desde la edad más tierna, antes de que le ilumine la luz de la razón, apenas haya ésta aparecido, la verá venir con más alegría que nadie al reconocerla como algo familiar”¹⁰.

La música es capaz de armonizar la sinfonía de emociones que cohabitan en nuestro interior y producir exquisitas sensibilidades, o también por el contrario, puede ensordecir el gusto; porque sin esfuerzo, sin talento y sin entrenamiento conduce a un prematuro éxtasis epidérmico que hace que todo lo demás parezca insulso. La música se convierte entonces en el trampolín adrenalítico que empuja hacia experiencias cada vez más fuertes pero menos profundas. Sólo hay espacio para lo intenso, lo novedoso y lo inmediato; todo lo demás carece de interés.

En este momento en el que las grandes utopías pierden su poder de convocatoria, los ideales han sido sustituidos por las melodías. Los sentimientos de muchos están siendo educados a través de himnos que ensalzan las maravillas de la sociedad de consumo. La música se ha convertido en el único alimento espiritual para una gran mayoría. Armado con la música, el ser humano puede acallar sus dudas racionales. Es el sedante que neutraliza la angustia existencial del hombre moderno. Por este motivo, ante el actual déficit de valores, hoy más que nunca es necesario recuperar el valor de la música como herramienta magnífica para educar la sensibilidad, las emociones y el mundo interior.

1.3. Experiencias de interioridad

El estudio de las biografías de artistas, pensadores y científicos nos muestra cómo una parte importante de sus aportaciones procede de momentos en los que de su interior emergía una idea nueva con gran fuerza significativa. El instante en que brota este impulso creativo se conoce popularmente con el nombre de «inspiración»; se trata de lo innovador, lo intuitivo, lo imprevisto, en definitiva, lo heurístico «lo encontrado».

En el caso de los artistas plásticos, la importancia de este factor heurístico

¹⁰ Platón, *La República*, Madrid, Gredos, 1986, 401 e, p. 158.

procedente de la interioridad es especialmente clara. Así, por ejemplo, Pablo Ruiz Picasso afirmaba: “*Cuando nosotros hacíamos cubismo, no teníamos ninguna intención de hacer cubismo, sino de expresar aquello que estaba dentro de nosotros*”¹¹.

El arquitecto Antonio Gaudí, paradigma del creativo introvertido, solitario y atormentado por frecuentes crisis interiores, describe a través de un ejemplo muy gráfico este tipo de experiencias. En su opinión:

“El hombre se mueve en un mundo de dos dimensiones y los ángeles en otro tridimensional. A veces, después de muchos sacrificios, de dolor continuado y lacerante, el arquitecto alcanza a ver por unos segundos la tridimensionalidad angélica. La arquitectura que surge de esta inspiración produce efectos que sacian generaciones”¹².

Si bien estas experiencias predominan entre los artistas, las conexiones entre inspiración heurística y filosofía moderna también son numerosas. Algunos casos son muy conocidos así como por ejemplo para Hegel, -Jacob Böhme es un gran filósofo-, y lo considera junto a Bacon y Descartes, como uno de los padres de la modernidad¹³. La vida de Böhme, dista mucho de los tópicos del racionalismo. En 1600 tenía veinticinco años y era zapatero en Görlitz, un día quedó absorto contemplando un reflejo de la luz del sol sobre un bote de estaño en su taller. Desde 1618 hasta su muerte, seis años más tarde, redactó una veintena de libros. A pesar de su contexto biográfico, la obra de Böhme ha tenido una amplia acogida en ambientes poco propensos al misticismo, e incluso su influencia resulta evidente en la fecunda filosofía dialéctica de Hegel, así como en la obra de autores como Novalis o Schelling.

Otro conocido ejemplo nos lo brinda uno de los máximos impulsores de la modernidad y el racionalismo: René Descartes, en su obra *Método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*, a pesar de su influjo en la consolidación de posturas racionalistas, en realidad fue gestado en un contexto paradójicamente poco «cartesiano». Retirado en los cuarteles de invierno, este joven militar de veintitrés años, tuvo una intuición maravillosa: el ideal de una nueva ciencia universal que, con ayuda del método matemático geométrico, fuera capaz de explicar las leyes de la naturaleza y del espíritu, lo físico y la metafísica. Era el día 10 de noviembre de 1619, se encontraba

¹¹ Cf. E. Espuny, *Picasso i Horta, els inicis del cubisme*, Tarragona, Centre Picasso, 2000, p. 25.

¹² I. Puig Boada, *El pensamiento de Gaudí*, Barcelona, Colegio de Arquitectos de Cataluña, 1981, p. 226.

¹³ Cf. I. Reguera, *Objetos de melancolía*, Madrid, Pluma Rota, 1985.

lleno de entusiasmo por haber descubierto los fundamentos de la ciencia admirable, su método.

El gran matemático francés del siglo XIX Jules-Henri Poincaré, reconoce que muchos de sus descubrimientos son fruto de una «iluminación súbita» caracterizada por la «brevedad, instantaneidad y certeza inmediata», lo cual pone de manifiesto, según su opinión que es indudable la intervención del inconsciente en la «invención matemática».

Otro científico, Melvin Calvin, galardonado con el premio Nobel de Química en 1961, por su explicación sobre la fotosíntesis de las plantas, describe una experiencia semejante:

“Me gustaría describir el momento -y curiosamente, fue un momento-, cuando sucedió el reconocimiento de uno de los aspectos básicos del ciclo de la fotosíntesis del dióxido de carbono. Un día estaba esperando en mi coche mientras mi esposa iba a un recado. Yo había tenido durante algunos meses una información básica del laboratorio que era incompatible con todo lo que hasta entonces conocía. Esperaba sentado al volante, probablemente aparcado en zona no permitida, cuando ocurrió el reconocimiento del compuesto que faltaba. Ocurrió precisamente así -de repente-, y rápidamente, también en cuestión de segundos, el carácter cíclico del recorrido del carbono apareció ante mí, en cuestión de treinta segundos. De modo que hay cosas tales como la inspiración, supongo, pero uno tiene que estar preparado para ella”¹⁴.

El propio Albert Einstein afirmaba: “*No cabe duda de que el pensamiento se desarrolla en su mayor parte sin el uso de signos (palabras), y además inconscientemente en gran medida*”¹⁵. Su teoría de la relatividad es un buen ejemplo de ello, pues desde los dieciséis años, una imagen mental, en la que corría tras un rayo de luz, estimuló su reflexión hasta que logró formular, diez años más tarde, su famosa teoría.

En algunos casos, la fenomenología que acompaña a la experiencia de los grandes pensadores es tal que difícilmente podemos distinguirla de su éxtasis propiamente dicho. Un ejemplo muy ilustrativo nos lo ofrece Nietzsche:

“El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja ver, se deja oír algo, algo que lo conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se acoge, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma -yo no he tenido jamás que elegir-. Un éxtasis cuya enorme tensión se desata a veces en un torrente de lágrimas, un éxtasis en el cual unas veces el paso se precipita involuntariamente y otras se torna lento; un completo

¹⁴ R.M. Roberts, *Serenolipia. Descubrimientos accidentales de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1992, p. 134.

¹⁵ A. Einstein, *Notas biográficas*, Madrid, Alianza; trad., de A. Sánchez, 1998, p. 134.

«estar-fuera-de-sí», con la clarísima conciencia de un sinnúmero de delicados temblores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies. Un abismo de felicidad en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como algo condicionado, exigido, como un color necesario en medio de tal sobreabundancia de luz. (...) Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tempestad de sentimiento, de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad”¹⁶.

Aunque en estos ejemplos de pensadores, artistas y científicos, puedan ser entendidos como episodios “anecdóticos”, también es posible encontrar en ellos indicios que ponen de manifiesto que el pensamiento moderno no sólo se ha gestado a través de un trabajo intelectual meticuloso y sistemático, sino que ha intervenido en su elaboración toda la complejidad del interior humano.

Los ejemplos de la irrupción de lo heurístico a través de sueños, imágenes y otro tipo de experiencias nos muestran que, si bien es cierto que la cultura occidental moderna se nutre esencialmente del pensamiento racional, también debe mucho al ingente aluvión de ideas, sentimientos, formas y vivencias que emergen de la interioridad del ser humano. Y así muchos de esos pensadores retirados en su universo interior, a veces en condiciones de extrema austeridad, plasmaron su vivencia interior a través de su obra, aunque en ocasiones no fueron plenamente conscientes del alcance de su significado.

1.4. Otras lecturas de la interioridad

1.4.1. La estructura de la interioridad humana en Posidonio de Apamea

Al contemplar desde nuestra lejanía temporal a los distintos protagonistas de la historia del pensamiento es necesario tener presente que la distancia en el tiempo es mitigada por la profunda comunión en lo que podríamos llamar la experiencia de lo humano. Más allá de sus representantes concretos, el estoicismo imprimió marcas significativas en el pensamiento filosófico occidental. La figura de Posidonio de Apamea aparece como un personaje importante de este movimiento filosófico, una pieza clave que no debe pasar desapercibida.

Desde los albores de la filosofía nos encontramos con hombres que, inquietos por

¹⁶ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, trad., de A. Sánchez, Madrid, Alianza, 1998, pp. 107-108.

conocer más de su propia naturaleza, tratan de sondear las posibilidades del alma humana, encontrándose con un riquísimo depósito de significados y valores. Uno de los medios que estos “exploradores de la psiqué” utilizaron para realizar sus travesías por la interioridad humana, es el trazado de mapas de la interioridad que nos obliga a plantearnos una concepción del hombre que sea nuestro punto de partida y nos permita tener una visión del alma como unidad y multiplicidad al mismo tiempo, en el sentido de una unidad real que incluye dimensiones verdaderas que permiten hablar de elementos diferenciados en su interioridad que son la base para el desarrollo de sus diversas facultades.

Para Posidonio:

“La importancia del estudio del alma radica en la necesidad de controlar la mente y las pasiones, temática muy relacionada con la filosofía estoica que profesaba”¹⁷.

Pero con impostaciones particulares:

“Que le convierten en un pensador singular dentro de esta corriente filosófica y en una decisiva señal en el camino de la filosofía estoica, después de la cual ésta no volverá a ser la misma”¹⁸.

Según Posidonio, la estructura básica del ser humano está compuesta por dos principios, uno inmaterial y otro material. Entre los estoicos, el cuerpo no tenía buena reputación, y Posidonio, como parece ser por lo que consigna Séneca en una de sus *Epístolas*¹⁹, no era ajeno a este pensamiento y consideraba que el cuerpo, sólo sirve para la recepción de alimento. Por lo que se ha encontrado en los *Fragmentos*, Posidonio pensó en la existencia de un elemento rector o gobernante, que estaría sobre el alma y el cuerpo. Este tercer elemento sería de carácter inmaterial y se relacionaría directamente con un principio divino presente en el ser humano. Se trata de un elemento activo que tiene la función de darle unidad al ser, al referirse a la causa de la emoción (*pathos*), que es la misma que la causa de la infelicidad y de la inconsistencia de la vida, sostenía que esta era:

“El no seguir en todo a lo divino (daimoni) de uno mismo, el cual nos es connatural y tiene una naturaleza análoga al principio divino que gobierna todo el universo, pero del que algunas veces se desvía y se es arrastrado por lo que es peor y semejante a la

¹⁷ E. Elorduy, *El estoicismo*, Madrid, Gredos, vol. I, 1972, p. 392.

¹⁸ J.M. Rist, *La filosofía estoica*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1995, pp. 210-227.

¹⁹ L. A. Séneca, *Epistolae, Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1966, 92, 10.

bestia”²⁰.

Posidonio está convencido de que sólo pueden ser felices quienes no son dominados por las emociones y son guiados por la razón, que está vinculada a lo divino.

Este elemento, que está en la parte más interior del ser humano, es distinto al plano de la psiqué e interactúa de maneras diversas con el cuerpo:

“La afirmación de una superioridad del elemento sobrenatural sobre lo corpóreo y lo psíquico puede fundamentarse no sólo en las mismas referencias hechas por Posidonio en el (fragmento 187A), sino también en otros textos en los que muestra cómo existe un elemento agente racional, que es divino, y rige al elemento material paciente”²¹.

Las consecuencias del dualismo posidoniano son ciertamente difíciles de calcular; podemos decir que después de él la escuela estoica acentúa la separación entre lo material y lo incorpóreo. Este hecho se nota especialmente en la separación de Dios y la Naturaleza, esta deja de ser toda ella divina y pasa a ser entendida como subordinada al principio divino. En relación al pensamiento griego, se trata de un importante paso en una apropiada secularidad, que se aleja del panteísmo.

El hecho de considerar a las emociones como no racionales es un punto que diferencia a Posidonio de muchos de los estoicos que las tenían como parte de la racionalidad humana. La actividad de la razón durante una reacción emotiva no siempre es la misma. Posidonio observa que en los relatos homéricos los héroes conservan la razón, mediante la cual pueden tomar decisiones, aunque estén afectados por fuertes emociones como el temor. Pero, también nota el filósofo de Rodas, que en algunas ocasiones tan sólo basta el recuerdo de una experiencia negativa para que el sujeto rechace el concurso de la razón, aunque sea el mismo sujeto que cuando se enfrentó a una situación emocional fuerte y mantuvo vigente la actividad de la razón²². Por otra parte el movimiento de las emociones tiene su propio ciclo temporal y se detiene cuando cumple sus objetivos -saciar sus deseos-; pues la fatiga va mitigando progresivamente la fuerza del movimiento emocional y así, con la suma de ambos factores, la razón va recuperado el control de la interioridad de la persona²³.

²⁰ I. G. Kidd, *Posidonius, The translation of the fragments*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, Fragmento 187 A. [En adelante, *Fragmento*]

²¹ D. Laercio, *Vidas de Filósofos ilustres*, Barcelona, Iberia, 2000, p. 279.

²² Cf. *Fragmento*, 164, § 5.

²³ Cf. *Fragmento*, 166.

Para Posidonio el fin del ser humano es vivir en armonía con la naturaleza, pero esta armonía implica un vínculo estrecho con lo más interior del ser humano, con aquel aspecto que lo asemeja a lo divino. Este trabajo de conocimiento de uno mismo está ligado a la formación de la razón de acuerdo a lo que debe mover la voluntad: la virtud y el fin, de ahí que el principal medio para evitar los obstáculos que originan las emociones, es pues, la educación de la psiqué, y ésta debe comenzar desde las etapas más tempranas de la vida del hombre.

En cuanto a la metodología, Posidonio reconoce que en el proceso educativo se debe consolar y alentar, además de dar preceptos; cree también que es conveniente conocer las causas, y describir cada una de las virtudes: “*Un solo día para los hombres educados se extiende más lejos que el tiempo de vida más largo para el inexperto*”²⁴.

La educación tiene un valor inmenso en el pensamiento estoico de Posidonio, porque es el medio para poder alcanzar el aspecto no racional del alma y asegurarse la felicidad al estar en armonía con la naturaleza; al respecto, es curiosa la distinción que hace entre la comodidad y los bienes:

“La comodidad es aquello que tiene una preponderancia de utilidad sobre el dolor, mientras que el bien es algo que debe ser puro y totalmente libre de prejuicio. Entonces, es tal, no por traer más ventajas, sino porque sólo trae ventajas”²⁵.

Una de las lecciones que podemos retener de este gran filósofo sirio, es la invitación a no perder esta sensibilidad tan humanizante del conocimiento de la interioridad.

1.4.2. El autodomínio en Platón

La doctrina moral de Platón, tal como la expone en la *República*, nos resulta por así decir un tanto familiar y conocida, al proponernos la bondad como el dominio de la razón, y el dominio del deseo sería el estudio del mal. Con esta explicación simple, Platón nos está indicando a dónde ir a la hora de acceder a un estado moral superior, y podemos decir que el lugar que nos introduce es el ámbito del pensamiento, traducción que Taylor hace de la palabra “*to logistikon*” de forma intencionada:

²⁴ Cf. *Fragmento*, 179.

²⁵ Cf. *Fragmento*, 170 D.

“Lo que ganamos mediante el pensamiento es el autodomínio, el hombre bueno es «dueño de sí mismo», (*kreitto autou*), (430 e). Ser dueño de uno mismo es conseguir que la parte superior del alma rija sobre la inferior, lo que significa que la razón rija sobre los deseos «*to logistikon*» sobre «*to epithumetikon*»²⁶.

En la *República*, Platón hace alusión, a una tercera fuerza dentro del hombre quien está dominado por sus apetitos y que jamás se satisface, siempre quiere más. Este tercer elemento es «el deseo», que según Platón es insaciable por naturaleza, (442 a), “*Physei aplēstotaton*”.

Centrar o unificar el «yo moral» será la precondition para describir la interiorización. Sin el yo unificado que vemos articulado en la teoría de Platón, no hubiese sido posible desarrollar la noción moderna de interioridad. Por supuesto que sería posible utilizar el lenguaje de “dentro/fuera” para formular la oposición platónica a la ética-guerrera, pues lo que la primera considera crucial es la disposición del alma, no el éxito externo. De hecho, en el *Gorgias*, Platón alega vigorosamente que es más rico quien es hombre justo, incluso si surge espantosamente a causa de su virtud, que quien inflinge injusticia, por muy próspero que sea. De igual modo Sócrates también defendía que la verdadera justicia no es sólo con respecto a las actuaciones externas (*peri tēn exo*) sobre los asuntos propios, sino con respecto a eso que está dentro (*peri tēn entos*) e incumbe a uno mismo en un verdadero sentido.

Para Platón la razón alcanza su plenitud en la visión del orden mayor, que es también la visión del Bien:

“Sin duda, Adianto, cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de envidia y hostilidad; sino que, mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unos a otros, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo. ¿O piensas que hay algún mecanismo por el cual aquel que convive con lo que admira no lo imita?”²⁷.

En este sentido, las fuentes a las que accedemos por la razón no están en nosotros, están fuera de nosotros, en el bien; pues al acceder a una condición superior debería verse como algo que sucede en el espacio entre nosotros y ese orden del bien. Del mismo modo que el ojo no puede efectuar la función de ver, al menos que haya una

²⁶ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 115 (131).

²⁷ Platón, op. cit., 500 b-c, p. 320.

realidad y ésta adecuadamente iluminada, así la razón no puede realizar su función hasta que volvamos hacia el ser real iluminado por el Bien. Por eso la razón en Platón, se comprende sustantivamente y por ello la visión del orden es criterial para la racionalidad.

Para Aristóteles la sabiduría práctica es una forma de conciencia del orden, el orden correcto de las metas de mi vida, donde se integran todos mis objetivos y deseos en un tono unificado en el que cada uno de ellos posee un peso específico:

“Aristóteles toma la analogía médica de Platón y ve la vida buena semejante a la salud, en la cual cada elemento ha de sostenerse entre los límites del demasiado o del muy poco para lograr el equilibrio y el bienestar del todo. Y el orden bueno de mi vida enlaza de manera esencial con mi ser racional porque, como vida racional, la razón es el determinante más importante de mis fines y también porque mediante una de las excelencias de la razón, la «Phronesis», puedo determinar mi vida por ese orden”²⁸.

Los estoicos toman partido por Platón, al aceptar que la visión del orden cósmico se constituya en condición esencial para la virtud verdadera y la sabiduría práctica; sólo que, en contra de Platón, el conocimiento en sí mismo del cosmos carece de valor; no hay valor en la pura contemplación, pues el propósito de la ciencia es mejorar a los hombres.

1.4.3. La intimidad subjetiva en Séneca

Desde un acercamiento al tema de la objetividad en la cultura antigua, la natural vocación de cosmicidad del hombre helénico de vivir en contacto con las cosas, se ve surcada por un movimiento de vaivén que en cierto modo la repliega e interioriza, cuyos dos polos de referencia serán el «*noūs*» y el «*logos*». El *noūs* impone una orientación abstractiva, fixista y unívoca al modo de estar en la realidad. El *logos*, por el contrario, discurre más al filo de la experiencia exterior, traduciéndola en el orden de la discursividad anímica. Se levanta así un proceso de interiorización, ya sea por la vía abstractiva de Parménides o por la interiorización de las experiencias externas en Heráclito, pero que nunca concluye en un abandono del objetivismo, que pervive, en uno y en otro, o bien como “visión” de lo consistente o bien como proceso. Tras la peripecia sofística, que supone un intento de acceder de nuevo a la superficie de las

²⁸Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 125 (141).

cosas, el giro antropocéntrico de Sócrates, crea un nuevo interés por la estructura anímica pero en modo alguno rompe con la línea básica objetivadora.

Los polos se interfieren de nuevo en Platón, aún cuando con claro predominio de la “visión” sobre el *logos*; y en general, ni con la teoría objetivista de las formas platónicas ni con las esencias aristotélicas se abandona el suelo o el lugar cósmico de la meditación helénica, salvo los apuntes y sugerencias de la subjetividad en el planteamiento órfico y la tragedia.

El mundo romano está atravesado por otro binomio *anima/animus*, con un claro predominio de la dimensión activa -constructivo- del *animus*. El hecho decisivo de que la acción se produzca en un espacio de carácter histórico, apunta ya decididamente hacia la valoración de las dimensiones subjetivas: el arraigo de una comunidad histórica por la “*pietas*”, la decisión de afirmarse y crear en ella por la “*voluntas*”, y la prolongación activa de la misma mediante la “*virtus*”. Las diferentes crisis históricas de este nuevo espacio, debidas a factores exógenos, desequilibran la relación «*pietas/virtus*», a favor del segundo elemento y a la vez acentúan el carácter de personalidad del alma latina, radicalizándola en una conciencia del individuo, que está en propiedad de sí y se hace valer mediante su vigor y su obra.

Dentro de este marco latino aparece Séneca, que desde la acentuación decisiva del «*animus*» como la raíz integral del hombre y de su dinamismo ontológico, la dimensión voluntarista de la *ratio* y el sentido de lo concreto e inmediato, definen ya una subjetividad activa que se encuentra en auto posesión reflexiva:

“No se trata, pues de una reflexión abstractiva sobre el yo, como sujeto de inherencia de ciertas operaciones, sino de una captación vívida y dramática del propio acontecer vital de la inmediatez de su ejercicio, sintiendo el acto en la medida en que se ejecuta y apropiándose al hilo mismo en que se produce su intención”²⁹.

Como señala ciertamente J. L. García, el «transcedimiento senequista» no es un simple abandono de la línea de contacto con las cosas, un pasar sobre ellas, sino la retracción y reversión de la totalidad de la experiencia sobre el foco activo que la vivencializa y la produce. Y no sólo la misma conciencia psicológica, tan inmediata y pregnante en Séneca, sino la misma conciencia moral surgida según la tesis de García Rúa, como «*interiorización de la fides tradicional*», como el nuevo pacto que el

²⁹ J. L. García, *El sentido de la interioridad en Séneca*, Granada, Ed. Universidad de Granada, 1976, p. 8.

individuo hace consigo mismo, cuando se adhiere y mantiene en la raíz de su ser.

Cuando estamos ante la verdadera y original intimidad senequista, se observa que lejos de constituirse en una interioridad cerrada, hermética y, a la postre egoísta, busca siempre, de manera natural y espontánea, una salida, una comunicación íntima hacia la amistad, hacia la humanidad genérica o hacia Dios, donde, a veces, laten más acentos pitagóricos-platónicos:

“Retírate a ti mismo todo lo que puedas. Trata con aquellos que deben hacerte mejor. Admite en tu amistad a aquellos a quienes tú puedes hacer mejores. Estas cosas se hacen recíprocamente, pues los hombres al enseñar aprenden”³⁰.

De la intimidad senequista surge, pues, la ruptura de una relación necesaria con las cosas, y de rechazo, el hallazgo de una nueva relación creada desde el sujeto. Al subjetivizar el conocer, Séneca ingresa íntegramente en la vida del individuo; conocer no es ya sólo “tener en la mente” sino «personalizar», hacer propio lo conocido, porque precisamente en lo conocido interviene una total creación, o al menos, una recreación del sujeto, ya que en la modalidad de lo conocido es decisiva una determinación apriorística de la voluntad. Por este camino, puede Séneca, abrir nuevos horizontes dentro de la epistemología de los estoicos. El concepto “*opinio*” en Séneca es un «saber para la vida», un saber en el que consiste un determinado vivir. No es, pues, nada que se asemeje a una actividad puramente intelectual, porque no se mueve propiamente en el mundo de la verdad, sino del valor.

Así pues, si Séneca, externa y voluntariamente, parece estar en el ámbito estoico, partiendo de una actitud interior que trata de poner precio objetivo, natural a las cosas, en el fondo está desarrollando una postura interiorista de gran alcance en el desarrollo histórico de las ideas. En él “*natura*” no dice ya, necesariamente, relación absoluta con el mundo exterior y objetivo; *natura* es, la naturaleza interior, la buena voluntad del hombre:

³⁰ Cf. Op. cit. p. 187. Séneca, *Epistolae*, 7, 8-9. «*Recede in te ipsum, quantum postest. Cum his versare, qui te meliorem facturi sunt. Illos admitte, quos tu potest facere meliores. Mutuo ista fiunt, et homines, dum docent, discunt*».

“Nada intentarás en vano, nada se te impedirá, todo saldrá según tu decisión. Nada adverso te ocurrirá, nada te sobrevendrá contra tu sentido de las cosas, ni contra tu voluntad”.³¹

Podemos decir que en la interioridad greco-estoica el individuo es un «ente de relación» entre dos mundos objetivos, su conciencia no hace más que determinar la situación ocasional de esa relación. Tiene pues un carácter parcial y objetivo. En cambio la sensación de totalidad de su yo, pone a Séneca en la búsqueda afanosa de la expresión verdadera de esa realidad interior, que va desde la palabra viva hasta la añoranza de una imposible visión del yo real, pasando por la acción y el ejemplo vivido.

Finalmente, la intimidad senequista se manifiesta en su triple interpretación del amor:

a) Instinto de conservación cualificado de afectividad consciente (*Οἰκειωσις*, amor, contra el sentido griego).

b) *Humanitas* (de horizonte interior infinitamente más amplio que la de Cicerón), matizada por el sentido interior del pecado, el perdón, la delicadeza espiritual y el sentido de la hermandad humana apoyada en el sentimiento religioso³². He aquí como sintetiza el mismo Séneca esta actitud interior suya para con su prójimo:

“El sentimiento humanitario nos prohíbe ser soberbios y avaros con los amigos, en palabras, en actos y en sentimientos, se muestra a todos afable y benigno: no considera ningún mal extraño a sí, y por otro lado, ama su propio bien sobre todo porque ha de servir de bien a otro. ¿A caso las artes liberales enseñan esta moral?”³³.

c) *Amicitia*, radicalmente separada ya de la «*Οἰκειωσις*» (oposición *amicitia/amor*), privativo del hombre interiorizado que, en su horror del hueco solitario del yo total, busca la única “reflexión” y “realización” de que es capaz la interacción subjetiva (acción recíproca simultánea sin posibilidad de abstracción) en y por almas asimismo en plenitud de intimidad.

Esta última interpretación de la *amicitia*, queda perfectamente reflejada en la súplica de Séneca a su amigo Lucilio, en el que le solicita que le ofrezca un interior

³¹ Cf. Op. cit., Séneca, *Vita beata*, 16, 2-3. «*Nihil frustra temptabis, nihil contra prohibebers, omnia tibi ex sententia cedent. Nihil adversum accident, nihil contra opinionem ac volumtaten*».

³² Séneca, *Epistolae*, 95, 33. «*Homo res sacra homini*».

³³ *Ibid.*, 88, 30. «*Humanitas vetat superbum esse adversus socios, vetat avarum. Verbis, rebus, adfectibus comem se facilemque omnibus praestat. Nullum alienum malum putat, bonum autem suum ideo maxime, quod alicui bonum futurum est, amat: numquid liberalia studia hos mores praecipiant?*».

gemelo del suyo:

“Nos viene gozo de aquellos que amamos aun cuando estén ausentes, pero ese gozo es frágil y evanescente: en cambio, la presencia, la visión y el trato directo tienen algo de placer vivo, porque no sólo ves a aquel a quien quieres ver, sino que lo ves tal como tú quieres verlo. Dátame pues como un gran regalo y para que más lo procures piensa que tú eres mortal y yo viejo. Date prisa en venir a mí, pero antes, en ir a ti mismo. Avanza en tu interior, y sobre todo, con esta preocupación, que seas fiel a ti mismo”³⁴.

1.4.4. El hombre interior en San Agustín

Agustín nos ofrece una comprensión platónica del universo como realización externa del orden racional; en último análisis las cosas deberán entenderse como signos, porque son expresiones externas de los pensamientos de Dios. Todo lo que existe es bueno (rechaza por completo el error maniqueo), y todo es organizado para el bien, aquí se presenta otra de esas confluencias cruciales en las que se unen el teísmo judío y la filosofía griega.

Tanto para Agustín como para Platón, la visión del orden cósmico es la visión de la razón, y en ambos el bien para los humanos implica el percibir y amar dicho bien. De manera similar, para ambos lo que se interpone es la excesiva preocupación humana por lo sensible, por las manifestaciones meramente externas de la realidad superior. El alma ha de volverse; ha de cambiar la dirección de su atención/deseo, ya que la condición moral del alma depende finalmente de a qué atiende y qué ama: “*Nos transformamos en lo que amamos, ¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios?, entonces yo digo serás Dios*”³⁵.

Agustín coloca el lenguaje de la interioridad en un lugar central, su preocupación no era sólo dar la espalda a lo que está afuera, sino buscar dentro, así en *De Trinitate*, XII. 1, distingue entre el hombre interior y el hombre exterior. El hombre exterior es corporal, lo que tenemos en común con las bestias, incluyendo los sentidos y el

³⁴ Ibid., 35, 2-5. «*Venit ad nos exiis, quos amamos, etiam absentibus gaudium, sed id leve et evanidum: conspectus et presentia et conversatio habet aliquid vivae voluptatis, utique si non tantum quem velis, sed qualem velis, videas. Adfer itaque te mihi ingens munus, et quo magis instes, cogita te mortalem esse, me senem prope ad me, sed ad te prius. Profice et ante omnia hac cura, ut constes tibi*».

³⁵ Citado por E. Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustine*, Paris, J. Vrin, 1929, p. 250, n. 24. «*Talis est quisque, qualis ejus dilectio est. Terram diligis? Terram eris. Deum diligis? Quid dicam, Deus eris*».

almacenaje en la memoria de imágenes de las cosas externas. El hombre interior en cambio es el alma, que para Agustín no es simplemente una manera de describir la diferencia. En cierto sentido es lo más importante para los propósitos espirituales, porque la senda que conduce desde lo más bajo a lo más alto, el vuelco clave en la dirección, pasa a través del hecho de que prestemos atención a nosotros mismos como seres interiores. Este vuelco lo vemos perfectamente expresado en su texto: “*No salgas afuera: vuelve a ti mismo; la verdad mora en el hombre interior*”³⁶.

Agustín gira el enfoque desde el campo de los objetos conocidos al del proceso de conocer, es allí donde se encuentra con Dios y desde esta perspectiva se justifica el lenguaje de la interioridad, porque en contraste con el ámbito de los objetos, que es público y común, el acto de conocer es individual; cada uno se ocupa del suyo y mirar hacia este proceso es mirar al yo, adoptar una postura reflexiva. El vuelco de Agustín hacia el yo, hace del individuo un ser que puede hablar de sí mismo en primera persona. Ese vuelco que Taylor ha definido como «reflexividad radical», es lo que ha convertido el lenguaje de la interioridad, como esa luz que brilla en nuestra presencia ante nosotros mismos, y que es inseparable del hecho que seamos criaturas con un punto de vista de primera persona. Lo que diferencia de la luz exterior, es precisamente lo que hace que ilumine el espacio en el que yo estoy presente ante mí mismo:

“Difícilmente exageraría al afirmar que Agustín fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental”.³⁷

Al parecer, las razones que llevaron a Agustín por el camino de lo interior, apuntan a que su preocupación era demostrar que Dios no sólo se encuentra en el mundo sino también, y más esencialmente, en los propios fundamentos de la persona, como verdad que nos proporciona los criterios y los principios del juicio correcto, pero a diferencia de Platón no nos los ofrece mediante un modo organizado por las «ideas», sino básicamente a través de: “*la luz incorpórea, (...) por la cual se iluminan las mentes para que seamos capaces de juzgar justamente todas las cosas*”³⁸.

³⁶ San Agustín, *De vera religione*, -Edición bilingüe a cargo de Félix García-, Madrid, BAC, 1964. XXXIX, 72. «*Noli foras ire, in teipsum redi; in interire homine habitat veritas*». [En adelante, *San Agustín*]

³⁷ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 131 (147). «*It is hardly an exaggeration to say that it was Augustine who introduced the inwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the western tradition of thought*».

³⁸ San Agustín, *De civitate Dei*, XI. xxvii. 2. «*Lucem illam incorpoream (...) qua mens nostra quodammodo irradiatur, ut de his omnibus recte judicare possumus*».

Para Agustín la experiencia de ser iluminados por otra fuente, de recibir los parámetros de la razón desde más allá de nosotros mismos, se percibe como «la experiencia de interioridad». En el acto en el que el conocedor y lo conocido son uno, es donde yo llego más contundentemente a la conciencia de que Dios está por encima de mí, pues cuando vuelvo hacia Dios escucho lo que anida en lo más profundo de mi memoria, y así el alma “recuerda a Dios”: “*Que vuelva hacia el Señor como hacia la luz por la cual fue tocada de algún modo, incluso cuando estaba alejada de él*”³⁹.

Por ello Agustín retira el enfoque centrado sobre los objetos que conoce la razón y lo dirige a la actividad de procurar conocer lo que cada uno de nosotros lleva dentro de sí. De ahí que coloca a Dios en la intimidad de mi auto presencia, pues está más cerca de mí que yo mismo, aunque esté por encima de mí, como lo expresa en las *Confesiones*⁴⁰.

1.4.5. La interioridad de autosuficiencia en Descartes

Descartes en el *Tratado de las pasiones*, no describe solo las pasiones como caso de interacción alma-cuerpo; necesita hacer una exposición tal que asuma como cierta la posibilidad de un cálculo racional de las pasiones para alcanzar la máxima satisfacción personal, pues lo fundamental es la manera en la que Descartes considera las pasiones como modos de la autoconciencia. Definiendo las pasiones como:

“Las percepciones, sensaciones o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortificadas por un movimiento de los espíritus”⁴¹.

Los pensamientos (*pensées*) serán para Descartes eso que es propio del hombre, un fenómeno de autoconciencia, que es un resultado de la interferencia de nuestro propio cuerpo sobre nuestra alma. Con esta definición de «*pensées*», Descartes obliga a la persona a entenderse a sí misma de una manera nueva, haciéndola pasar a un nuevo estatuto: el del individuo, utilizando la expresión de Taylor el “yo-monológico”, que es el agente humano que se ve así mismo ante todo como sujeto de representaciones,

³⁹ San Agustín, *De Trinitate*, XIV. xv. 21. «*Commemoratur, ut convertatur ad Dominum tanquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur*».

⁴⁰ San Agustín, *Confesiones*, III.vi.11. «*Interior intimo meo et superior summo meo*».

⁴¹ R. Descartes, «Tratado de las Pasiones», en *Discurso del método*, Barcelona, Planeta, 1989, art. 27.

primero cognitivas del mundo exterior y de los deseos, temores acerca de él, y en segundo lugar del mundo de dentro, al margen de nuestro cuerpo. Así dice Taylor:

“La nueva definición de dominio produce una interiorización de las fuentes morales. Cuando la hegemonía de la razón se entiende como control racional, el poder para objetivar el mundo y las pasiones, es decir para asumir una postura instrumental hacia ellos, las fuentes de la fortaleza moral no pueden percibirse ya fuera de nosotros, como en la manera tradicional”⁴².

La diferenciación entre alma y cuerpo que propone Descartes determina una nueva comprensión de la interioridad porque separa radicalmente el cuerpo de la idea que cada uno tiene de sí, estableciendo una nueva concepción de la persona. Ya que al interpretar cual es la idea que cada uno tiene de sí, Descartes se basa en un análisis de la autoconciencia intelectual a la que se une de modo causal un cuerpo. Este cambio respecto de la interpretación tradicional hace que el orden cósmico, las ideas platónicas, o la idea agustiniana de un Dios externo al que hay que buscar yendo hacia dentro, se interiorice absolutamente.

La diferencia clara y contundente en este punto es que el cartesianismo es rígido y tiende más a la definición de la interioridad entendida como un modo de ser individual. El orden cósmico y las ideas platónicas ya no serán tales órdenes, a no ser que sean ordenados desde dentro por nuestra propia razón individual. Se transforma por tanto la concepción de la virtud moral y del autodomínio, pues ahora no se trata ya de participar de un orden establecido sino de construirlo por nuestra razón metódica y desvinculada del mundo.

Por lo tanto, para Descartes lo fundamental es la relación o diálogo entre el yo o “ego”, el sujeto de la autoconciencia, con los contenidos mentales para alcanzar ese punto de vista objetivo que, por una parte, permite controlar las pasiones y, por otra, es posibilitado por ese control. Definiéndose el origen del individuo como característica de una modernidad que ya no cree en un orden externo al que plegarse, pues para Descartes el único modo posible de alcanzar el preciado control sobre las pasiones es a través de un diálogo con la propia mente mediante el que se instaura en ésta a la razón como orden interno.

Descartes da un vuelco radical a la interioridad agustiniana, llevándola por una

⁴² Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 151 (167).

nueva dirección. Este cambio se podría describir diciendo que Descartes sitúa las fuentes morales dentro de nosotros. Descartes argumenta con brío que las representaciones obtienen el estatus de conocimiento, no sólo por ser correctas, sino también por conllevar la certeza bien fundamentada que procede de la materia cuando se nos presenta bajo una cierta luz, una luz bajo la cual, la verdad es tan clara que es innegable, a la que él llama «*évidence*»: “*toute science est une connaissance certaine et évidente*” (toda ciencia es conocimiento cierto y evidente).

Con esa frase dará comienzo a su *Regulae ad directionem ingenii*, pues el orden de las representaciones ha de desarrollarse de tal manera que genere certeza, mediante una cadena de percepciones claras y distintas. Esta es la razón de las reglas planteadas en su *Regulae* y de las que luego formulará en el *Discurso*, en el que nos insta a dividir los problemas: “*En tantas parcelas como sea posible y como parezca necesario para resolverlos de la mejor manera posible*”⁴³.

Para Descartes la razón domina las pasiones, cuando las sujeta a su normal función instrumental. Este dominio de la razón produce una interiorización de las fuentes morales cuando la hegemonía de la razón se entiende como control racional, que consiste en que la mente domine a un desencantado mundo de la materia. Entonces el sentido de superioridad de la vida buena, y la inspiración para alcanzarla, debe brotar del sentido que el agente tenga de su dignidad como ser racional. Este sería, según Peter Berger, uno de los orígenes del tema moderno de la dignidad de la persona humana, que tan relevante lugar ocupa en el pensamiento moral y político contemporáneo:

“El punto convergente sobre el concepto moderno de la dignidad, en contraste con el del honor, que siempre remite a la humanidad intrínseca, despojada de todas las reglas y normas impuestas socialmente, en otras palabras, pertenece a una humanidad desvinculada”⁴⁴.

El cambio de sustancia a procedimiento, de órdenes encontrados a órdenes contruidos, representa una enorme interiorización en relación con la tradición platónico-estoica de la ética. Sencillamente, el proyecto cartesiano debe mucho a sus

⁴³ R. Descartes, *Discours de la méthode*, en *Oeuvres de Descartes*, -Edición a cargo de Charles Adam y Paúl Tannery- Paris, Vrin, 1973, VI, 18. Trad., de E. Bello, *Discurso del método*, Madrid, Tecnos, 1987. «*En autant de parcelles qu'il se pourroit, et qu'il seroit requis pour les mieux resoudre*».

⁴⁴ P. Berger, “On the Obsolescence of the Concept of Honor”, en *Revisions*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1983, p. 176. Trad., de J. García, *Un mundo sin hogar*, Santander, Sal Terrae, 1979, pp. 81ss.

raíces agustinianas, pero para Descartes la importancia del vuelco reflexivo, será donde reside la certeza autosuficiente. Lo que obtiene del “*cogito*”, y en cada paso sucesivo en la cadena de percepciones, es precisamente esa clase de certeza que yo mismo puedo regenerar ateniéndome al método correcto.

Como conclusión de esta nueva concepción de la interioridad en Descartes, una interioridad de la autosuficiencia, de autónomas facultades para el ordenamiento por la razón desvinculada:

“Así la prueba cartesiana no es ya la búsqueda del encuentro interior con Dios, lo que encuentro ahora es a mí mismo, alcanzando la claridad y plenitud de la auto presencia de la que carecía hasta entonces; pero de lo que encuentro aquí, la razón pugna para que yo infiera una causa y un aval trascendental, sin las cuales mis ahora bien comprendidas facultades humanas, no podrían ser como son, pero lo que es cierto que con Descartes la ruta del deísmo ha quedado abierta, al igual que la extensa ruta de la increencia, dentro de la civilización occidental moderna”⁴⁵.

Descartes es de muchas maneras profundamente agustiniano: su énfasis en la reflexividad radical, la importancia del *cogito*, el papel central que desempeña la prueba de la existencia de Dios que parte desde «dentro», desde algunos rasgos de las ideas propias, en lugar de partir desde el ser externo, como vemos en las pruebas tomistas, todo ello le sitúa en la vertiente de la reactivada piedad agustiniana que domina el Renacimiento tardío en ambos lados de la gran división confesional; pero Descartes dará un vuelco radical a la interioridad agustiniana, que según Taylor ha hecho época: “*Descartes sitúa las fuentes morales dentro de nosotros*”⁴⁶.

Así como la concepción del conocimiento científico, que surge de la concepción galileana es representacional, conocer la realidad es poseer la representación correcta de las cosas, una imagen correcta dentro de la realidad externa, como se ha concebido, Descartes se declara: “*Convencido de no poder tener ningún conocimiento de lo que está fuera de mí, a no ser mediante las ideas que están en mí*”⁴⁷.

Ahora es necesario construir una representación de la realidad, mientras que la noción de la «idea» emigra desde su sentido óptico para de ahí en adelante designar los contenidos intrapsíquicos, las cosas en la mente; del mismo modo el orden de las ideas

⁴⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 158 (173).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 143 (159) «*Descartes situates the moral sources within us*».

⁴⁷ Carta a Gibieut, (19 de enero de 1642); *Descartes: Philosophical Letters*, Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 123. «*Assure que je ne puis avoir aucune conissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'ai en moi*».

deja de ser algo que encontramos para convertirse en algo que construimos. Para Descartes las representaciones obtienen el estatus de conocimiento no sólo por ser correctas, sino también por conllevar la certeza, y ésta bien fundamentada procede de la materia cuando se nos presenta bajo una cierta luz, una luz bajo la cual la verdad es tan clara que es innegable, y a la que él llama evidencia (*évidence*).

Según el modo que tiene Descartes de entender las cosas es necesario desvincularse de la realidad. Esclarecer este ámbito de propiedades sensibles y sensaciones, significa comprenderlo como lo haría un observador externo, rastreando la conexión causal entre de los estados del mundo o de mi cuerpo, descritos como propiedades primarias, y las «ideas» que hacen brotar en mi mente. La claridad y la exactitud requieren que nos situemos fuera de nosotros mismos, para observar desde una perspectiva desvinculada.

Para Descartes la importancia del llamado «vuelco reflexivo», reside precisamente en alcanzar una certeza muy autosuficiente, es la certeza de que la percepción clara y distinta es incondicional y autogeneradora, provocando una nueva concepción de la interioridad:

“Una «interioridad de la autosuficiencia», de autónomas facultades para el ordenamiento por la razón, que también preparó el terreno para la increencia dentro de la civilización occidental moderna”⁴⁸.

1.4.6. La perspectiva de primera persona en Locke

El sujeto de la desvinculación y el control racional se han convertido en una familiar figura moderna, casi podría decirse que se han convertido en un modo de construirnos a nosotros mismos del que no es fácil desprenderse. Sostiene Taylor:

“En el decurso de su avance hasta su forma plena a través de Locke y los pensadores de la Ilustración influidos por él, deviene lo que denomino el «yo-puntual»”⁴⁹.

Locke denomina el «yo-puntual» a la postura racional de desvinculación con la idea de reconstruirse, y adoptar esa postura es identificarse con la capacidad de objetivar y reconstruirse, y a través de ello distanciarse de los rasgos peculiares que son objeto del

⁴⁸ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 158 (173). «*Inwardness of self-sufficiency*».

⁴⁹ *Ibid.*, p. 160 (177). «*As it develops to its full form through Locke and the Enlightenment thinkers he influenced, it becomes what I want to call the puntual-self*».

cambio potencial. Lo que desea transmitir la imagen del punto, inspirándose en el término geométrico: es el yo real «sin extensión»; es el único que posee el poder de fijar las cosas como objetos, y ese poder según Locke reside en la conciencia, y así en su argumentación sobre la identidad personal, se niega a identificar el yo o la persona con una sustancia material o inmaterial, haciendo que dependa de la conciencia:

“Resulta evidente que tener conciencia es lo que une en una misma persona, hasta el punto de comprender épocas pasadas si se extiende, las existencias y las acciones más alejadas en el tiempo, de la misma manera que une la existencia y las acciones de momentos inmediatamente precedentes; de manera que todo lo que tenga la conciencia de acciones presentes y pasadas es la misma persona a la que pertenecen ambas”⁵⁰.

Probablemente la combinación de dos factores, es lo que ha llevado a Locke, como el maestro de la Ilustración, a ofrecer una explicación plausible de la ciencia nueva como conocimiento válido, entrelazada en una nueva teoría del control racional del yo, aunando las dos bajo el ideal de la auto responsabilidad racional; y desde este planteamiento, Taylor ha concluido que el ideal moderno de la desvinculación requiere una postura reflexiva:

“Hemos de volvernos hacia el interior, hacernos conscientes de nuestra actividad y de los procesos que nos configuran. Hemos de hacernos cargo de la construcción de nuestra representación del mundo, que de otra manera progresaría sin orden y, por consiguiente, sin ciencia; hemos de hacernos cargo de los procesos por los cuales las asociaciones forman y configuran nuestro carácter y perspectiva. La desvinculación moderna, nos insta a separarnos de nosotros mismos mediante la auto objetivación, que es una operación que sólo se puede llevar a cabo en «perspectiva de primera persona»”⁵¹.

El giro hacia uno mismo es ahora ineludiblemente un vuelco hacia uno mismo en perspectiva de primera persona, un giro al yo como yo; a eso se refiere cuando habla de reflexividad radical. Porque se está tan incrustado en ella, que no podemos hacer otra cosa que no sea intentar lograr un lenguaje reflexivo.

1.4.7. La naturaleza interior en Montaigne

A medida que la autoexploración se convierte en un hecho central de nuestra cultura, otra postura de reflexividad radical adquiere gran importancia junto a la desvinculación. En vez de objetivar nuestra naturaleza y con ello clasificarla como

⁵⁰ J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, vol. I, (ed.) de A. C. Fraser, Nueva York, Dover, 1959, (2. 27. 16).

⁵¹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 174-175 (190-191). «*first-person perspective*».

irrelevante para nuestra identidad, el estudio se basará ahora en explorar lo que somos para establecer la identidad, ya que el supuesto que apunta la autoexploración moderna es que realmente no sabemos lo que somos.

Desde este planteamiento surge la figura de Michel de Montaigne, quien al embarcarse en sus reflexiones, se volvió a sí mismo, y experimentó un terrible desasosiego interior: “*Mi espíritu como caballo desbocado, engendra tantas quimeras y monstruos fantásticos, unos tras otros, sin orden ni concierto*”⁵².

La respuesta a ello fue observar y catalogar sus pensamientos, sentimientos y de esta manera ordenarlos e intentar describirse a sí mismo, justificando esa especie de auto descripción que no intenta buscar lo ejemplar, lo universal o lo edificante, sino simplemente perfilar los contornos de la realidad cambiante de un ser, él mismo.

Esta vida, no obstante «baja y sin lustre», revelará tanto como cualquier otra, porque: “*...cada hombre lleva la forma entera de la condición humana*”⁵³.

Montaigne lucha por lograr un cierto equilibrio, incluso dentro de lo siempre cambiante, al identificar y aceptar patrones que representan su particular manera de vivir fluyendo. Así buscó y encontró una cierta paz en «mi forma regidora» (*maistresse formé*)⁵⁴.

El autoconocimiento es la llave indispensable para la auto-aceptación. Aceptar los límites de nuestra condición presupone entender dichos límites, aprender a perfilar los contornos desde dentro, y es en ese espíritu donde se comprende el axioma: «Llevar mi vida conforme a su condición humana» (*Mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition*).

Montaigne inaugura un nuevo modo de reflexión que es intensamente individual, una autoexplicación cuya meta es alcanzar el autoconocimiento al lograr ver a través de los velos del autoengaño, cuál es la pasión o el orgullo espiritual que estos han erigido. El contraste con Descartes es notable, precisamente porque Montaigne parte como punto de origen de otra clase de individualismo, el así llamado del auto descubrimiento,

⁵² M. de Montaigne, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, vol. 1, 1987, p. 75.

⁵³ J. Baynes, *Alter Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1958, p. 278. «*chaque homme porte le forme entiere de l'humaine condition*».

⁵⁴ Cf. R. Walter Ong, *Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1958, p. 278.

que difiere del cartesianismo tanto en meta como en método. La búsqueda del yo para aceptarse a uno mismo, que inaugura Montaigne, ha llegado a ser uno de los temas fundamentales de la cultura moderna; y esto nos aporta una razón más para que pensemos acerca de nosotros mismos en términos reflexivos. Existe un interrogante sobre nosotros:

“Al que toscamente denominamos con el término de «identidad», cuya respuesta no satisface *ninguna* doctrina general de la naturaleza humana, pues se concibe la búsqueda de la identidad, como búsqueda de aquello que yo soy esencialmente”⁵⁵.

Se puede decir que Montaigne sirvió de figura paradigmática para ilustrar otra manera diferente por la que la interioridad agustiniana ha penetrado en la vida moderna y, contribuyó a construir la comprensión que hoy tenemos del yo.

Según Taylor, a comienzos del siglo XVIII, algo reconocible como el “yo-moderno” ya está en proceso de construcción, al menos entre las élites sociales y espirituales del noroeste europeo y sus ramificaciones americanas; aunando así tres clases de reflexividad radical, y por ende, de interioridad, procedentes de la herencia agustiniana, formas de autoexploración y formas de autocontrol, que a su vez son fundamento del individualismo moderno: “La «*independencia responsable*», la «*particularidad reconocida*» y el individualismo del «*compromiso personal*»⁵⁶.

Este individualismo a tres bandas, es central en la identidad moderna y ha contribuido a establecer el sentido del yo que se despoja de la ilusión de estar anclado en un ser, un ser perenne e independiente de la interpretación, creando un nuevo subjetivismo, así lo describe Heidegger, del que surge la noción de «sujeto» en un sentido moderno, dándose una nueva localización por la que situamos dentro del sujeto lo que antes, existía como si estuviera entre el agente conocedor y el mundo, anudándolos y haciéndolos inseparables.

1.4.8. La interioridad apasionada en Kierkegaard

Si es cierto que cada filósofo tiene su imagen, unas veces creada por su obra y otras por las opiniones dadas sobre él, en el caso de Kierkegaard, se ha pintado una

⁵⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 184 (199).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 185 (201).

imagen un tanto negativa, al haber instaurado la filosofía de la “angustia”, como actitud fundamental de su filosofía, basada en dar un significado radical al «subjetivismo individualista», de ahí que para muchos autores su obra no aporta nada a la transformación de la realidad.

En opinión de un gran conocedor de sus escritos, el profesor Rafael Larrañeta⁵⁷, la filosofía de Kierkegaard cuestiona algunos de los prejuicios arriba señalados; el filósofo danés radicaliza la duda cartesiana desde el punto de vista tanto de su alcance como de su sentido, pues lo que a partir de la duda podemos llegar a decir de las cosas, es de orden ideal y por tanto se encuentra en una inevitable contradicción con las cosas, -afirmará Kierkegaard-: “*El lenguaje es la verdad*”, -había dicho Hegel-, (...) *lo que yo digo sobre la realidad es la idealidad*”⁵⁸.

La contradicción o discontinuidad entre lo real y lo ideal no se supera desde ninguna de las dos vertientes o prolongando una y otra hasta hacer que se encuentren en un punto imaginario, se supera poniendo en juego el papel de la conciencia, que lejos de ser simple espectadora, actúa llevada por lo único que puede vencer la duda, el interés, en el doble sentido de estar entre la realidad e idealidad y de intervenir activamente. Quiere decir que una “determinación” real o ideal devenga por su propio movimiento en lo opuesto de sí misma, o que el individuo concreto se haga presente entre la realidad e idealidad, no simplemente como espectador ni como principio activo que introduce algún tipo de relación entre los dos polos, sino como «sujeto existente», que se reafirma a sí mismo, en cuanto relación con el contenido de conocimiento.

Por lo dicho anteriormente, cabe afirmar que no es cierto que Kierkegaard fuese un ciego en el ámbito de la «verdad objetiva», sino más bien lo contrario: a la vez que percibió los conocimientos objetivos garantizados por un progreso definido, se dio cuenta que el individuo naufragaba entre tanto conocimiento. Al igual que otros muchos después de él, vio con una clarividencia radical que con el progreso de la ciencia peligraba el sentido de la vida, de ahí su inquieta búsqueda por dar una solución desde una interioridad absoluta. Lo de menos es la expresión, lo que le interesa es la reiterada interpretación del individuo para que asuma sin restricciones su propia existencia desde

⁵⁷ R. Larrañeta, *La interioridad apasionada, verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Salamanca, San Esteban, 1990.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 39.

la perspectiva de lo que para él y en él es verdaderamente esencial.

Se entiende así por una parte la vinculación intrínseca de la existencia con la ética. Para Kierkegaard: “*El verdadero sujeto de la realidad es lo ético*”⁵⁹; es decir, la única forma de salvaguardar la realidad en sentido prioritario, el «sujeto existente», es que éste asuma la responsabilidad de mantenerse fiel a su propia interioridad. Por lo tanto, se puede afirmar que no es cierto que Kierkegaard proponga una visión negativa o pesimista del mundo, por el contrario, mediante la angustia se desvelan las falsas seguridades sobre las que está asentada la vida del hombre moderno, a la vez que se busca un punto de apoyo verdaderamente consistente.

No menos inconsistente es el prejuicio acerca del irracionalismo de Kierkegaard, pues no es irracional que la razón conozca sus límites y tome conciencia por contraste de aquello que es presupuesto de su propia actividad, llámese subjetividad, interioridad o existencia.

Como inspiradores y maestros de la obra de Kierkegaard, se presenta Th. Lessing que tanto influyó en el concepto de verdad al igual que Hegel; y como anticipo de la búsqueda de la verdad, se presenta Sócrates, en quién se inspiró para comprender con naturalidad el sujeto de la verdad subjetiva, hecha de pasión interior y realidad existencial, a la realidad religiosa, cúspide y paradoja de la verdad filosófica.

El contenido de sus reflexiones sobre el amor estético, proviene en parte de los románticos, contrastando el *Fausto* de Goethe con el mito de Don Juan; incluso se apoya en las óperas de Mozart como base de sus análisis sobre el amor romántico. Más clara es la dependencia kantiana, al mantener el carácter absoluto e inapelable del deber en el seno de la vivencia suprema del amor.

Por último cabe resaltar en Kierkegaard su visión religiosa del amor, desde su formación bíblico-cristiana, en la que asienta su teoría⁶⁰, incluido el amor al prójimo, como fuerza y empuje en el movimiento íntimo de la pasión amorosa que prescinde del objeto; posee claras resonancias de Schleiermacher, quien concibe la religión como sentimiento interior de dependencia, que no es tan desemejante del amor, entendido como forma de la pura interioridad. Más explícitamente queda expresado este sentido

⁵⁹ Ibid., p. 94.

⁶⁰ Ibid., p. 203.

reduplicativo del amor en uno de sus textos:

“Así es el amor, lo que el amor hace, eso es; lo que es, eso hace. Y esto en un único y mismo *instante*: en el mismo instante que sale de sí mismo, (en dirección hacia fuera), está en sí mismo (en dirección hacia dentro); y en el mismo instante en que está en sí mismo, sale con ello fuera de sí, de tal manera que esta salida y este retorno son al mismo tiempo uno y lo mismo”⁶¹.

En una pequeña obra de carácter crítico-social, Kierkegaard resalta bien la fundamentación del amor en la interioridad:

“Es verdad que la interioridad es la vida del enamorado, y que la interioridad es por sí misma lo que es, por ejemplo, la interioridad puede permanecer idéntica tanto si no sale al balcón y contempla la noche estrellada, como si, presa por la vida, se apresura a echar una tímida mirada a una estrella solitaria. El enamoramiento es la culminación de la existencia puramente humana de una persona, es una existencia doble, y de aquí que el enamoramiento signifique por un lado mucha interioridad, aunque por otro sea una relación hacia fuera en busca de la realidad. El equilibrio en la relación es un amor feliz; menos interioridad y una preponderante relación a la realidad es un amor menos bello; una preponderante interioridad y menos relación a la realidad está en la dirección del amor infeliz”⁶².

Kierkegaard resalta el valor de la interioridad del amor, sin olvidar que ha de haber una *confrontación* con la realidad, porque para el enamorado “la realidad es el mundo donde el amor tiene su hogar”⁶³; pero de igual modo dirá el filósofo danés, la interioridad (*inderlighed*) es indispensable para el amor: “Es perla auténtica, que unos guardan en la esperanza y otros en el recuerdo”⁶⁴.

El amor ha sido descrito en un primer nivel como movimiento de deseo, Kierkegaard profundiza y amplía esa idea definiendo el amor como una determinación de pura interioridad, pues todo está en armonía con una visión del amor dentro de la inmediatez y de lo estético. Por ello no resulta extraño que el amor reaparezca como algo propio del poeta, el único capaz de captar la existencia con toda la pasión.

Por último, habría que notar la contra distinción entre el amor «poético-pasional» y el amor «estético-cristiano», a la que Kierkegaard sale al paso ante la objeción hecha al cristianismo de cierto rechazo del amor y la amistad:

“El cristianismo ha destronado el amor del instinto, de la inclinación, la predilección,

⁶¹ S. Kierkegaard, *Samlede Vaerker*, Udg. Of A. B. Drachmann. J. L. Heiberg or H. O. Lange (København, Gyldendal, 1920-1936), XV Vols. IX. pp. 318-319. [En adelante, *S. V.*]

⁶² Cf. *S. V.*, VIII. Se trata en literair Anmeldelse. To Tidsaldre. Novelle af Forfatterentil «en Hverdagshistorie» undgivet of J. L. Heiberg (Kjøbenhavn. Reitz el, 1845), anmeldt of Kierkegaard (Kjøbenhavn, 1846). (Una crítica literaria. «Dos épocas», novela por el autor de una «historia de todos los días», publicado por J. L. Heiberg, reseñada por S. K.) pp. 7-121.

⁶³ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁶⁴ *Ibid.* p. 55.

para poner en *su* lugar el amor del espíritu, el amor del prójimo; un amor que en serio y en verdad es una interioridad es más entrañable que el amor instinto”⁶⁵.

Tanto en el movimiento de la pasión como en la actitud hacia su objeto, el amor es un asunto de interioridad y de conciencia. Por ello exige lo mejor de la persona. Efectivamente algunos dones humanos los posee el hombre para sí, pero el amor no, el amor no es una propiedad para-sí, sino una cualidad por la cual y en la cual tú eres para los otros; esta característica, según Kierkegaard, se cumple de una forma más íntegra en el amor cristiano: “*Ya que el cristianismo, transforma las relaciones humanas, en relaciones de conciencia, y lo mismo hace con el amor*”⁶⁶.

El capítulo que lleva por nombre, «El amor es un asunto de conciencia», lo leyó Kierkegaard al rey Christian VIII de Dinamarca en el tercer encuentro que tuvo con él, según comenta el filósofo: “*El rey se emocionó mucho*”⁶⁷; pues el amor al que cantan los poetas con tan sublima belleza es el amor de sí, pero ni los poetas ni ese amor poseen lo eterno; “*el amor (elskov) no es todavía lo eterno, es el hermoso vértigo de la infinitud*”⁶⁸.

En la entrega de los enamorados se juran fidelidad eterna, mas este amor inmediato jamás alcanzará la eternidad a no ser como ilusión, pues el amor inmediato está en permanente dialéctica entre lo estético-pasional y la interioridad, y ésta es una elección hacia dentro. Para llegar a la eternidad hay que seguir una ruta más profunda, y es la que propone Kierkegaard: “*Comprenderás lo eterno, cuando te rodees de silencio y concentres toda tu atención en la interioridad*”⁶⁹.

Para Kierkegaard la «pasión interior» en su más alto grado, es el único ámbito posible para creer lo que está ante sí, o dicho de otro modo, para hacer amable lo que se resiste a la trasfiguración del amor; y esta pasión sólo es posible hallarla en el punto externo de la existencia. Interioridad para el filósofo danés es interiorización⁷⁰, pues la acción hacia el interior es imprescindible para la verdad y el amor y, a su vez, la acción que convierte la simple interioridad en «*interioridad apasionada*», es una decisión de

⁶⁵ Ibid., IX, p. 374.

⁶⁶ Ibid., IX, p. 159.

⁶⁷ Id., *Papirer*, X. 1 A 42. pp. 31-32.

⁶⁸ Ibid., p. 326.

⁶⁹ Id., *S.V.*, IX, p. 374.

⁷⁰ Ibid., VII, p. 182.

total libertad.

Kierkegaard establece las categorías de la existencia individual según el grado de interiorización, pues sólo con la suprema interioridad, con ese modo de ser subjetivo, solo así es posible llegar a la verdad real y alcanzar el amor auténtico. Que nuestro autor aproveche la ocasión e identifique esta teoría con la que culmina su filosofía de la subjetividad con la fe cristiana, no tendría porqué desvirtuar su proyecto filosófico; pues la filosofía debe cuestionar si desde la interioridad-apasionada, damos razón suficiente de las demandas del sujeto y de la existencia real, de las aspiraciones de quien ama y su satisfacción en la realidad del otro. A tales demandas, Kierkegaard responde con un sí lúcido y transparente, dado que ese será el objeto de su búsqueda: “*He trabajado y trabajo para despertar inquietud, en el camino de la interioridad*”⁷¹.

Con Kierkegaard surge la necesidad de un salto; es la decisión, el compromiso que suscita la interioridad suficiente para garantizar un amor profundo y real. Con este avance hacia el interior emergen los valores más serios, los inmutables, aquellos que ponen al hombre en contacto con el infinito. Resumiendo, en la labor filosófica de Kierkegaard, la pasión infinita de la interioridad pretende fundamentar de una forma absolutamente original y apasionada de vivir el amor y la verdad, que en definitiva será el proyecto con el que deseó definir la existencia el pensador de København.

1.4.9. La interioridad personalizada en Mounier

Mounier atribuye el término «*personalismo*» a Renouvier quien en 1903 califica así su filosofía, aunque posteriormente cayó en desuso hasta que en 1930 reaparece en Francia por medio de la revista *Esprit*, a propósito de la crítica política y espiritual en la Europa de entre guerras.

El mismo Mounier a la hora de indagar el origen de esta filosofía prefiere hacer uso del término «personalismos» respetando sus modalidades diversas, aunque la idea sumaria de universo personal viene a definir los objetivos externos al hombre que se pueden poner ante su mirada:

“La persona no es un objeto. (...) He ahí mi vecino, él tiene de su cuerpo un

⁷¹ Ibid., pp. 358-359.

sentimiento singular que yo no puedo experimentar; pero puedo mirar ese cuerpo desde el exterior, examinar sus humores, sus herencias, su forma, sus enfermedades, en una palabra tratarlo como una materia de saber fisiológico, médico, etc. Pero no son más que vistas tomadas en cada caso sobre un aspecto de su existencia. (...) La persona no es el más maravilloso objeto del mundo, un objeto al que conocería más desde fuera, como a los demás. Es la única realidad que podemos conocer y que al mismo tiempo hacemos desde dentro. (...) Es una actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión, que se aprehende y se conoce en su acto, como movimiento de personalización”⁷².

El mismo Mounier en una breve historia de la noción de persona, tomada de J. Plauevent⁷³, afirmará como una de las corrientes más influyentes en el personalismo que influirán de forma determinante será la renovación existencialista y marxista:

“El existencialismo ha contribuido en gran medida a reavivar problemas personalistas: la libertad, la interioridad, la comunicación, el sentido de la historia. El marxismo incita a todo el pensamiento contemporáneo a liberarse de las mistificaciones idealistas, afirmándose sobre la condición común de los hombres y a vincular la más alta filosofía con los problemas de la ciudad moderna”⁷⁴.

Según el planteamiento anterior, la persona no es un objeto que se pueda observar sin más, sino el centro de reorientación del universo objetivo:

“Nos hace falta hacer girar el análisis alrededor del universo edificado por ella, a fin de iluminar sus estructuras sobre diversos planos sin olvidar jamás que no son sino aspectos diferentes de una misma realidad. Cada uno tiene su verdad unido a todos los otros”⁷⁵.

Será en el capítulo tercero de su obra clave sobre el *Personalismo*, donde Mounier desarrolla con más detalle y profundidad lo que entiende por interioridad, partiendo de que el concepto de persona es originariamente movimiento hacia el otro, «ser hacia»:

“Hablaríamos aquí como todo el mundo, de subjetividad, de vida interior o de interioridad, si estas palabras no suscitasen una representación espacial ambigua y no parecieran fijar la vida personal en una fase de repliegue que, como veremos, no es lo opuesto al movimiento de comunicación, sino una pulsión complementaria”⁷⁶.

Bajo el título de «*La conversión íntima*», Mounier, va a describir una serie de actitudes necesarias para que se pueda reconocer la interioridad:

a) “El recogimiento «el sobre sí» (*Le recueillement*, «*le sur soi*»): El hombre de la

⁷² E. Mounier, *Le personalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950. Trad., de A. Aisenson-B. Dorriats, *El personalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1974, pp. 6-7. [En adelante, *Personalismo*]

⁷³ J. Plauevent, “Individu et personne”, *Esquisse des notions*, *Esprit*, Janvier, 1938.

⁷⁴ E. Mounier, *Personalismo*, p. 11.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 26.

“diversión” vive como expulsado de sí, confundido en el tumulto exterior, tal el hombre prisionero de sus apetitos, de sus funciones, de sus hábitos, de sus relaciones, del mundo que lo distrae de una «vida inmediata», sin memoria, sin proyecto, sin dominio, que es la definición misma de la exterioridad y, en un registro humano, de vulgaridad. «Vida personal» comienza con la capacidad de romper el contacto con el medio, de recobrase, de recuperarse, con miras a recogerse en un centro a unificarse”

b) “El secreto «el en sí» (*Le secret «l'en soi»*): La persona no es “algo” que se encuentra en el fondo del análisis, ni una combinación definible de caracteres; si fuera inventariable sería determinable, pero es el lugar de la libertad. Es una presencia antes que un ser (un ser expuesto), una presencia activa y sin fondo. (...) Se comprende, pues, que la vida personal esté ligada por naturaleza a un cierto «secreto». Las gentes totalmente volcadas al exterior, totalmente expuestas, no tienen secreto, ni densidad, ni fondo. Se leen como un libro abierto y se agotan pronto. Al faltarles la experiencia de esta distancia profunda, ignoran el respeto del secreto, sea el suyo o el de otro. Tienen un gusto vulgar por contar, por contarse y hacer contar, por exponer y hurgar. La reserva en la expresión, la discreción es el homenaje que el hombre rinde a su finitud interior”.

c) “La intimidad «lo privado» (*L'intimité «le privé»*): El sentimiento de «intimidad» expresa la alegría de redescubrir las fuentes interiores y refrescarse en ellas. (...) Este sentimiento de intimidad encierra por la fusión de elementos tan diversos, una ambivalencia profunda. (...) Es en esta encrucijada ambigua donde se establece la zona de lo privado. Entre mi vida secreta y mi vida pública, lo privado recorta el campo donde trato de mantener, en mi ser social, la paz de las profundidades, la intimidad compartida de persona a persona”⁷⁷.

Concluyendo este rápido recorrido por el concepto de interioridad en Mounier, en el que explica como la existencia personal se verá involucrada en la dialéctica de un doble movimiento de interiorización y exteriorización que se entienden como necesarios para evitar enquistarse por una parte o diluirse en demasía:

“Es entonces cuando se hace necesario recordar al sujeto que sólo le será posible encontrarse y fortalecerse por la mediación del objeto, hay que salir de la interioridad para mantener la interioridad. (...) La persona es un «adentro» que tiene necesidad del «afuera». La palabra existir indica por su prefijo que ser es abrirse, expresarse. Esta tendencia muy primitiva es la que, en su forma activa, nos impulsa a exteriorizar nuestros sentimientos en la mímica o la palabra, a dejar la impronta de nuestra acción en obras visibles, a intervenir en los asuntos del mundo y de los otros. (...) No hay que despreciar la vida exterior, sin ella la vida interior enloquece, así como también, sin vida interior, la primera desvaría”⁷⁸.

1.4.10. La interioridad en Edith Stein

El pensamiento de Edith Stein sobre la interioridad es la integración armónica de

⁷⁷ Ibid., pp. 26-27.

⁷⁸ Ibid., p. 31.

la perspectiva «filosófico-antropológica» y la perspectiva «místico-teológica», en diálogo con las ciencias humanas y la revelación cristiana. Educada en la fenomenología de Husserl, cultiva un espíritu abierto, que le hace sensible a la realidad objetiva, a los fenómenos históricos concretos, pero no como simples datos objetivos, sino en la medida que se manifiestan en la conciencia o son experimentados interiormente. Trasciende así el subjetivismo moderno, al mismo tiempo que trata de buscar el sentido último de las cosas, la fenomenología (interioridad) que cultiva Edith está esencialmente abierta a la realidad trascendental del ser.

Estrictamente hablando, la fenomenología, como ciencia de los fenómenos que se manifiestan en la conciencia, no se limita a ver el fenómeno o a recoger los datos suministrados por la ciencia. Trata de verlos en su conjunto y a buscar su sentido. No es un conocimiento analítico, sino de síntesis. Contempla toda la realidad, tratando de ver la perfecta continuidad, orden y coherencia entre los fenómenos, en un sentido ascendente. Esta contemplación sintética de toda la realidad, en sentido ascendente, es el camino de la trascendencia que conducirá a Edith Stein hasta el umbral mismo de la fe, como viene descrito en su obra *Ser finito y ser eterno*.

Este proceso sigue un camino de interioridad, como ponen de manifiesto algunos textos autobiográficos, entresacados de su abundante correspondencia con el filósofo polaco, Roman Ingarden, hacia quien Stein muestra una especial cercanía y con quien mantuvo una intensa comunicación epistolar⁷⁹.

Tratando de explicarle el camino recorrido por ella desde su conversión a la fe católica, escribe:

“Decisivo de forma consciente fue el hecho real, no sentimiento, de topar con la imagen concreta del cristianismo auténtico en los testigos elocuentes (Agustín, Francisco, Teresa). Pero ¿cómo describirle en un par de palabras la imagen de un hecho real? Es un mundo infinito, que se abre como algo absolutamente nuevo, si uno comienza, en lugar de vivir hacia fuera, hacia dentro”⁸⁰.

Otro pasaje elocuente en sí mismo y significativo para nuestro tema, es el relativo al planteamiento de trascendencia, como dato decisivo para llegar a una verdadera ontología y al pleno conocimiento de sí mismo:

⁷⁹ Cf. J. García Rojo, “Edith Stein y Roman Ingarden. Historia de una amistad”: *Salmanticensis*, 47 (2000), pp. 273-300.

⁸⁰ E. Stein, *Cartas a Roman Ingarden*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1998, p. 209.

“No es necesario que al final de nuestra vida lleguemos a una prueba convincente de la experiencia religiosa. Pero si es necesario que tomemos una decisión a favor o en contra de Dios. Esto es lo que nos exige: decidarnos sin una prueba de garantía. El camino va de la fe a la visión, no al revés. Quien es tan orgulloso como para pasar por esta portezuela estrecha, ése no logra entrar, (...) los testimonios más profundos son los místicos españoles, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz”⁸¹.

En un texto autobiográfico Edith Stein, hace alusión a su conversión, como un proceso de interiorización, del hombre sensual e individualista, al hombre que busca la verdad, la cual está más allá de sí mismo:

“Quien vive con la certeza de esta creencia no puede ya en su propia conciencia descansar en su propio saber. Por consiguiente deberá esforzarse por conocer lo que es justo y verdadero a los ojos de Dios. Esta es la razón de que la actitud religiosa sea la única verdaderamente ética. Claro es que hay un deseo y unos impulsos naturales de buscar el bien y la justicia, y aún cabe que no tenga la dicha de encontrarlos, pero sólo cuando se busca la voluntad de Dios es cuando aquel deseo y aquellos conatos se encuentran a sí mismos y hallan satisfacción.

Aquel a quien Dios mismo ha hecho la gracia de introducirlo en el propio interior y se ha entregado a El por entero a la unión de amor, ese tal tiene resuelto el problema de una vez para siempre; ya no tiene sino dejarse guiar y llevar por el espíritu de Dios que sensiblemente le está empujando, y tiene en todo lugar y momento la conciencia de hacer lo que debe. En la gran decisión que ha tomado en un acto de suprema libertad, van incluidas todas las decisiones posteriores, las cuales se irán produciendo en cada caso con sus pasos naturales. Pero desde el simple buscar una decisión justa en su caso determinado hasta llegar a estas alturas, hay un largo camino que recorrer, si es que en verdad hay algún camino que a ellas conduzca”⁸².

La llamada a la interioridad, es también un postulado fundamental de lo que es estructura de la persona, dotada esencialmente de una dimensión de interioridad, en la que descubre el sentido hondo de la vida. Para Stein, lo mismo que para Teresa de Jesús, al diseñador de *El castillo del alma*, el objetivo es hacer comprensible:

“Cómo el Señor mismo llama al alma de su extravío en el mundo exterior, cómo le trae más y más a sí misma, hasta que finalmente Él pueda unirla aquí en el centro interior de ella misma”⁸³.

A diferencia de Teresa de Jesús, su comprensión de la interioridad no está vinculada sólo a «ser habitación de Dios»; ni su «puerta de entrada» se reduce únicamente a la oración. Tiene para ella un sentido más amplio, basada en la estructura de alma, la entiende como una llamada a la profundidad, para descubrir el sentido mismo de la creación y del Dios Creador. Esta llamada a la profundidad significa:

⁸¹ Ibid., p. 212.

⁸² VV. AA., *Ciencia de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1989, p. 203.

⁸³ E. Stein, *El castillo del alma, Obras selectas*, Burgos, Monte Carmelo, 1997, pp. 438-439.

“La progresiva adquisición de una posición cada vez más nítida y acertada frente al mundo y frente a Dios, alcanzándose no sólo por la oración sino también desde la reflexión, al tiempo que se obtiene el conocimiento de uno mismo como “espíritu” y como imagen del Espíritu divino, el alma no sólo tiene conocimiento del mundo externo sino también de sí misma, es consciente de su vida espiritual, y es capaz de reflexionar sobre sí misma, incluso sin entrar por la puerta de la oración”⁸⁴.

En este proceso de interiorización no llegamos a “lo hondo de nuestro interior”, si no es por una «sacudida de Dios», o por una llamada interior, que nos quita de los ojos la venda que a todo hombre le esconde en gran parte de su propio mundo interior. Por ello Edith Stein rechaza de plano el punto de vista de la moderna Psicología, -una psicología sin alma-, inspirándose en el empirismo inglés del siglo XIX, que pretende hacer su camino independientemente de toda consideración religiosa o teológica del alma. Corroborando esta tesis, cita el testimonio de Santa Teresa de Jesús y San Agustín:

“Nadie ha penetrado tanto en lo hondo del alma, como estos “maestros del propio conocimiento”, que con ardiente corazón han abarcado el mundo, y llevados de la mano de Dios, han sido liberados de todas las ataduras e introducidos dentro de sí, en lo más íntimo de su interioridad”⁸⁵.

2. ¿Por qué hablar de la interioridad hoy?

2.1. Ante el dominio de lo tecnológico

Haciendo un análisis que tiene en cuenta el estudio sociológico y político, pero deseando ir un poco más allá de estos enfoques a los que con frecuencia estamos acostumbrados, me acerco al tema, como la filosofía está orientando el estudio del lenguaje tecnológico actual: proponiendo de ante mano que la filosofía tiene algo que decir desde la ontología y la ética a la tecnología.

Lo que llamamos pensamiento contemporáneo va destacándose de un gran ciclo de pensamiento moderno cuyo sustrato tecnológico no puede pasar desapercibido, resultando como desenlace la constatación simultánea de dos tesis que constituyen su antinomia fundamental:

⁸⁴ Ibid., p. 439.

⁸⁵ Ibid., pp. 444-445.

“De una parte el universo se entiende como un orden de realidad autosuficiente; y por otra, el universo no es una realidad suficiente para el hombre contenido en él”⁸⁶.

Con el descubrimiento de la realidad como “arte-facto”, y no ya como el artefacto posible de un eventual demiurgo, sino como el artefacto de un “*homo-faber*” actual e irrefutable, se inaugura un nuevo nivel de análisis de lo real que acaba de echar a andar; implicando la racionalización del quehacer tecnológico desde la filosofía como el reconocimiento de una filosofía desde la técnica, y el desarrollo de la ciencia moderna. Se revela desde aquí, como un proceso de apropiación total del sentido por parte de la actividad productora del sujeto, por la que el hombre deja de pertenecer a la naturaleza y, es la naturaleza la que pasa a pertenecer al hombre.

Nos hallamos ante la mediación ineludible de la técnica en todo lo que los humanos hacemos y pensamos, como punto de partida inexcusable a la hora de afrontar la perspectiva filosófica. La incidencia de la tecnología actual en nuestras vidas configura nuestros canales, códigos y procesos de comunicación, y aparta incluso el contenido de los mensajes, suscitando por ejemplo, analogías fundamentales y modelos de significación básicos -el hombre como autómatas, la mente como ordenador-, preguntándonos por último: ¿Cuál será la distinción entre realidad virtual y realidad real? Advirtiendo así, la falacia epistemológica que entraña la sustitución del concepto de verdad por el de notoriedad, y el de saber por el de tener información; y lo que puede ser más grave, la capacidad del sistema tecnológico, para eludir responsabilidad moral personal.

Se está desenmascarando uno de los rasgos más novedosos del pensamiento contemporáneo, en el que se concibe al ser como principio fundamental, como un sistema racional de causas y efectos, en el que se hace extensivo a todo el ser el modelo de racionalidad “científica”, de una neutralidad que, para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas, las tiene que reducir al nivel de puras apariencias mensurables, manipulables, sustituibles; reduciendo finalmente a este nivel incluso al hombre mismo, su interioridad y su historicidad.

Así pues, ante el dominio de la razón tecnológica, el entramado ético no puede contemplar sin más tal imperativo de “dominación”, dado que se ha nutrido de fuentes

⁸⁶ I. Quintanilla, “Tecnología y relaciones humanas: ¿Tiene la filosofía algo que decir?": *Diálogo Filosófico*, 49 (2000), p. 26.

morales más ricas que habría que recuperar, de esa forma la tecnología ocupa en la vida humana un lugar diferente al de un imperativo irreflexivo. Se da una lucha entre mejores y peores modos de vivir el uso tecnológico; aunque es cierto que el predominio de la razón instrumental no se refiere sólo a la fuerza de una posición moral, sino a la necesidad de configurar la vida económica y social conforme a las fuerzas del mercado y a la organización burocrática. Como nos dirá Taylor: “*Somos libres cuando podemos rehacer las condiciones de nuestra propia existencia, cuando podemos dominar las cosas que nos dominan*”⁸⁷.

Al menos, ése es nuestro posible grado de libertad; un ideal que contribuye a encuadrar la razón tecnológica, porque la razón instrumental ofrece una imagen ideal de un pensamiento que se ha desligado de nuestra situación dialógica y de nuestras tradiciones, gozando de un gran poder de persuasión en nuestras sociedades. Taylor considera que se trata de una “razón no comprometida”, pues hemos llegado a pensar que somos así, cuando en realidad se trata de una confusión.

Taylor propone recuperar el rico trasfondo moral en el que tiene su origen el moderno énfasis de la razón instrumental; ciertamente, lo que más favorece la razón instrumental es que nos permite controlar nuestro entorno, tener más capacidad para dominar, sea porque nos da más de aquello que queremos, o porque halaga nuestra sensación de poder, o bien porque encaja en algún proyecto de libertad autodeterminada.

Hay otros dos contextos morales de los que ha surgido la razón instrumental: 1) Su relación con el «*ideal de racionalidad*», que es a la vez un ideal de libertad. 2) La llamada «*afirmación de la vida corriente*», que otorga una importancia sin precedentes a la creación de condiciones de vida con abundancia creciente y a la posibilidad de aliviar sufrimientos.

Se trata pues, de buscar un encuadramiento alternativo de la tecnología, en un nuevo entramado ético, es decir, en aquel en que se pongan las condiciones para la realización efectiva de los ideales morales: se trata en definitiva, de no dejar que la tecnología se desarrolle en un contexto de dominación y con una dimensión exclusivamente instrumental.

⁸⁷ Ch. Taylor, *Autenticidad*, p. 101(128).

2.2. Amenaza del fin de la historia

Siguiendo el pensamiento nietzscheano, me atrevo a usar el título: “*Dicen los últimos hombres y parpadean*”, como encabezamiento de la reflexión que en los procesos modernizadores de la democracia liberal se ha dado sobre el *Fin de la historia*. En qué medida cabe pensar en otra historia posible. Para Nietzsche la democracia moderna no representaba la propiedad de sí mismos de los antiguos siervos, sino la victoria incondicional de los siervos a un tipo de moral civil, siendo el ciudadano típico de la democracia liberal un “*último hombre*”, que educado por los fundadores del liberalismo moderno, abandonaba la orgullosa convicción de superior valía, a favor de una confortable auto conservación, y satisfecho con su felicidad y sin sentir vergüenza alguna, por no saber elevarse por encima de esas necesidades, el *último hombre* dejaba de ser humano.

Francis Fukuyama, desde una perspectiva de la filosofía social, nos presenta la Historia con mayúsculas, abierta a un continuo parpadeo que surge de la manera natural de preguntarnos si existe algo llamado progreso y si podemos construir una historia universal de la humanidad coherente y direccional, u orientada⁸⁸. Para este autor: “*la vida asociativa, -la comunidad-, como zona de la vida contemporánea que proponía una satisfacción más ordinaria que el deseo de reconocimiento*”⁸⁹; viene justificando esta afirmación ante la exigencia de una participación más activa de los ciudadanos en la vida de la comunidad.

Reivindicando el principio que Tocqueville defendía sobre la vida asociativa en la sociedad civil, pues era útil, ya que servía como escuela para la política democrática a un nivel más alto, pues salvaba al hombre democrático de ser simplemente burgués, y por lo tanto convertirse en el “*último hombre*”. Pues si una fuerte vida de comunidad, como dice Tocqueville, es la mejor garantía de democracia, para que los ciudadanos no se conviertan en «últimos hombres» a juicio de Etzioni:

“Últimos hombres, en las sociedades contemporáneas, esta garantía se encuentra constantemente amenazada, según Fukuyama; la versión anglosajona de la teoría liberal, los hombres tienen en sus comunidades “derechos perfectos”, pero no

⁸⁸ F. Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, Madrid, Planeta, 1992, pp. 428-448.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 428.

perfectos deberes: “Sus deberes son imperfectos, porque derivan sólo de sus derechos, y por tanto, la “obligación moral” es enteramente contractual, y la posibilidad de comunidad se ve debilitada a largo plazo por el principio democrático de “igualdad”. Pues ¿qué ocurre con los que se resisten, o se oponen a ciertas leyes morales, diferentes de los miembros de la comunidad? Pues con frecuencia quedan excluidos de la comunidad, dado que en las sociedades democráticas tienden constantemente a pasar de mera tolerancia a igualdad esencial. Esta decadencia de la vida comunitaria, no se irá recuperando a menos que los individuos devuelvan a las comunidades algunos de sus derechos”⁹⁰.

La decadencia de la vida comunitaria sugiere que en el futuro correremos el riesgo de convertirnos en “*últimos hombres*”, seguros y absortos en nosotros mismos, en busca de comodidades privadas y carentes de anhelos “*thymoticos*”, por objetos más altos; surgiendo la pregunta: ¿Los sacrificios posibles en una democracia liberal satisfecha de sí misma y próspera, bastan para sacar a la superficie lo que hay de más elevado en el hombre? Cabe sospechar, responde Fukuyama:

“Que algunos no se sentirán satisfechos, hasta que se pongan a prueba a sí mismos con el acto que afirmó su humanidad al principio de la historia, -pensar bien de sí mismos- pues siguen siendo seres humanos”⁹¹.

Hegel, a diferencia de su intérprete, Alexandre Kojève, afirma muy claramente que todavía habrá guerras al final de la historia; para Kojève, el final de la historia significará el fin de todos los fraudes, litigios o conflictos y, por lo tanto, la eliminación de la necesidad de luchar. Desde estas afirmaciones no se quiere decir, como algunos han insinuado, que Hegel fuera “militarista”, pues nunca defendió la guerra por sí misma, ni la vio como meta principal a seguir, más bien le parecía importante resaltar los efectos secundarios que producía en el carácter del individuo y en la comunidad, capaz de sacar a los hombres de sí mismos y de recordarles que no son átomos aislados, sino miembros de comunidades construidas en torno a ideales compartidos. Así lo describía un testigo de la Primera Guerra Mundial en Berlín:

“No se conocen unos a otros, pero todos se sienten embargados por una emoción poderosa, guerra, guerra, (...) y un sentimiento de comunidad, una especie de «megalothimia» de las naciones”⁹².

El curso de la Gran guerra demostró que cualquiera que sean los efectos secundarios de la guerra, en términos de fortalecer el carácter o la comunidad, fueron

⁹⁰ Cf. A. Etzioni, *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Barcelona, Paidós, 1999.

⁹¹ *Ibid.*, p. 436.

⁹² *Ibid.*, p. 436.

completamente superados por la fuerza destructora de sus consecuencias primarias. En el siglo XX, el riesgo de la vida ante un posible combate sangriento se ha democratizado completamente, convirtiéndose en experiencia impuesta que no condujo a satisfacer el reconocimiento, sino a la muerte anónima y sin objeto. Así la experiencia neomercantilista, demostró a Alemania y a Japón, que la seguridad económica se obtenía mucho más fácilmente mediante el libre comercio, que mediante la guerra; dado que el camino de la conquista militar destruía completamente los valores económicos.

Unos cuantos analistas afirmaron después del trágico atentado del 11-S de 2001 en Nueva York, que el pensador Francis Fukuyama estaba equivocado, cuando dijo hace más de una década, que habíamos llegado al final de la Historia, pero el uso de la palabra Historia al que se refería el filósofo, era distinto que el de sus críticos, pues se refería al avance de la humanidad a lo largo de los siglos hacia la modernidad, caracterizada por instituciones como la democracia liberal y el sistema capitalista:

“Mi observación hecha en 1989, en vísperas de la caída del muro de Berlín, consistía en que este proceso de evolución parecía estar llevando a zonas cada vez más amplias hacia la modernidad. Y si miramos más allá de la democracia y los mercados liberales, no había nada hacia lo que pudiéramos esperar un avance, de ahí la expresión -el final de la Historia -”⁹³.

En los últimos estudios, Fukuyama hace alusión a la «*gran reconstrucción*», refiriéndose al proceso de superación de la “gran ruptura” que tuvo lugar con el tránsito de la sociedad industrial a la postindustrial en los países desarrollados; la reconstrucción actual en curso, no puede significar la restauración de los patrones del pasado, sino el surgimiento de nuevos valores, porque sin un mínimo de capital social, consistente en reglas de cooperación y convivencia, es obvio que nada puede funcionar. Según este autor, el proceso de creación de los nuevos valores, tiene como protagonistas por una parte a los propios ciudadanos, que siempre han sido capaces de crear nuevas formas de convivencia de manera espontánea, como lo demuestran los numerosos acuerdos a los que se suele llegar para resolver muchos de los problemas cotidianos.

Con el sentido moderno de “provisional”, la misma experiencia de modernidad en su sentido cualitativo creó las condiciones para unificar las múltiples historias pasadas y las expectativas de futuro en un concepto universal y total de historia, la misma

⁹³ Ibid. p. 447.

experiencia la relativiza de tal manera que, haciendo simultáneos los diferentes aspectos de la historia y sobre todo nivelando las expectativas de lo nuevo, convertidas en algo bajo dominio técnico, se pierde lo más propio de la historia: la perspectiva y la diferencia. La eliminación de la historia ha sido propuesta por el estructuralismo, dando una total primacía a la sincronía, incluso a la visión simultánea naturalista frente a la historicista, desde la antropología estructural de Cl. Lévi-Strauss, seguido por L. Althusser, M. Foucault, llegando a reivindicar el fin de la historia.

2.3. El «cuerpo objeto» versus «cuerpo vivido».

Descartes presenta en su escrito *Meditaciones metafísicas* una noción de cuerpo:

“Entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato”⁹⁴.

Para el filósofo “moderno”, la esencia del cuerpo es la extensión, mientras que el alma o mente es el pensamiento. El cuerpo es espacial, mientras que la mente no tiene extensión, el cuerpo es un mecanismo que puede ejecutar muchas acciones sobre sí mismo sin la intervención del alma; el alma es pura sustancia pensante que puede, pero no siempre, regular el cuerpo; Descartes se refiere a este dilema como lo que más tarde llamarán “punto muerto cartesiano”:

“Y, sin embargo, qué veo desde esta ventana, sino sombreros y capas, hombres ficticios que no se mueven más que por resortes; pero yo juzgo que son hombres verdaderos”⁹⁵.

Por otra parte muchas reflexiones modernas, intentaron hablar de la liberación del cuerpo adjuntando la oposición o la dicotomía alma-cuerpo. El alma se había concebido como un frente opuesto al cuerpo. Agnes Heller sostiene que el cuerpo era una morada digna para lo espiritual ya que pertenecía al más elevado de los seres vivientes, mientras que el alma se había concebido como individual, singular de una persona; lo espiritual poseía un sentido más amplio e impersonal. Se trataba del nombre colectivo de todo lo que no fuera natural, y también de todas aquellas actividades que no pertenecían a la

⁹⁴ Cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, -Antología de Textos-, Madrid, Universidad Iberoamericana, 1994, (1ª).

⁹⁵ R. Descartes, *Oeuvres et lettres*, Bruges, Gallimard, 1953, p. 280.

producción material de la vida social humana; más aún lo espiritual incluía aquello que no era real pero que resultaba crucial para la comprensión de la realidad: ideas, formas de imaginación, utopías. A través de este camino, lo espiritual terminó por asimilarse a lo intelectual y se identificó cada vez más con lo racional expresando el espíritu dominante de la modernidad: “*Concebir lo espiritual de tal manera, que su separación del cuerpo era un simple experimento mental*”⁹⁶.

En su *Principia*, Newton elabora una Física de corpúsculos indivisibles teniendo como fondo el escenario cartesiano de la *res extensae*. Newton distingue entre espacio y tiempo absolutos y espacio y tiempo relativos. Los primeros son filosóficos y los segundos son mensurables. El espacio absoluto es un continente homogéneo e infinito en el cual coexisten los objetos espaciales.

Husserl aplica su método fenomenológico al problema de la comprensión del cuerpo y distingue *Körper* y *Leib*; «*Körper*» es el cuerpo mecánico, geométrico, que pertenece a la *res extensae* cartesiana: “*Es unidad constituyéndose puramente en mis experiencias reales y posibles, pertenecientes a mi esfera primordial como formación exclusivamente de mi sensibilidad*”⁹⁷. En cambio, «*Leib*» es cuerpo en cuanto organismo mío, en cuanto “vivido” por mí como corporeidad; “*es el único objeto, en el cual mando a mi arbitrio inmediatamente, y especialmente gobierno en cada uno de sus órganos*”⁹⁸.

Por lo tanto, este es un cuerpo esencialmente dependiente de mi ejecución. Por ello el cuerpo es el vínculo de inserción en el mundo, en primer lugar, porque el cuerpo es el punto cero desde el cual se organiza el mundo perceptivo; toda cosa o cualidad se orienta en torno al cuerpo vivido. Esto también vale para lo imaginado o recordado, puesto que cualquiera que sean las características, sus cualidades o incluso su propia especialidad, sólo puede ser imaginado o recordado en referencia al cuerpo. Entonces, a partir del cuerpo y de la percepción que tiene de él, que se va a constituir el mundo que le rodea, y a través del cual se especializan los demás cuerpos. Desde el punto de vista fenomenológico, la tierra está en el centro del mundo y, en el centro del centro está el cuerpo, como punto cero, que es vida.

⁹⁶ A. Heller, *La modernidad y el cuerpo*, Barcelona, Península, 1995, p. 14.

⁹⁷ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Haag: Martinus Nijhoff, 1963, p.139.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 128.

El cuerpo y el mundo se hallan ligados por una relación recíproca, ya que las cosas son prolongación del cuerpo y el cuerpo tiene una función prioritaria en esta relación, porque las significaciones de las cosas del mundo se hacen por referencia al cuerpo; más exactamente, son para el cuerpo y es para él y a través de él por lo que se desvelan y constituyen.

Merleau-Ponty parte de esta perspectiva abierta de cuerpo vivido, como percepción que se revela, y por ello es imposible decir que únicamente se está en el mundo; más bien se tiene que decir que el mundo está en el ser humano. Esta perspectiva deja afuera la idea del cuerpo como objeto, intemporal y extraño a la experiencia que de él se tiene, pues se encuentra en el mundo de las vivencias, y de esta manera nos conduce a la cotidianidad del existir en el mundo.

Partiendo de este antecedente histórico sobre el debate del cuerpo, la relación primigenia con el mundo se puede concluir que está dada por el cuerpo. Ese cuerpo que configura un espacio previo, espacio que es estructurado por mi cuerpo. Merleau-Ponty parte de los análisis de Koffka, pero trasciende críticamente las explicaciones de la psicología estructural. La «*Gestalt*» afirma que percibimos estructuras y no partículas atómicas sensibles, a partir de esta novedad podemos así pensar que habitamos un mundo estructural. Pero el peligro del estructuralismo es que, aún así, se forma un campo explicativo y definido. Merleau-Ponty rebasa las consideraciones gestaltistas partiendo de ellas, sin negarlas pero reelaborándolas. La especialidad se da de forma única desde una concepción de los espacios totalizantes, al concebir el cuerpo como “objeto” con dos espacios, a saber el corpóreo y el exterior, que forman un sistema práctico que no debería ser racionalizado: “*Yo nunca vivo enteramente los espacios antropológicos, siempre estoy ligado por mis raíces a un espacio natural e inhumano*”⁹⁹.

Por decirlo de una forma metafórica, el cuerpo nace dos veces: somática y psicológicamente. El nacimiento natural o biológico es reformado a través de un nacimiento social y cultural, en función de la aparición de un orden humano. La naturaleza se encuentra instrumentalizada por lo social y cultural, el «cuerpo vivido» se hace objeto. Así por ejemplo ante la enfermedad, dice Merleau-Ponty, yo no tengo

⁹⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Mayenne, Gallimard, 1945, p. 333.

solamente cuerpo (*Körper*) (*corps objectif*), sino que también soy «cuerpo vivido» (*Leib*) (*corps phénoménal* o *corps propre*), se me hace dolorosamente consciente que este instrumento cuerpo (*Körper*) se escapa del control y de la disponibilidad. Así ocurre con una enfermedad que provenga del ámbito psicosomático como la anorexia nerviosa, que puede encubrir de una manera especialmente manifiesta de instrumentalización del cuerpo cuando las condiciones sociales y subjetivas se entrelazan conflictivamente. Se establece una unidad significativa del cuerpo con los objetos o fenómenos que se perciben, no se trata de una unidad pensada, sino de una unidad vivida. La experimentación se comprende por el correlato que existe entre acciones corporales que el cuerpo puede ejecutar y los objetos del mundo; esto es, la “cotidianidad”:

“Se confiere al cuerpo un sentido innato capaz de comunicarlo a las cosas, y además tiene la capacidad de proyectar este sentido, pues para que percibamos el significado de las cosas, estas deben ser conocidas, y para ser percibidas es menester que antes se hayan vivido”¹⁰⁰.

3. ¿Dónde radica el problema filosófico de la interioridad?

3.1. Olvido de las fuentes morales

En la Ilustración surge la idea de que el hombre tiene el deber de realizar un “proyecto moral”, lo cual implica que es libre y puede determinar su voluntad de manera “racional”. La noción de progreso, tan simple como parece, ha exigido esfuerzos teóricos a los filósofos que se ocuparon de la moral. Si anteriormente al proyecto ilustrado la moral se apoyaba en alguna concepción metafísica previa, con base cósmica o religiosa, la nueva concepción de la esfera práctica exige, por el contrario, que ésta no derive sus leyes a un ámbito exterior a sí misma. Si ya no se puede apuntalar la moral en la religión, tampoco está permitido hacerlo exclusivamente en la propia cultura o tradición.

Precisamente un aspecto central del proyecto ilustrado es el “distanciamiento reflexivo” que promueve con respecto al *ethos* -es decir, al fenómeno multiforme de la moral-; exigencia que configura de algún modo una condición para tener acceso a los

¹⁰⁰ M. López, “Imaginación carnal en Merleau-Ponty”: *Rev. De Filosofía*, 28/1 (2003), pp. 157-169.

principios morales. En el contexto de la exigencia ilustrada de tomar distancia frente a las normas recibidas, la razón debe reemplazar a la autoridad en la justificación de los principios morales. Como consecuencia, la propia cultura, la propia época y la propia tradición pueden ser juzgadas recurriendo a principios morales racionalmente fundamentados, ya que estos revisten un carácter de universalidad que no pueden cuestionarse desde la mera vigencia de normas particulares.

Las aspiraciones ilustradas, tuvieron en el mundo de las ideas su auge y su decadencia, y así en el siglo XX, se pone en tela de juicio sus fundamentos y sus efectos prácticos desde múltiples perspectivas, y hasta se declaró caduco al proyecto ilustrado en su conjunto. Así la *Escuela de Frankfurt*, especialmente en la etapa que llega hasta los años sesenta, adjudicó a ese proyecto una concepción de razón instrumental, causante de las desgracias más grandes que azotan a la humanidad en los últimos tiempos.

Entre la variedad de críticas al proyecto ilustrado hay que mencionar a nuestro autor, que habla del «*malestar de la modernidad*», y hace hincapié en el olvido de las fuentes morales por parte de la filosofía y la sociedad contemporánea. Desde la postura de Taylor, nuestra sociedad experimenta como una pérdida de los horizontes que en el pasado daban un sentido al mundo y a la vida social; se ha ampliado la razón instrumental y se ha acentuado el giro subjetivo, que empobrece las vidas y vuelve tentativas e inciertas las creencias morales. Con sus propias palabras lo expone en las conclusiones de su obra magna:

“Hemos borrado tantos bienes de nuestro relato oficial, hemos sepultado tanto su poder por debajo de capas de racionalismo filosófico, que corren el peligro de asfixiarse. O más bien, puesto que son nuestros bienes, bienes humanos, nosotros nos estamos asfixiando”¹⁰¹.

Se trata, en el caso de MacIntyre, de una lectura en negativo del proyecto ilustrado, según la cual los valores de la autonomía, la libertad del individuo y el distanciamiento reflexivo con respecto a las tradiciones del pasado, son vistos como las causas de los males de la cultura contemporánea. Esta visión de la situación habilita a MacIntyre a hablar del “fracaso” de la Ilustración y adelantar una razón histórica del mismo, relacionada con el rechazo moderno de la tradición aristotélica; en lo que

¹⁰¹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 520 (542).

concluye que sin una visión teleológica como la de esa tradición y sin una idea de naturaleza humana, el intento de descubrir nuevos fundamentos racionales y seculares no pudo, según él, resistir las críticas racionales.

Como consecuencia indeseable -recalcada crudamente por Nietzsche-, la moralidad se ha transformado en una máscara y no hay argumentos que oponer al “*emotivismo*”, ya encarnado en nuestra cultura, que considera a toda moral como una expresión subjetiva.

Karl-Otto Apel, desde una perspectiva muy diferente, coincide con los comunitaristas en que domina la concepción weberiana de la moral como un asunto privado, alejado de la neutralidad de la vida pública. Dicha concepción ha sido provocada por la exigencia de la neutralidad que caracterizó a la ciencia moderna. La ley moral ya no pudo ser vista como una ley natural y se impuso un modelo de racionalidad científica, según el cual se empezó a considerar imposible una fundamentación ética.

3.2. Pérdida de identidad del sujeto moral

En la famosa formulación sobre *Dasein*, Heidegger presenta el ser «*en cuestión*»¹⁰², pues lo que perdemos de vista es que el ser un «yo» es inseparable del hecho de existir en un espacio de cuestiones morales que tienen que ver con la identidad y cómo uno ha de ser. Es ser capaz de encontrar en ese espacio el punto de vista propio, ser capaz de ocuparlo y ser la perspectiva en él.

Lo vital, o los mundos de la vida cotidiana, funcionan en nuestra reflexión sobre los procesos del yo como un sistema de percibir, actuar, de discurso y acción, respecto a las determinaciones que se llaman sistémicas -los grandes lineamientos del sistema social que establecen lo permitido y lo prohibido, los recursos y las carencias-, los ambientes son el contexto del habla del yo. Sus condiciones de posibilidad vienen dadas por la pertenencia o la adscripción de linaje, de clase, de género, edad, hábitat, etnia e incluso por sus modalidades en la dinámica del logro, la carrera vital que cada uno va eligiendo entre lo posible y lo fantaseado.

¹⁰² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, p. 12. Trad., de J. Gaos, *Ser y Tiempo*, México, FCE, 1974.

Cuando tratamos de establecer el modo de construirse, desarticularse y rehacerse el yo de los sujetos de hoy, estos se reparten en grandes marcas que separan “lo profano” (de acceso común), de “lo sagrado” (las posibilidades no actualizadas, lo vedado), que separan la vigilia del sueño, y el espacio de la producción del conjunto de ambientes que presentan la dimensión creciente del ocio. Estas marcas, lo sabemos bien en la propia fenomenología del yo actual, son movedizas, quizá más intensamente que en otros momentos del proceso de industrialización.

Así, pues, se puede decir que la génesis y desarrollo del yo en los sujetos sociales se establece a través de un cómputo de escenarios que están marcados por una especial relación con los bienes y los objetos de consumo. La sociedad del “consumismo”, convierte los espacios y los tiempos en elementos mediados por la lógica del mercado. Es decir que espacios y tiempos se ofrecen no sólo a la interacción improvisada o espontánea de los sujetos, sino que los distintos “yoes” encuentran su campo propio en este territorio que convierte en mercancía cada uno de los elementos.

Desde este punto de vista la construcción del yo tiene una dimensión indudablemente marcada por los factores de consumo: el primero de ellos es la «visibilidad o espectacularidad», en el que las formas de manifestación de la identidad, han de ser visibles, reconocidas, acotables, como lo es todo elemento que interviene en los procesos de intercambio marcados por la lógica del mercado, que está configurado con lo que se llama la «marca». No se trata de plantear formas del yo que sean suficientemente identificables, marcadas, diferenciadas.

En segundo lugar, el yo tiene también la característica de ser «repuesto», en la medida que la extensión de la técnica a toda forma de producción y de consumo hace que la propia estructura del sujeto se entienda como algo no inmutable, inamovible, eterno o duradero; sino como un conjunto de rasgos personales que uno puede y debe cambiar.

En tercer lugar, la manifestación del yo en la cultura del consumo tiene que ser con la posibilidad de sus límites o con la negación de estos. El consumo se presenta en nuestro tiempo como un conjunto de espacios y tiempos que confiere a la mentalidad actual, la idea básica de una reserva ilimitada, es decir, los bienes de consumo no se acaban nunca; prometen que el yo -entendido como los recursos y posibilidades del

sujeto- nunca tendrá límites. Este es un fenómeno muy importante para entender un proceso cuya detección se inició en los comienzos de la industrialización, y que tiene que ver con el paso de las formas altruistas -en la terminología de Durkheim-, a las formas egoístas de la inserción del sujeto en lo social. De este modo podemos desarrollar la idea según la cual en la sociedad de consumo los procesos de construcción de la identidad, sitúan a los sujetos en contextos más flexibles y variados y por ello mucho más contradictorios de lo que la categorización de corte funcionalista pudiera hacernos creer¹⁰³. Así, frente a la taxonomía de sexo masculino o femenino, el sujeto actual se encuentra ante marcos culturales y formas de interacción que responden a distintos modelos de cada uno de los dos géneros.

Lo mismo ocurre en el plano de las edades, pues en el «yo-consciente» nos encontramos con una noticia que es la prueba de una cierta «*in varianza*» de la propia identidad del sujeto; con respecto a las célebres edades del hombre y de la mujer, en las que no solamente existían tareas propias de cada una de las edades, sino que el reconocimiento desde el punto de vista del grupo social, era indispensable para la construcción de la identidad del sujeto, plegándose a lo propio de cada edad.

Aunque los cambios en la estructura productiva está implicando una mutación en la conciencia del yo que produce y trabaja, el adelanto de la desvinculación del mundo activo, y la prolongación de la vida, dibuja una identidad del yo sometida a mayores conflictos y, sobre todo a un proceso de elaboración muy intenso. Así el “yo-joven” circula entre los mandatos sociales de la dependencia propia del tiempo de formación y, al mismo tiempo, la exigencia adultista de emancipación. Con la edad adulta, el yo se enfrenta a una situación muy peculiar, puesto que buena parte de sus marcas como son la productividad, o las antes señaladas de ser visible, mudables, entran en una situación de disminución progresiva. El mundo del mayor a su vez se ve abocado a cumplir nuevas formas de identificación y reconocimiento que no estaba previsto en los repertorios iniciales¹⁰⁴.

Si detallamos siquiera, brevemente el caso de las clases sociales, se da una difícil

¹⁰³ Cf. J.M. Marinas “Estrategias narrativas en la construcción de la identidad”: *Isegoría*, 11 (1996, pp. 176-185.

¹⁰⁴ Cf. F. Conde y J.M. Marinas, *Las representaciones sociales sobre la salud de los mayores madrileños*, Madrid, Consejería de Sanidad y Servicios Sociales de la Comunidad de Madrid, 1987.

identidad de pertenencia, en la medida en el que el sujeto hoy se ve abocado a una búsqueda de identificación desde el punto de vista del trabajo, que no tiene que ver con las pautas de las condiciones objetivas y subjetivas de la clase social, en décadas recientes. La provisionalidad en el trabajo, la mutabilidad en las expectativas de la carrera profesional, la variabilidad en las propias formas del desempeño, hacen que las formas de respuesta a la identidad de un yo trabajador o profesional, encuentren una maleabilidad enorme que hasta ahora ha tenido efectos desestabilizadores desde el punto de vista de los sujetos de tales procesos. El productivismo o la conciencia del trabajo bien hecho, propia de las generaciones adultas, no es un valor adquirido, al menos representativos de igual modo, en los jóvenes que viven de forma más provisional y, en cuyas vidas, el trabajo parece adquirir un paso específico diferente al de otras décadas.

Esto ocurre también con la dimensión del hábitat, en el sentido en el que la categoría de adscripción nacional, pese a todos los rebrotes nacionalistas, está naciendo una forma de apertura en la conciencia del yo, que conviene caracterizar. Por un lado, es indudable que nos encontramos con elementos tradicionales junto a posiciones nacionalistas, que tratan de eliminar lo complejo de las formas de relación espacial y temporal de los grupos humanos en la actualidad, suprimiendo o negando la realidad de la presencia de la propia condición migrante en la construcción de las propias estructuras nacionales.

Por otro lado, se da un reconocimiento cada vez mayor de las formas de mestizaje, que desde el punto de vista de las estructuras de conciencia nos presenta una identificación del yo difícilmente comparable a las idealizadas situaciones anteriores y supuestamente marcadas por la claridad y la estabilidad en la conciencia del hábitat, referido sobre todo a las migraciones masivas actuales y la versatilidad de la conciencia de pertenencia a un entorno nacional como forma de identificación del yo¹⁰⁵.

El yo que se mueve en estos escenarios más versátiles se encuentra con un repertorio de posibilidades cuya bondad va ensayando, no sin darse cuenta de los espacios de conflicto en los que cada repertorio le sitúa. Esto nos lleva a otra consideración implícita en lo anterior, y es que, como ya apuntaban en los años setenta

¹⁰⁵ Cf. J.M. Marinas, *La historia oral: métodos y experiencias*, Madrid, Debate, 1993.

Peter Berger y los colaboradores del célebre “*A Homeless Mind*”, la construcción del yo en el contexto de la vida cotidiana resulta enormemente más laboriosa y abierta, centrada en el propio esfuerzo que no desarrolla, frente a las formas de cultura ofrecida. Berger, defiende que ante los procesos de crisis de la modernidad, las estructuras de la conciencia requieren en el sujeto contemporáneo una mayor tarea, y esta tarea es individual.

En este sentido, entre los repertorios complejos –que Habermas también señala al hablar de la crisis de motivación en el tardío capitalismo–, está la dimensión individual, no tanto como una opción de cada cual, sino como un imperativo sistémico. Parece que han ido cayendo las formas de vinculación que daban sentido y fundamento al yo, aquellas formas producto del capitalismo industrial en su momento de plenitud, y ahora el sistema que se basa en el consumo, exige una mayor fragmentación e individualización como formas de integración de los sujetos¹⁰⁶.

3.3. Desfondamiento del agente moral

La dinámica de la modernidad se hace patente sobre todo en lo que aquí se toma como hilo conductor: la crisis del sujeto. La modernidad es aquella época que precisamente por su carácter de novedad, no puede tomar prestados principios o presupuestos de otras épocas y se ve irremediabilmente remitida a ella misma, es decir a la subjetividad. Es la época del nacimiento y de la apoteosis de la fe en la omnipotencia del hombre, es decir, la época en la que el hombre ha tenido el “complejo de ser Dios”. Complejo que se ha ido forjando en la dialéctica de la Ilustración, la cual siendo inicialmente afirmación de la razón, de la libertad, de la emancipación y de la producción, se convierte en la afirmación del mito de la razón, del individualismo, de la dominación-manipulación y de la explotación del otro y la destrucción de la naturaleza.

Por ello desde esta dinámica de la naturaleza humana en la modernidad, el agente moral se encuentra como “desfondado”, pues la modernidad ha introducido al agente en un descentramiento del sujeto, mostrando su destrucción e inconsistencia:

“El sujeto era pensado como individuo *-indivisum in se, divisum a quolibet alio-*, centrado en sí mismo; de modo que el descentramiento se convierte en la apertura al

¹⁰⁶ Cf. J. Benavides, *Crisis de la publicidad*, Madrid, Edipo, 1993.

otro y en la inserción de la intersubjetividad, generada lingüísticamente (con todo lo que implica de memoria, cultura, etc.), y por la interacción social por la que se convierte en el paso obligatorio hacia una reconstrucción del sujeto y del humanismo”¹⁰⁷.

El profesor Gabriel Amengual, distingue en el concepto de crisis la fase de la enfermedad en que se decide si el proceso del organismo cae definitivamente hacia el lado de la curación o no. Pero además de esta interpretación objetiva, hay otra posible interpretación que depende de la actitud del enfermo, que no viene de fuera ni permanece externo a su identidad, sino que las personas han de aportar su fuerza para recuperar la identidad, de tal manera que cuando rompen el poder mítico del destino forman su nueva identidad. Para el profesor Amengual: “*La salida de la crisis del sujeto, no puede ser otra que la construcción del sujeto solidario, superando así la crisis del sujeto maduro centrado en sí mismo*”¹⁰⁸.

El «antihumanismo» es sin duda uno de los grandes desafíos de la actualidad. Este planteamiento teórico se presenta como reflejo de una situación real, social, de destrucción del sujeto: “*Esta corriente es el correlativo teórico de la liquidación, que el sujeto sufre en el plano de la existencia social*”¹⁰⁹.

La destrucción del sujeto es concretamente la muerte o destrucción del hombre moderno, prometeico, “narcisista”, centrado en sí mismo, y por tanto en trance, no sin sufrimiento. Es una indicación -por lo menos negativa- hacia una comprensión más finita y humilde, más singular y plural, más indigente y comunitaria, solidaria en definitiva.

En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger afirma:

“Si el hombre ha de encontrarse nuevamente en la proximidad del ser, ha de dejar que el ser le hable nuevamente. En esto recae precisamente la verdadera idea, la verdadera “cura” del hombre: a reconducirlo a su esencia; así la «humanitas» permanece el objetivo de un pensar de esta manera, porque esto es humanismo: meditar y tener cuidado de que el hombre sea humano, y no inhumano, es decir, fuera de su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia”¹¹⁰.

¹⁰⁷ G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, Madrid, Caparrós, 1998, p. 15. [En adelante, *Modernidad*]

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰⁹ G. Vattimo, *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Trad., de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 44.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Briefübre den Humanismus* (1947). Trad., de R. Gutiérrez, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1966, p. 14.

En consecuencia, la filosofía de Heidegger, que quiere pensar el ser del ente, será un pensamiento que irá “contra el humanismo”, no porque “preconice lo inhumano”, sino que piensa contra el humanismo, al no colocar la *humanitas* del hombre suficientemente alta”¹¹¹; desde donde comenzar a poder pensar la humanidad del hombre. Se trata de un antihumanismo por mor del hombre, de su verdadera esencia, y contra los empobrecimientos de los humanistas.

La *Carta sobre el humanismo*, será considerada como uno de los más célebres escritos de Heidegger, se publica en 1947 en un momento difícil de la vida del autor, pues es expulsado de su cátedra en 1945, y la relación con algunos amigos y admiradores franceses que le visitan en Friburgo le sacan de su aislamiento; es el caso de Jean Beaufret, a quien expone la nueva posición filosófica y sus distancias respecto al existencialismo francés.

La cuestión que plantea a Beaufret es: ¿Cómo volver a darle sentido a la palabra humanismo?, cuestión que le permite a Heidegger llevar a cabo una explicación de su distancia ante el humanismo, concepto reactivado y reapropiado por todas las posiciones filosóficas dominantes -marxismo, existencialismo, pensamiento cristiano-. Frente al pensamiento ingenuo que ve en el humanismo una inocente y obvia defensa de la humanización del mundo y de una ética que ensalza el valor intrínseco del hombre, Heidegger hace ver su estricta dependencia de una posición metafísica fundamental, aquella que hace del ser humano centro del universo y que culmina en la concepción del hombre como «el sujeto» propia de la modernidad.

El humanismo no es sólo una ética, ni la mera afirmación antropológica de la especificidad del ser humano; es una toma de postura respecto de la relación del hombre con el ser. Los modos de dignificar al hombre que ejercen los diversos humanismos, acentuando alguna de sus propiedades esenciales: alma, libertad, conciencia, trabajo, etc., a fin de destacar su lugar en el ser y promover el desarrollo de sus posibilidades, no se limitan a exponer la esencia del hombre, implican tácitamente mucho más:

“Todo humanismo se funda en una metafísica o se convierte él mismo en metafísica”¹¹². Según este planteamiento: “La filosofía moderna de la subjetividad es el humanismo convertido en metafísica, donde la posición trascendental del sujeto,

¹¹¹ Ibid., p. 27.

¹¹² R. Rodríguez, «Más allá del humanismo y de la modernidad», M. Garrido, L. M. Valdés, L. Arenas (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 425.

que sienta las condiciones para que algo pueda ser objeto, es la verdadera expresión de la excepcionalidad del hombre. (...) La reducción del ser a objetividad, con la completa puesta a disposición del hombre de todo lo real que ello implica, es para Heidegger la esencia del humanismo”¹¹³.

El otro ataque que recibió el humanismo, dirigido en concreto contra el planteamiento de Sartre, fue el «estructuralismo», cuya primera batalla la luchó Claude Lévi-Strauss en el último capítulo de *El pensamiento salvaje* (1962), que lleva como título «Historia y dialéctica», en donde presenta un verdadero proyecto, que invierte el sartriano, consistente en disolver el hombre, la subjetividad en naturaleza: “*El fin último de las ciencias humanas no es construir el hombre, sino disolverlo*”. La crítica a Sartre es frontal: instalarse en la evidencia del yo es cerrarse la puerta del conocimiento del hombre, es decir, desde el yo no es posible conocer al hombre, y respecto al mundo, no viene a ser más que una variante del antropomorfismo de la naturaleza, como hace el animismo.

En cambio, quien aún afirmando y participando de este antihumanismo teórico, muestra la parte positiva consistente en un humanismo práctico, es L. Althusser:

“Desde el ángulo estricto de la teoría se puede y debe hablar abiertamente de un -antihumanismo teórico- de Marx, que reconoce la necesidad del humanismo como ideología”¹¹⁴.

En conclusión no es fácil aceptar la crítica hacia el humanismo de estos antihumanismos; pero tampoco uno se ve obligado a reconocer la acertada y justificada crítica a la magnificación del yo y a la absolutización de la conciencia, consistente en una total mediación del mundo que excluye las mediatizaciones naturales o biológicas, económicas y socio-políticas del yo.

¹¹³ Ibid., p. 126.

¹¹⁴ Ibid., p. 126.

Capítulo 2

LA INTERIORIDAD Y EL SUJETO MORAL

En este capítulo presento los procesos por los que ha pasado el sujeto ante la pérdida de la identidad. Desde el acercamiento a los términos: conciencia, mismidad, recogimiento, ensimismamiento; más concretamente desde el estudio hermenéutico de Taylor, he intentado descubrir las conexiones internas entre prácticas, instituciones e individuos. El mismo autor ha denominado estas conexiones como una concepción encarnada de la razón práctica, en la que no es posible una interpretación común de la moral, dado que toda interpretación supone un horizonte intencional situado.

1. El problema del sujeto moral

1.1. El olvido del sujeto

La modernidad puede definirse como aquel período en el cual el hombre se descubre y se afirma como punto de referencia de toda la realidad. Sin embargo, las revoluciones científicas, y también las procedentes de la Psicología, Sociología, Lingüística parecen contradecir, al menos descartar esa interpretación antropológica de la modernidad. De hecho, los descubrimientos de Copérnico, Galileo, han sacado al hombre del centro, la “revolución copernicana” en expresión de Nietzsche: “*Desde Copérnico, el hombre rueda desde el centro hacia x*”¹¹⁵.

Y este rodar hacia cualquier parte ha llevado a una interpretación de las así llamadas revoluciones antropológicas, a entender como una progresiva radicalización de la relativización. Proceso que culmina en la revolución sociológica y lingüística, que en opinión de P. L. Berger: “*Aumenta el vértigo de la relatividad hasta su más alto grado, desafiando el pensamiento teológico con violencia continua*”¹¹⁶. Y que en el campo de la Lingüística y Semiología hoy son ampliamente criticadas, al entender que el lenguaje no es el puro espejo que refleja la realidad externa a él, sino que le teje y constituye, pone nuevamente la cuestión del sujeto, como aquel que es competente de habla y de

¹¹⁵ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Herbst, 1885, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, (ed.) por G. Colli y M. Montinari, vol. XII, Munich, 1980, p. 127.

¹¹⁶ P. L. Berger, *Rumor de ángeles*, Barcelona, Herder, 1975, p. 63.

acción, y así partícipe del diálogo social en la comunidad de comunicación, desde su dimensión pragmática y comunitaria.

De ahí que como conclusión a esta interpretación de cierto descentramiento del hombre moderno, -desde el centro hacia la x-, tiene como consecuencia que el hombre necesita afirmarse como centro, y a la larga la necesidad de «autoafirmación».

Haciendo un rápido recorrido por la Historia de la Filosofía, descubrimos que el concepto de sujeto, ha tenido diversos significados desde la modernidad, así con Descartes la búsqueda de la certeza y la certificación del conocimiento, llevó a fundamentarse en la propia autoconciencia del sujeto. El mejor exponente de una autoconciencia de la época es sin duda la filosofía kantiana, que puede ser tenida como la exposición más sistemática, lúcida y completa de la modernidad, sintetizando años de esfuerzo ilustrador desde una base de filosofía de la subjetividad; y configurando una ética de la autonomía. La filosofía de Kant como «filosofía trascendental», expresa un intento de autofundamentación del sujeto, analizando sus condiciones subjetivas de posibilidad, anteriores y posibilitantes de toda experiencia o acción posterior.

Se puede decir que Hegel, será el primero en elevar la modernidad a «problema filosófico», precisamente al entender la situación de desgarramiento:

“-Propia de la modernidad que se asienta sobre el principio moderno de la subjetividad-, como la fuente de la necesidad de la filosofía, practicando ya desde los inicios lo que formulará más tarde acerca de que la filosofía es la propia época captada en pensamientos”¹¹⁷.

Con ser clara la crítica que Hegel dirige a la modernidad, el juicio sobre esta dimensión de la filosofía, solamente puede hacerse desde una sistemática comprensión de la misma, que dé cuenta cabal de ambos aspectos: recepción y crítica desde la que Hegel afronta el tema de «la subjetividad». Desde la célebre formulación de que efectivamente puede ser considerado como la proposición programática de la filosofía: “*Concebir y expresar lo verdadero no sólo como sustancia, sino igualmente como sujeto*”¹¹⁸. En primer lugar, queda claro que si el saber tiene forma de sujeto -hay saber, porque alguien sabe-, no por ello elimina la objetividad del saber, sino que la presupone

¹¹⁷ Cf. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), in Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hg. V. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, vol. 2, Frankfurt/M, 1970, p. 20.

¹¹⁸ Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hg. v.J. Hoffmeister, Hamburgo, 1952, p. 19. Trad., de W. Roces, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1976.

como contenido y como configuración del mismo sujeto cognoscente.

El segundo tema hace referencia al modelo «sujeto-objeto», al final el concepto de sujeto en el sentido de ser auto expresión de la realidad misma, siendo ella misma sujeto, no siendo por tanto expuesta desde fuera por otro, desde una subjetividad enfrentada al objeto.

El tercer tema es el «reconocimiento», pues si la unidad de sujeto-objeto muestra que el objeto mismo entra en la misma constitución del sujeto, el reconocimiento puede ser entendido como una especialización del modelo anterior, en el sentido que los otros, la relación con el otro, es constitutiva de la propia auto-relación, la propia subjetividad está constituida inter subjetivamente.

Una de las mayores aportaciones de Hegel ha sido la consideración de la persona como «universal», como algo que siendo particular, es más que la pura particularidad de cada libre arbitrio.

La subjetividad -en el propio intento de auto formularse- se experimenta como fundamento sin fondo, se suprime a sí misma como fundamento y se abre a su “otro”, pero no como algo puesto por ella, sino como aquello que desde siempre le fundamenta, sea la divinidad, la naturaleza, la historia, pero en todo caso entendiendo estas entidades como algo dado, anterior y englobante. De este modo la mayor prueba de fuerza, el acto mayor de su fundamentación y realización, la “consumación” (*Vollendung*) de la subjetividad se convierte en la «experiencia de desfondamiento», de su ser finito, de su “completa finitud” (*Voll-endlich-keit*).

El antropólogo Luis Cencillo, ha hecho del «desfondamiento» una de las categorías básicas de su posición:

“La comprobación de que nunca le viene al hombre dado por naturaleza de modo unívoco, espontáneo y fijo, y por lo tanto definitivamente cierto, el significado de lo que es, le afecta y le rodea; el hecho de que el ser humano carece de una base naturalmente dada, de una vez para siempre, desde la cual comprender y comprenderse, valorar y optar, es a lo que nos referimos con el término desfondamiento”¹¹⁹.

Como se ve la diferencia es abismal entre estas dos concepciones de

¹¹⁹ L. Cencillo, *Método y base humana*, -Partes I y II del curso de Antropología Integral-, Madrid, Ed., Universidad Complutense de Madrid, 1973, p. 145.

desfondamiento; pues en nuestro caso no se trata sólo que al hombre no le sea dado su significado, sino que en el intento de fundamentarlo, y precisamente en el intento de fundamentarlo en su propio ser antropológico, experimenta que no es él, el fundamento buscado, se experimenta remitido a “otro”.

La modernidad que es la época de la construcción del sujeto, es al mismo tiempo el proceso de su destrucción, de su división y escisión. Se puede decir que a medida que el sujeto quiere ser fundamento de todo y al mismo tiempo fundamento de sí mismo, y por tanto fundamento único y último, se experimenta como “desfondado”, como sin fondo, sin fundamento, y consecuentemente se experimenta como remitido a otro; sea la evolución de las especies (Darwin); la historia o historicismo (Marx); la voluntad de poder (Nietzsche); el inconsciente (Freud); el ser (Heidegger); el lenguaje (Saussure); la estructura, (Lévi-Strauss); o incluso Dios (Kierkegaard) etc.

Por eso la modernidad misma inicia un proceso de desencantamiento del sujeto, promovido por las ciencias sociales y humanas, recordando la expresión nietzscheana: *“Desde Copérnico, el hombre se aleja desde el centro hacia la x”*, desapareciendo el geocentrismo, también el hombre dejaba de ser el centro. Y una vez sacado del centro el hombre camina hacia cualquier parte.

Podemos llamar así aquel proceso que poco a poco va entrando hasta lo más interior de la persona, hasta la más estricta interioridad del hombre a fin de “profanarla”, para mostrar que no es un santuario, sino el resultado de un conjunto de factores externos e internos, pero que en todo caso no es el lugar de la auto transparencia, de la lucidez, de la autonomía y libertad, del yo como sujeto, actor libre y señor de sí mismo y de las circunstancias. Con la metáfora de ir “deshojando la cebolla”, frente a todos sus actos y exterioridades que hacen la vida de la persona, al final se queda sin nada.

El mismo Freud concluye que:

“El alma no es algo simple, sino más bien una jerarquía de instancias, una confusión de impulsos, que tienden, independientemente unos de otros, a su cumplimiento correlativo a la multiplicidad de instintos y a su relación con el mundo exterior, (...) mostrando de esta manera que el yo no es amo y señor de su propia casa”¹²⁰.

Max Weber explica el proceso de la modernidad como un proceso de

¹²⁰ S. Freud, *Una dificultad del psicoanálisis* (1917), en *Obras Completas*, vol. VII, Madrid, 1974, pp. 234-36.

racionalización, que ha caracterizado Europa o el Occidente, dándole su propio desarrollo científico, artístico, político y económico, tal como de hecho no se ha dado en ninguna cultura. Este proceso de racionalización ha consistido en aquel proceso de desencanto que ha llevado a la pérdida de sentido global, tal como ofrecían las cosmovisiones metafísico-religiosas, que daban sentido a todo y a cada uno, siendo sustituidas por una racionalidad más objetiva y científica, pero al mismo tiempo especializado en un ámbito concreto, dando lugar a una cultura profana.

Las nuevas estructuras sociales vienen marcadas sobre todo por la diferenciación de los dos sistemas funcionalmente implicados uno en el otro como son la empresa capitalista y el Estado burocrático, como ámbitos de acción instrumental que afecta al sujeto desde tres aspectos:

1) «Identidad abstracta», que consiste en el proceso de racionalización que hace que el sujeto pierda las raíces, es decir, aquellas determinaciones que venían dadas por tradiciones culturales o cosmovisiones que daban una fisonomía histórica, tradicional y cultural y ahora son sustituidas por estructuras sociales que individualizan al sujeto.

2) «Sujeto dividido», que resulta de la diferenciación del sistema social en subsistemas. Significa necesariamente una división del sujeto, escindido en los diferentes roles que asume en cada momento: la economía, la política, la familia o la vida social y cultural.

3) «Sujeto aislado», como resultado de la racionalidad instrumental, que es individualista y desintegradora.

Desde Nietzsche se ha hablado de «nihilismo» para caracterizar el momento presente en sentido global. El término alude y explicita la corriente filosófica que en palabras del propio Nietzsche:

“Lo que voy a resaltar es la historia de los dos próximos siglos, y describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: la irrupción del nihilismo. Esta historia puede ser relatada ya ahora, pues la necesidad misma está ya aquí en acción. Este porvenir habla ya por boca de cien signos”¹²¹.

Si el tiempo presente se define por el nihilismo, el anuncio que hizo Nietzsche del

¹²¹ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1887-1889, en *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, hg. G. Colli y Montinari, vol. 13, Munich, 1980, p. 189. Trad., de E. Ovejero y Maury: *Obras Completas*, vol. IV: *La voluntad de poder*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 15.

nihilismo se ha cumplido:

“La muerte de Dios anunciada por el insensato, entre una masa que mira sin entenderlo y con extrañeza, de tal manera que el insensato reconoce haber llegado con antelación, pues su tiempo aún no ha llegado. Este acontecimiento está en camino, en marcha, aún no ha llegado al oído de los hombres. Hay que dar tiempo”¹²².

Entonces aquella «*muerte de Dios*» es ahora un hecho cultural masivo. Muerte de Dios, filosóficamente, quiere decir:

“Muerte de un principio unitario de la realidad, desde el cual la realidad es y es entendida como ser, uno, verdadero y bueno. Con un fundamento que le da consistencia, unidad, coherencia, sentido, fundamento y finalidad, metas e ideales. Es el descubrimiento de todos los principios y valores supremos”¹²³.

Por tanto con la muerte de Dios, mueren también todas las secularizaciones o subrogadas de Dios: la humanidad, la razón, el proletariado, el principio esperanza, fines últimos y absolutos, ideales, utopías, etc.:

“Renunciar a Dios, significa renunciar también a cualquiera de sus sucedáneos seculares, incluida la ilusión de una posible norma universal de justicia, en un mundo vivido como terriblemente injusto”¹²⁴.

A partir de la muerte de Dios se ha proclamado -con toda coherencia- la «*muerte del hombre*». Las ciencias humanas se han encargado de estudiar y explicar los últimos enigmas del hombre, así la Psicología desde el psicoanálisis y el conductismo han llegado a la conclusión que el hombre es un conjunto de “pulsiones e instintos”:

“La Sociología, llega a conclusiones como que el hombre es fruto del medio; la Lingüística que el lenguaje es el que habla en y mediante el hombre, el lenguaje es una estructura en el interior del hombre; la Biología se ha basado en los genes como realidad última, (...) y como conclusiones puede decir que el hombre mismo queda desintegrado, no tiene unidad, no es mas que un conglomerado de momentos e instantes, sin ningún hilo conductor ni unión. Esta desintegración interna, por carencia de sentido que unifica y armoniza, se muestra incluso en actitudes o rasgos personales y sociales que se manifiestan en la misma vida cotidiana, como pueden ser cierto pragmatismo, individualismo, hedonismo; (...) en todo caso resulta fragmentada e incapaz de utopías o proyectos globales; mientras que el yo queda disuelto precisamente por exceso de atención”¹²⁵.

Hace ya mas de setenta años que Martin Heidegger haciéndose eco de

¹²² Ibid., p. 109.

¹²³ Ibid., p. 22.

¹²⁴ J. Muguertza, “Ética y teología después de la muerte de Dios”: *Enrahonar*, 2 (1981), p. 100.

¹²⁵ G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1996, cap. V.

indicaciones de Max Scheler afirmaba sobre la problemática del hombre moderno:

“En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra (...); sin embargo, en ningún otro tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna otra época ha sido el hombre tan problemático como en la actual”¹²⁶.

Por mínima que sea la dimensión ontológica de las ciencias del hombre, en todo caso el hombre no se ha convertido problemático por obra de un pensamiento sobre el hombre, llámese ontología, humanismo o metafísica. Sino porque el hombre lo es de suyo y específicamente se manifiesta de modo desazonador, ya que vive de modo problemático, de tal manera que su modo de vivir, de habitar la tierra y de convivir socialmente se ha convertido en una amenaza para su propia existencia, incluso de su vida y de la vida en general. Así en las últimas décadas la modernidad ha pensado al hombre como el individuo de valor básico con algunos aspectos contrarios:

a) El individuo se ha recluso, dando lugar al fenómeno llamado «individualismo», que consiste no tanto en la autonomía, cuanto en la independencia (o incluso el aislamiento y la soledad, el desapego) y la atomización, yendo cada uno a su aire y ello se traduce, entre otras cosas, en la falta de asociacionismo y en la falta de estructuración o vertebración de la sociedad.

b) El individuo dejado a sí mismo, abandonado a sí mismo se diluye, siendo el individualismo la disolución del individuo. Pues el individuo atomizado, queda al azar de redes y mecanismos sociales, opinión pública, estructuras económicas, políticas y sociales. De esta disolución del individuo destacan dos aspectos significativos como la falta de personalidad o despersonalización; personalidad es entendida aquí fundamentalmente como estructuración de unas condiciones que permiten orientarse en las situaciones de la vida. Y por otra parte la disolución del individuo se muestra en la masificación y el gregarismo, que no tiene nada que ver con la solidaridad y cohesión social, ya que estas presuponen personas, es decir, sujetos capaces de habla (diálogo, deliberación, decisión) y acción (cooperación).

c) Por último el individuo se reafirma como poder social, absolutizándose como narcisismo, autocentramiento, hedonismo..., el individuo narcisista, se mueve por la

¹²⁶ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1973, p. 203. Trad., de G. I. Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1993, p. 177.

satisfacción de los deseos, que son sin duda insaciables.

1.2. Del sujeto al lenguaje

El cambio de paradigma llevado a cabo por la filosofía en el siglo XX, sustituyendo el paradigma moderno del sujeto o de la conciencia, que venía funcionando desde Descartes, por el lenguaje, introducido por un conjunto de diversos esfuerzos filosóficos cuya aportación ha venido a llamarse «*linguistic turn*», denominación que quedó estandarizada sobre todo desde Richard Rorty¹²⁷.

Sobre todo desde dos perspectivas se anunció la crisis del sujeto y su sustitución como paradigma filosófico por el lenguaje, el estructuralismo, basándose en la lingüística de F. de Saussure, y la filosofía del ser heideggeriana:

a) Saussure, poniendo la significación en las diferenciaciones y relaciones entre los significantes, convirtiendo así al lenguaje en un complejo formal, sienta un principio general, según el cual el mundo no sensible de los pensamientos se constituye como resultado de distinciones y conexiones en el ámbito de lo sensible-fónico. De esta manera el sujeto es absorbido en general por la estructura, sea esta lingüística, antropológica o social, que en Lévi-Strauss, el prototipo del estructuralismo, es en último término idéntica de raíz naturalista.

El «*neoestructuralismo*» radicaliza este planteamiento, destacando la incontrolabilidad del significado desde el significante, rechazando la idea de orden que aún subyace en la concepción de la lengua como sistema, desde la cual se presume dominar el significado, resultando así una estructura abierta. De esta manera el estructuralismo o su semiología-lingüística subyacente, hace desaparecer el sujeto, sustituyéndolo por la estructura lingüística, al afirmar que no es el sujeto quien habla, sino la lengua, es decir el sistema de signos que tienen a disposición, y por tanto, quien se cree que habla no es un “yo” sino un “ello” impersonal, (la estructura lingüística, ideológica, social, institucional). Siendo la lengua un sistema de signos, tal sistema no tiene ningún centro, ningún sujeto desde el cual o hacia el cual se tengan que ordenar los signos o momentos singulares del sistema que carece de carácter subjetivo.

¹²⁷ Cf. R. Rorty, *The linguistic turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, 1967.

b) Heidegger, también propone una sustitución de la filosofía del sujeto por la del lenguaje, el «lenguaje del ser». De la misma manera que el hombre debe entenderse desde el ser, así también ha de entenderse desde la escucha de la palabra del ser, que es su relación:

“El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre, los pensadores y los poetas son los vigilantes de esta vivienda. Su vigilar es el producir la potencia del ser, porque éstos la conducen por su decir al lenguaje y en el lenguaje la guardan”¹²⁸.

En Heidegger el ser y la palabra están por encima del hombre, que en su ser queda subordinado a la palabra originaria del ser; queda a la escucha de la palabra con que el ser se hace patente, se revela. Y si el hombre en su propio ser se entiende desde el ser y se potencia en la palabra, entonces es claro que aquello que el hombre piensa y habla es el ser y su palabra: “*El lenguaje habla, no el hombre*”¹²⁹.

Tomando la historia de la filosofía en la generalidad propia de la perspectiva de los paradigmas, se distinguen tres épocas correspondientes a los tres grandes paradigmas filosóficos:

1ª) La clásica, cuyo concepto principal es el «ser» y su tratamiento propio la ontología que parte de una actitud característica, cual es la admiración ante la realidad.

2ª) La moderna, cuyo concepto fundamental es la «conciencia», sujeto o subjetividad, y su tratamiento propio es la filosofía trascendental que parte de una actitud inicial, cual es la duda ante el conocimiento o la conciencia de su problematicidad.

3ª) La actual, cuyo concepto fundamental es el «lenguaje» y su tratamiento propio sería en general la filosofía del lenguaje, que a juicio de algunos críticos como Tugendhat¹³⁰, no duda en presentarlo como un nuevo paradigma que viene a ocupar el lugar de la filosofía de la conciencia.

Habermas se sitúa ante un cambio de paradigma, consistente en el paso de la «filosofía del sujeto», a la «pragmática del lenguaje»:

“Presumiblemente algún día se verá en la disolución del paradigma de la conciencia,

¹²⁸ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p. 7.

¹²⁹ Cf. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957. p. 261.

¹³⁰ Cf. E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt/M. 1976, p. 25ss.

el logro filosófico propio de nuestra época, comparable a la ruptura que llevó a cabo su inauguración filosófico-trascendental por Kant”¹³¹.

Esta pragmática del lenguaje, Habermas la entiende como el cambio de la racionalidad. El paso de la razón centrada en el sujeto, a la «razón comunicativa»; o lo que es lo mismo, el paso del paradigma del conocimiento objetivo, al paradigma del entendimiento (*Verständigung*) entre sujetos capaces de habla y de acción.

Según Habermas, la razón es reducida a una de sus funciones porque el lenguaje es entendido como limitado a una sola de sus funciones, la de la exposición, olvidando con ello lo propiamente humano de la comunicación. Es la que realmente realiza el cambio de paradigma, instaurando el «*paradigma del entendimiento*», que ya no privilegia la actitud objetivadora, sino que lo fundamental es más bien la actitud preformativa de los interactuantes que coordinan sus planes de acción entendiéndose mutuamente sobre algo en el mundo.

A favor de la legitimidad del cambio de paradigma del entendimiento, se propone una teoría de la intersubjetividad generada lingüísticamente, que parte del descentramiento del sujeto entendido egológicamente, se pueden así recuperar aquellos elementos de la filosofía del sujeto que eviten manipulación y consensos por decisiones técnicas. La necesidad de una nueva teoría de la subjetividad en el interior del paradigma lingüístico, no puede ser razón suficiente para negar la filosofía del sujeto.

1.3. El centramiento del sujeto

La cuestión del sujeto, sobre el cual recaen todas las cuestiones como: razón, racionalidad, libertad, emancipación, historia y progreso, etc.; precisamente esto quiere decir «sujeto», en su etimología y en el sentido más básico: lo que está debajo, lo que subyace, aguanta, mantiene y ejecuta todas las acciones.

Como se ha manifestado en la modernidad, con plena conciencia de su novedad, en ruptura con el pasado o, por lo menos, desvinculada de los modelos clásicos. La modernidad se define como una época que no puede pedir prestados sus puntos de partida, sus fundamentos o sus criterios orientadores a ejemplos de otras épocas, sino

¹³¹ Cf. J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Schrkam, Frankfurt am Main, op. cit., p. 134.

que ha de extraer de sí misma la propia normatividad, su propio fundamento, el propio planteamiento y procedimiento. Así es como la modernidad es la época por excelencia en que el hombre se constituye como sujeto, en donde todo es comprendido en referencia a él, todo adquiere sentido, coherencia y unidad en referencia al yo.

La cuestión de la filosofía moderna no es ya “qué es el ser”, sino «cómo puedo conocerlo»; cómo puedo asegurarme que accedo a él, cómo puedo saber que mi conocimiento es cierto, cómo puedo conseguir conocimientos ciertos, seguros, irrefutables:

“La cuestión ya no es la verdad, sino cómo la puedo saber, qué valor tiene “mí” verdad; la cuestión no es la cosa, sino el método de acceso a ella, para verificar aquello que digo de ella”¹³².

La filosofía en Descartes se centra en la búsqueda de la certeza y propone como cuestión decisiva el método:

“La facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, (...) es por naturaleza igual a todos los hombres; y, por lo tanto, la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más racionales que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por caminos diferentes, y no tenemos en cuenta las mismas cosas. No basta, pues, tener un buen ingenio, lo principal es aplicarlo bien”¹³³.

Todo eso tan diferente y divergente –que llamamos mundo- puede ser llevado a la unidad en y por mediación del sujeto: en el mundo recobra la unidad, la coherencia, el sentido, la racionalidad. Por ello la obra de Descartes, *Discurso del método* (1637), puede considerarse como el certificado del nacimiento de la modernidad.

En el desarrollo científico, el hombre no es puesto como fundamento, ni punto de partida para la búsqueda de la certeza, como postuló Descartes, pero sí es puesto como finalidad. Para Francis Bacon, el hombre es puesto en el centro, como finalidad de todo el saber. Bacon ha acertado con el estado de ánimo de la ciencia; ha puesto al descubierto su alma, afirmando la unión de saber y poder, poniendo la superioridad o centralidad del hombre en el saber, cuando afirma: “*La ciencia del hombre es la medida de su potencia*”¹³⁴.

Kant es un hito obligado de la modernidad, pero no un hito más, como afirma

¹³² G. Lipovestsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 14-25.

¹³³ R. Descartes, *Discurso del método*, op. cit., p. 4.

¹³⁴ F. Bacon, *Novum Organum.*, trad., de C. Lustrán, Barcelona, Fontanella, 1979, p. 33.

Habermas, sino la sistematización completa y lúcida de la modernidad: “*En la filosofía de Kant se refleja como en un espejo los rasgos esenciales de la filosofía moderna*”¹³⁵.

Recordando la definición que Kant da de la Ilustración, una definición que ha venido a ser clásica por su concisión y expresividad:

“Ilustración es la salida del hombre de su propia minoría de edad, es la capacidad de servirse del propio entendimiento sin dirección de otro. Por culpa propia es esta minoría de edad, cuando las causas de la misma no están en la falta de entendimiento, sino en la falta de decisión y coraje para servirse de él sin la ayuda de otro, «*sapere aude*», ten el valor de servirte de tu propio entendimiento”¹³⁶.

En esta definición de la Ilustración, podemos ver reflejados los aspectos más importantes de la modernidad:

1) Razón y racionalidad, el aspecto teórico: tener el coraje de saber, confianza en la propia razón. Implícitamente la afirmación de que todos tienen la capacidad de saber y, al mismo tiempo la popularización de la cultura, (tal como fue el concepto de los enciclopedistas).

2) Emancipación: salida de la minoría de edad, servirse del propio entendimiento sin la dirección del otro, autonomía.

3) Sólo hay razón y racionalidad allí donde hay libertad.

Si reducimos la Ilustración a estos tres aspectos, nos faltaría algo fundamental: el sujeto, pues él es quien lo hace todo y lo posibilita todo; es el fundamento, el titular y el ejecutor.

Esta misma concentración de toda la temática filosófica en el sujeto, la podemos constatar cuando Kant presenta el entero ámbito de la filosofía en estas tres preguntas:

“¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?; a estos tres interrogantes responden la filosofía teórica, la práctica y la filosofía de la religión respectivamente. Pero, continúa afirmando que todas esas preguntas se resumen en una: ¿Qué es el hombre?”¹³⁷.

La referencia al sujeto y el centramiento de todo en él, lo podemos considerar como la característica fundamental del planteamiento moderno: todo hace referencia a él, es el centro, el fundamento de todo.

¹³⁵ J. Habermas, *Der philos. Diskurs*, op. cit., p. 30.

¹³⁶ Cf. E. Kant, *Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Werke*, vol. IX, Darmstadt, 1975, p. 53.

¹³⁷ E. Kant, *Logik*, in *Werke*, op. cit., vol. V, p. 447s.

1.4. Hacia la reconstrucción del sujeto

En este apartado, después de analizar la destrucción del sujeto, por el que ha quedado desintegrado interiormente o expoliado de la propia interioridad, como lugar e instancia de autotransparencia y total autonomía, así como dividido en multitud de roles sociales según los ámbitos de la acción, cada uno de los cuales, tiene la propia ley y dinámica, la propia racionalidad. El hombre ve la necesidad de actuar de forma diferente en correspondencia con los diferentes ámbitos. Quedando el sujeto remitido a sí mismo y reducido a su propia soledad, y la sociedad es vista como pura aglomeración de individuos y la trama de intereses particulares.

Se trata ahora, de iniciar un nuevo proceso de construcción del sujeto que evite el planteamiento que llevó a la autodestrucción y que asuma lo que ha venido a ser el paradigma sustituido del sujeto: el lenguaje. Entendido predominantemente como comunicación, siendo su dimensión propiamente humana, tanto en la pragmática universal (Habermas), como la trascendental (Apel), ponen de manifiesto la construcción social de la realidad a través del intercambio social, que es la comunidad de comunicación que decide lo que es racional, es decir, lo justo y lo verdadero.

Ahora bien, esta importancia de la comunidad de comunicación pide más que nunca una cierta nueva potenciación del sujeto individual, a fin de no perder aquellos ideales de libertad, emancipación y autonomía, no afirmados en un sujeto aislado y burgués, sino en el sujeto individual socializado, como condición indispensable para poder tener capacidad para escurrir la manipulación y poder potenciar la participación en el proceso de comunicación e interacción; ¿cómo llevarlo a la práctica?, ¿cómo podemos actuar como sujetos competentes de habla y acción? Respuesta que da el profesor Amengual desglosada en tres conceptos:

1) Autoconciencia, como aceptación lúcida del hecho de la interdependencia, de la relación con el otro y, en último término, la solidaridad es un hecho antropológico, antes de ser una cuestión ética. Y por ello el primer imperativo, de acuerdo con aquel, “conócete a ti mismo”, como principio de toda conducta, es el asumir las relaciones constitutivas de nuestra persona, reconocer nuestra situación, quiere decir ante todo, no creernos personas ideales o ficticias, sino bien arraigadas en lo que de hecho nos ha constituido. Hoy es tan necesario este descentramiento o salida de uno mismo, ante el narcisismo reinante, es decir, la búsqueda interminable de uno mismo, se ha mostrado ya como una de las causas de que el “yo” se haya vaciado de su propia identidad.

2) Autodeterminación, como reconocimiento de que la solidaridad, antes que una opción ética, es un hecho antropológico, tiene como consecuencia que no podemos ir construyendo el propio sujeto aislado, pues será abocado al desfundamiento. Se trata por tanto de ir hacia la construcción del «solidario ser sujeto de todos», sabiendo que en último término seremos sujetos todos, o seremos objetos manipulados.

3) Autorrealización, tomando responsabilidades ante situaciones concretas y llevando a cabo acciones, compromisos, estableciendo lazos y relaciones con los otros. Hay una definición de sujeto que Hegel introduce en su Filosofía del Derecho, en la parte dedicada a la Moralidad, es decir, la parte que trata del sujeto moral, como aquel que siendo un particular, dentro de su propia autodeterminación, tiene por objeto la ley universal, la ley moral. En este contexto da esta definición de sujeto: “Aquello que el sujeto es, pertenece a la serie de su acciones”¹³⁸.

El sujeto es definido y constituido por aquello que ha hecho y hace. Nuestra biografía es la mejor declaración de nuestra identidad.

2. En diálogo consigo mismo

2.1. El sí mismo como otro

Con el título, *Sí mismo como otro*, Paul Ricoeur ha querido designar el punto de convergencia entre las tres intenciones filosóficas principales que han precedido la elaboración de los estudios que componen esta obra:

a) La primera intención es señalar la primacía de la meditación reflexiva, sobre la posición inmediata del sujeto, tal como se expresa en la primera persona del singular: «yo pienso», «yo soy», (...) «designación de sí», derivada a su vez, por primera nominalización, del infinitivo reflexivo: «designarse a sí mismo».

b) Me ha parecido tan grande el peso de este uso comparativo del término «mismo» que consideraré, a partir de ahora, la mismidad como sinónimo de la «identidad-ídem», y le opondré la ipseidad por referencia a la «identidad-ipse», en la medida que «sí mismo» no es más que una forma reforzada del «sí», sirviendo la expresión «mismo» para identificar que se trata exactamente del ser o de la cosa en cuestión (por eso, apenas hay diferencia entre el «cuidado de sí» y «el cuidado de sí mismo»; esto no ocurre en inglés o en alemán, idiomas en los que “*same*”, no puede confundirse con “*self*”; “*der dei*”/ “*dasselbe*”, o “*gleich*”/ “*selbst*”, como no sea en filosofías que derivan expresamente la “*selfhood*” o la “*selbstheit*” de la mismidad resultante de una comparación.

c) La tercera intención filosófica, explícitamente incluida en el título, se encadena con la precedente, en el sentido que la «identidad-ipse», pone en juego una dialéctica complementaria de la ipseidad y de la mismidad, esto es, la dialéctica de sí y del otro

¹³⁸ G. Amengual, *Modernidad*, p. 178ss.

distinto de sí¹³⁹.

La tesis de la mismidad de adscripción a sí mismo, y a otro distinto de sí mismo, requiere que demos cuenta de la equivalencia entre los criterios de adscripción: sentidos y observados; y, más allá de esta equivalencia, que expliquemos la reciprocidad que queda por interpretar entre alguien que es yo, y otro que es tú. Dicho de otro modo, hay que adquirir simultáneamente la idea de simultaneidad, la idea de reflexividad y la de alteridad, con el objeto de pasar de una correlación débil y demasiado fácilmente asumida entre alguien y cualquier otro, a la correlación fuerte entre a sí, en el sentido de mí; y a otro, en el sentido de tuyo.

Sostiene Ricoeur:

“Yo soy ese otro que puede evaluar las acciones y, estimando buenos los fines de algunas de ellas, es capaz de evaluarse a sí mismo, de estimarse bueno. El discurso del “yo puedo” es sin duda, un discurso en “yo”. Pero el acento principal, hay que ponerlo en el verbo, en el «poder-hacer», al que corresponde, en el plano ético, el «poder-juzgar». Se trata entonces del saber si la mediación del otro no es requerida en el trayecto de la capacidad a la realización”¹⁴⁰.

Para entender bien este término de capacidad, habría que volver al «yo puedo» de Merleau-Ponty y extenderlo desde el plano físico al ético; esta cuestión no es en absoluto, retórica; como ha dicho Taylor, en ella se juega el destino de la teoría política, y el mismo Ricoeur afirma:

“A la estima de sí, entendida como momento reflexivo del deseo de «vida buena», la solicitud añade esencialmente la de la “carencia”, que hace que necesitemos amigos; por repercusión de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se percibe a sí mismo como otro entre los otros, (...) a este respecto, es ejemplar el intercambio de los pronombres personales; cuando digo «tú» a otro, él entiende «yo», (...) lo que añade la solicitud es la dimensión de valor que hace que cada persona sea irremplazable en nuestro afecto y nuestra estima”¹⁴¹.

Según Ricoeur, el intercambio entre estima de sí y solicitud por el otro permite decir que no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro como a mí mismo:

“Como a mí mismo, significa, tú también eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo, estimarte a ti mismo, como yo me estimo a mí mismo. La equivalencia entre «tú también» y el «como a ti mismo» descansa en una confianza

¹³⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990. Trad., de A. Neira, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, pp. x-xiv, [En adelante, *Sí mismo*]

¹⁴⁰ P. Ricoeur, *Sí mismo*, p. 187.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 201.

que podemos considerar como una extensión de la atestación en virtud de la cual creo que yo puedo y valgo, (...) de este modo, se convierten en equivalentes la estima del «otro como sí mismo» y la estima de «sí mismo como otro»¹⁴².

Este planteamiento lleva consigo una ontología propia del «cuidado de sí» (*sorge*), en el ámbito más vasto del «ser-en-el-mundo»:

“que es seguramente el englobador último de la analítica del «*Dasein*», (...) pues sólo un ente que «es en sí, es en el mundo»; el ser del sí supone la totalidad de un mundo que es el horizonte de su pensar, de su hacer, de su sentir, en una palabra de su cuidado”¹⁴³.

Por último se pregunta Ricoeur:

“¿Es aceptable decir que la fuerza de sentido del término «autos» es debilitada por la confusión entre el sí, concepto fenomenológico, y el hombre, concepto antropológico?”¹⁴⁴.

El mismo autor se responde:

“Es cierto que, pese a la afirmación de la interioridad de la vida respecto a sí misma, el sí es esencialmente apertura al mundo, y su relación con el mundo es, sin duda, una relación de concernencia total, «todo me concierne», y esta concernencia va, sin duda, del «ser-en-vida» al pensamiento militante, pasando por la praxis y el «vivir-bien»”¹⁴⁵.

2.2. El sí mismo y la identidad narrativa

Para Ricoeur, la estructura narrativa está formada por los dos polos de construcción de la trama, el de la acción y el del personaje; desde un punto de vista paradigmático, las preguntas:

“¿Quién?, ¿Qué?, ¿Cómo?, pueden designar los términos discretos de la red conceptual de la acción, pero desde ese punto de vista, las respuestas a esas preguntas forman una cadena que da lugar al encuadramiento del relato. Narrar entonces, es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista”¹⁴⁶.

Desde esta perspectiva, se pregunta Ricoeur:

“¿Cómo mantener juntos el carácter problemático del ipse en el plano narrativo y su carácter asertivo en el plano del compromiso moral?, (...) los relatos que narran la disolución del ser del sí pueden considerarse como relatos interpretativos respecto a lo

¹⁴² Ibid., p. 202.

¹⁴³ Ibid., pp. 343-344.

¹⁴⁴ Ibid., p. 344.

¹⁴⁵ Ibid., p. 344.

¹⁴⁶ Ibid., pp. 145-146.

que podríamos llamar una aprehensión apofática del sí. La “apófisis del sí”, consiste en que el paso del «¿Quién soy» al «¿Qué soy?» ha perdido toda pertinencia; ahora bien, el «qué» del «quién», es el carácter, es decir, el conjunto de las disposiciones adquiridas y de las identificaciones sedimentadas, (...) la pregunta sigue siendo: ¿Cómo pues, mantener, en el plano ético, un sí que, en el plano narrativo parece eclipsarse?, ¿Cómo decir a la vez: «quién soy» y «heme aquí»? (...) entre la imaginación que dice: «puedo probar todo», y la voz narrativa que afirma: «todo es posible, pero no todo es beneficioso», (entendámonos: -para otro y para ti mismo-), se establece una sorda discordia, es cierto que puedo probar todo, pero aquí me detengo”¹⁴⁷.

Al colocar la teoría narrativa en el eje de la teoría de la acción y de la teoría moral, hemos hecho de la narración -dice Ricoeur-:

“Una transición natural entre descripción y prescripción; es así como en las últimas páginas de su estudio anterior, la noción de identidad narrativa ha podido servir de idea rectora para una extensión de la esfera práctica más allá de las acciones simples descritas en el ámbito de las teorías analíticas de la acción; son estas acciones complejas las que son prefiguradas por ficciones narrativas ricas en anticipaciones de carácter ético; narrar es desplegar un espacio imaginario para experiencias de pensamiento en las que el juicio moral se ejerce según un modo hipotético”¹⁴⁸.

El término de vida que figura tres veces en las expresiones «plan de vida», «unidad narrativa de vida», «vida buena», designa a la vez el arraigo biológico de la vida y la unidad de todo hombre, en cuanto pone sobre sí mismo la mirada de la apreciación. En cuanto al término «*unidad narrativa*», no subrayamos aquí tanto la función de reunión, ejercida por el relato en la cima de la escala de la praxis, como la unión que el relato realiza entre las estimaciones aplicadas a las acciones y la evaluación de los personajes mismos:

“La idea de unidad narrativa de una vida, nos garantiza así que el sujeto de la ética no es otro que aquel a quien el relato asigna una identidad narrativa. Además, mientras que la noción de plan de vida, acentúa el lado voluntario, incluso voluntarista, de lo que Sartre llamaba «proyecto existencial», la noción de «identidad narrativa» hace hincapié en la composición entre intenciones, causas y causalidades, que encontramos en todo relato. El hombre aparece así de golpe tanto sufriente como actuante, y sometido a esos avatares de la vida que hacen hablar a la excelente helenista y filósofa Martha Nussbaum de la “*fragility of goodness*”, que habría que traducir por (la fragilidad de la cualidad buena del obrar humano)”¹⁴⁹.

En un lenguaje moderno, -dice Ricoeur- aludiendo a Taylor, sobre el horizonte hermenéutico de la acción y de sí mismo, es donde se da la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones

¹⁴⁷ Ibid., pp. 170-171.

¹⁴⁸ Ibid., p. 174.

¹⁴⁹ Ibid., p. 184.

preferenciales que rigen nuestras prácticas:

“Entre nuestro objetivo ético de la «vida buena» y nuestras elecciones particulares, se dibuja una especie de círculo hermenéutico, en virtud del juego de vaivén entre la idea de «vida buena» y las decisiones más notables de nuestra existencia (carrera, amores, tiempo libre, etc.). Sucede como en un texto en el que el todo y la parte se comprenden uno a través del otro; la idea de interpretación añade a la simple idea de significación, la de significación por alguien”¹⁵⁰.

Ricoeur, se sigue apoyando en Taylor, sobre todo en su *Philosophical Papers*, para afirmar que interpretar el texto de la acción es, para el agente, interpretarse a sí mismo, pues al mismo tiempo, nuestro concepto del sí, sale muy enriquecido de esta relación entre interpretación del texto de la acción y auto-interpretación:

“En el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí; en cambio, la estima de sí, sigue el destino de la interpretación. Como ésta, la estima da lugar a la controversia, a la contestación, a la rivalidad, en una palabra al conflicto de las interpretaciones, en el ejercicio del juicio práctico”¹⁵¹.

Esto significa, según Ricoeur, que la búsqueda de adecuación entre nuestros ideales de vida y nuestras decisiones, también vitales, no es susceptible del tipo de verificación que se pueden esperar de las ciencias fundadas en la observación:

“La adecuación de la interpretación compete a un ejercicio del juicio que puede en el límite, dotarse, al menos a los ojos de los demás, de la plausibilidad, aunque a los ojos de agente, su propia convicción linde con el tipo de evidencia de experiencia que, al final del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, hacía comparar la “*phonesis*” con la “*aisthesis*”. Esta evidencia de experiencia es la nueva figura que reviste la atestación cuando la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se hace convicción de juzgar bien y de obrar bien, en una aproximación momentánea y provisional del vivir-bien”¹⁵².

2.3. De la mismidad a la alteridad

Para articular la modalidad de “alteridad” que corresponde a esta pasividad, habría que otorgar a la meta-categoría del cuerpo propio una amplitud comparable a la que el sufrir da al padecer. En una dialéctica acertada entre *praxis* y *pathos*, el cuerpo propio se convierte en la razón emblemática de una amplia investigación que, más allá de la simple «calidad de mí» del cuerpo propio, designa toda la esfera de pasividad íntima, y por tanto de alteridad, de la que constituye el centro de gravedad. En esta perspectiva, habría que recorrer el trabajo conceptual que se ha hecho desde los tratados clásicos de

¹⁵⁰ Ibid., p. 185.

¹⁵¹ Ibid., p. 185.

¹⁵² Ibid., p. 186.

las pasiones, pasando por Maine de Biran, hasta la meditación de Gabriel Marcel, de Merleau-Ponty y de Michel Henry, sobre la encarnación, la carne, la afectividad y la autoafección.

Maine Brian, iniciador del estudio del cuerpo propio:

“Ha dado realmente una dimensión ontológica apropiada a su descubrimiento fenomenológico, disociando la noción de existencia de la de sustancia, y vinculándola a la de acto. Decir «soy» es decir «quiero, muevo, hago». La percepción, distinta de toda representación objetivadora, engloba en el ámbito de la misma certeza el yo agente y su contrario, que es también su complemento, la pasividad corporal. Maine de Biran es el primer filósofo en haber introducido el cuerpo propio en la región de la certeza no representativa”¹⁵³.

En este sentido se puede concluir que lo propio de Maine de Biran es el haber percibido el fuerte vínculo que existe entre el ser como acto y la apercepción sin distancia, desde una variedad de grados de pasividad, el cuerpo propio, que aparece como el mediador entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo, y se pregunta Ricoeur, si es completa esta exterioridad de las cosas materiales sin el testimonio de otros distintos de mí, que descentra el mundo y lo arranca a este tipo de «calidad de vida» por el que el tacto anexiona las cosas mismas a mi esfuerzo.

Un segundo hito para interpretar la “ontología de la carne” lo ha introducido con gran autoridad Husserl, en la distinción decisiva entre «carne» y «cuerpo» (*leib/körper*), según la cual, la noción de carne sólo es elaborada para hacer posible el apareamiento (*paarung*) de una carne con otra carne, sobre la que se puede construir una naturaleza común.

Por último, concluye Ricoeur, a propósito de la confrontación entre Husserl y Lévinas, que no hay ninguna contradicción en considerar como dialécticamente complementarios el movimiento del «Mismo» hacia el «Otro» y del «Otro hacia el Mismo»:

“Los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la comunicación. La asignación a responsabilidad, según la segunda dimensión, remite al poder de auto designación, transferido, según la primera dimensión, a toda tercera persona, supuestamente capaz de decir «yo»”¹⁵⁴.

¹⁵³ Ibid., p. 356.

¹⁵⁴ Ibid., p. 379.

3. El lugar de la conciencia

3.1. Del espacio privado al espacio público

Se trata ahora de la evolución seguida por el segundo gran aspecto constitutivo de la vida ordinaria:

“El mundo de la familia y sus afectos. A medida que avanza el siglo XVIII, este aspecto alimenta otro tipo de demanda de privacidad, definido a su vez en relación con el tipo de lo público, vinculado al acceso. La vida familiar se retira cada vez más a una esfera íntima, protegida del mundo exterior e incluso de otros miembros de la familia en sentido amplio”¹⁵⁵.

En el contexto de otra evolución de largo recorrido, que apunta hacia una mayor concentración en la subjetividad y la interioridad, el renovado valor que se atribuye a la vida familiar tiene uno de sus frutos, en la celebración del sentimiento, típico del siglo XVIII. Esta concepción de la experiencia se vio enriquecida por una nueva concepción del arte según la categoría de lo estético:

“Encontramos aquí otro fruto más del proceso de subjetivación, en virtud del cual el arte interpretado desde esta categoría, se define en términos de nuestra reacción ante él. Es en este siglo, cuando la música comienza a desvincularse de su función pública y “litúrgica”, para sumarse a las otras artes como objeto de goce estético, enriqueciendo así la esfera íntima”¹⁵⁶.

Más adelante, “el miedo a Dios” se vio reemplazado por la idea de una «*benevolencia impersonal*», o bien por la idea de una simpatía natural. Pero lo que tienen en común estas concepciones es el hecho de proponer una dualidad de motivaciones en nosotros: por un lado estamos tentados a servir a nuestros propios intereses, a expensas de los intereses de los otros, y por otro, también podemos sentirnos, -por miedo a Dios-, por una benevolencia impersonal, o por otros motivos, a actuar por el bien general.

Para Rousseau, la auténtica armonía sólo puede darse, cuando superamos la dualidad, cuando el amor a mí mismo, coincide con mi deseo de realizar los fines legítimos de los demás agentes (aquellos que participan conmigo en esta armonización).

¹⁵⁵ Ch. Taylor, *Imaginario*, p. 129.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 129.

En el lenguaje de Rousseau, los instintos primitivos del amor a uno mismo (*amour de soi*) y la compasión (*pitié*), se funden en el ser humano racional y virtuoso en un amor hacia el bien común, que en el contexto político es conocido como la «voluntad general».

En otras palabras, en el hombre perfectamente virtuoso, el amor a sí mismo, ya no se distingue del amor a los otros, pero la superación de esta distinción trae consigo un nuevo dualismo que se plantea a otro nivel. Si el amor a uno mismo es también el amor a la humanidad, ¿cómo explicar las tendencias egoístas que luchan en nosotros contra la virtud? Estas han de responder a otra motivación, que Rousseau llama amor propio (*amour propre*). Así pues, el cuidado de mí mismo, puede tomar dos formas distintas, tan opuestas de entre sí como son el bien y el mal: “*El objetivo es armonizar las voluntades individuales, aunque eso implique crear una nueva identidad, un “moi commun”*”¹⁵⁷.

La ley que amamos, en la medida que promueve el bien de todos, no es un freno para la libertad. Al contrario, procede de lo que hay de más auténtico en nosotros, de un amor a uno mismo que se amplía y traspone en un registro superior de moralidad, así lo expresa el mismo Rousseau:

“Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce un cambio muy notable en el hombre, pues sustituye en su conducta el instinto por la justicia, y da a sus acciones la moralidad que antes les faltaba. (...) Por más que se prive en este estado de muchas ventajas que le brinda la naturaleza, obtiene a cambio otras tan grandiosas - sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se extienden, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva-, que si los abusos de esta nueva condición no lo degradaran muchas veces por debajo de la que partió, debería bendecir sin cesar el feliz instante que lo apartó de ella para siempre, y que de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre”¹⁵⁸.

En Rousseau, la lucha por la virtud, supone el intento de recuperar una voz que ha quedado enterrada y casi enmudecida en nosotros. Lo que necesitamos es lo contrario exacto del desinterés; necesitamos más bien un nuevo compromiso con lo más íntimo y esencial que hay en nosotros, que se ha vuelto casi inaudible en medio del clamor del mundo, y para lo que Rousseau utiliza el término tradicional de «conciencia»:

“¡Conciencia!, ¡Conciencia!, instinto divino, voz celeste e inmortal; guía segura de un ser ignorante y limitado, aunque inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal,

¹⁵⁷ J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, Madrid, Espasa Calpe, 1998, libro, 1, cap. 6.

¹⁵⁸ *Ibid.*, libro, 1, cap. 8.

que vuelves al hombre parecido a Dios. Tú das la excelencia a su naturaleza y la moralidad a sus acciones, sin ti yo no siento nada en mí que me eleve por encima de las bestias, más que el triste privilegio de acumular error sobre error, con la ayuda de un entendimiento sin reglas y de una razón sin principios”¹⁵⁹.

La noción rousseauiana de representación era compleja, porque iba más allá de la mera tesis negativa de prohibir las asambleas representativas; en la medida en que la voluntad general sólo existe allí donde hay auténtica virtud, es decir, donde hay una verdadera «fusión de las voluntades» individual y colectivas. Pero ¿qué ocurre cuando muchas personas, tal vez incluso la mayoría, son todavía “corruptas”, es decir, cuando no han alcanzado todavía esa fusión? Dicha voluntad sólo se dará según Taylor, interpretando la teoría de Rousseau, entre una minoría de los virtuosos:

“Ellos serán los vehículos de la genuina voluntad general, que es objetivamente la de todo el mundo, es decir, la meta común que todos deberían suscribir, si fueran virtuosos”¹⁶⁰.

3.2. Subjetividad de la conciencia

Un primer acercamiento a este tema, ha llevado a interpretar la subjetividad como esa relación «mía conmigo mismo como sujeto», que constituye el fundamento de mi existencia y de mi actuar. En un segundo momento habría que distinguir dentro de la subjetividad dos dimensiones fundamentales que se corresponden con la distinción entre conocimiento y volición, o entre conocer y querer. Se llama a la primera la «*autopresencia de la persona*» y a la segunda la «*autodeterminación*», o libertad subjetiva de la persona.

Parece que la autopresencia es precisamente una manera en la que me refiero de forma consciente a mí mismo. Es verdad que por empatía y por simpatía puedo introducirme en la vida íntima de otras personas, y en alguna medida tener la experiencia que ellas tienen de sí mismas; pero ellas jamás se me pueden dar con la inmediatez con la que se dan a sí mismas, o con la que yo me doy a mí mismo.

En cualquier caso, no se puede reducir la autopresencia a una auto objetivación intencional, como podríamos denominar a la referencia que yo tengo de mí mismo, en

¹⁵⁹ J. J. Rousseau, *Profesión de fe del vicario savoyard*, en Emile, Paris, Garnier, 1964, pp. 354-355. Trad., de I. Izuzquiza, Madrid, Alianza, 1997, p. 361.

¹⁶⁰ Ch. Taylor, *Imaginario*, p. 149.

cuanto objeto intencional. Pues de este modo reduccionista no se puede explicar por qué la presencia que yo tengo ante mí mismo que llamamos «autopresencia», es un modo de referencia que sólo yo tengo primariamente a mí mismo, sin que pueda tenerla de la misma forma con respecto a nadie más. Ese reduccionismo choca también con los datos más elementales de nuestra experiencia de nosotros mismos y nos obliga a pensar que la experiencia que tenemos de nosotros es siempre desde fuera y que somos incapaces de entender el sentido del mundo interior o el interior que encontramos en la autopresencia.

Lo cierto es que nos experimentamos a nosotros mismos no sólo desde fuera, sino también desde dentro; no sólo objetivamente, sino también subjetivamente. A este respecto, no debemos pasar por encima de la sorprendente expresión gramatical de ese mundo interior que reside en los pronombres de primera persona del caso nominativo: «yo» y «nosotros». En estos casos, nos expresamos a nosotros mismos desde dentro, o subjetivamente. Las formas en acusativo, «me» y «nos» no expresan la subjetividad de la misma forma; por eso en español se habla de «objeto» directo; así como «yo» es irreductible a «me» a la hora de expresar la subjetividad, de igual modo, la relación consciente conmigo mismo como sujeto es irreductible a la relación consciente conmigo mismo como objeto.

Por otra parte la determinación que puedo tomar sobre mí mismo en conciencia, es una determinación desde dentro. Sólo puedo tomarla respecto de mí, nunca respecto de los demás. Por eso el término conciencia se utiliza con frecuencia para referirse al centro más interior, como lo más auténtico de la persona humana.

Pero, ¿Cómo iba a ser posible ese mundo interior de la autodeterminación si sólo pudiera referirme a mí mismo en cuanto objeto, si no fuera para mí misionada más que otro objeto sobre el cual recayera mi actuar voluntario? El modo radical en el que me determino a mí mismo y (sólo a mí mismo) desde el centro de mi ser requiere que la autorreferencia en ese caso sea subjetiva; excluye la referencia objetiva. Sólo así se explica que pueda experimentar en esa subjetividad de la autodeterminación el supremo mundo interior de mi existencia.

No resulta difícil reconocer en la subjetividad de la conciencia la interioridad de la persona. Cuando la conciencia se despierta en nosotros y nos abre su mundo interior, experimentamos subjetivamente nuestro estar en nosotros mismos así como nuestra

incomunicabilidad. En realidad, la subjetividad de la conciencia con su mundo interior es una de las fuentes primarias de las que el filósofo puede desarrollar su comprensión de la interioridad y de la soledad de la persona, a la que se ha llamado «subjetividad volitiva» o también «libertad subjetiva». En su filosofía y teología de la libertad, Karl Rahner tiene el mérito no sólo de reconocer la dimensión subjetiva de nuestra libertad, sino también el de reconocer que podemos englobar en nuestra libertad subjetiva la totalidad de nosotros mismos. Sostiene, al escribir sobre las formas más tempranas de esa idea, que:

“En el concepto de cuño bíblico y agustiniano de «corazón», en el concepto de «subjetividad» de Kierkegaard, en el de «*l'action*» de Blondel, existe una comprensión para ese acto fundamental de la libertad, que abarca y da su impronta al conjunto de la existencia”¹⁶¹.

Se suele decir que la subjetividad de la persona, precisamente por tratarse de subjetividad, no puede abordarse desde un punto de vista filosófico, porque la reflexión filosófica se lleva a cabo en y a través de la conciencia intencional, que objetiva. La objeción consiste en sostener que sólo se podría captar la subjetividad haciendo de ella un objeto, pero entonces ya no estaríamos propiamente captándola sino distorsionándola. Por ello dice Jacques Maritain, hablando no sólo de sí mismo sino de otros pensadores:

“La subjetividad en cuanto «subjetividad» es inconceptualizable y como un abismo incomprensible por modo de noción, de concepto, o de representación, por modo de ciencia, por modo que sea, introspección, psicológica o filosófica. ¿Cómo podría ser de otra manera, siendo así que cualquier realidad conocida por concepto, noción o representación nos es conocida como objeto y no como sujeto?”¹⁶².

Aunque mi autopresencia se encuentre reducida, siempre tengo la posibilidad de lo que expresamente se ha venido en llamar “recogimiento en sí mismo”. Al «*recogerme*», vengo a mí, recobro el centro de mi ser. Tomo distancia respecto a lo que experimento y a mis proyectos, por lo que puedo entonces abrir los ojos a todo ello. Me convierto en una subjetividad que se enfrenta a un modo objetivo y no sólo en la sombra proyectada en la conciencia por ese mundo objetivo. Al recogerme, cobro distancia también con respecto a los proyectos iniciados y me doy cuenta de que incluso ahora, en el momento presente y antes de que estén logrados, soy un yo, un yo irrepetible; pues no

¹⁶¹ K. Rahner, «Sobre la libertad», en *Escritos de Teología VI*, Madrid, Taurus, 1969, pp. 219-220.

¹⁶² J. Maritain, *Breve tratado de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 90-91.

tengo que lograr esas metas para convertirme en un yo. Mediante el recogimiento recobro un momento de reposo interior, de ese vivir en paz conmigo mismo que había sido perturbado al preocuparme por mis proyectos.

En definitiva al recogernos, nos recobramos como personas y así logramos, o al menos tendemos hacia la plenitud de nuestra vida personal, y cuanto más profundamente me recojo, mayor es el sentido de mi propia interioridad, de mi mundo interior. Y, ¿Qué es este interior sino vivir desde dentro de la interioridad y de la soledad de la persona? ¿Qué es sino la «subjektivización» de mi autposesión y de mi pertenencia a mí mismo? Existe un inestimable término en Ortega y Gasset que expresa esta unidad de recogimiento e interioridad: «ensimismamiento»; que lo utiliza el filósofo en este sentido que estamos describiendo el recogimiento, pues cuanto mayor es mi interioridad, tanto más experimento mi autposesión y, mayor es de hecho la posesión que tengo de mí mismo:

“En ninguna parte advertimos que la posibilidad de meditar es, en efecto, el atributo esencial del hombre mejor que en el jardín zoológico, delante de la jaula de nuestros “primos” los monos (...) el simio se parece tanto a nosotros, que nos invita a afirmar el parangón, a descubrir diferencias más concretas y más fértiles. Si sabemos permanecer un rato quietos contemplando pasivamente la escena simiesca, pronto destacará de ella, como espontáneamente, un rasgo que llega a nosotros como un rayo de luz (...) Son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta, el animal no rige su existencia, no vive desde «sí mismo», sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo otro que él. Nuestro vocablo «otro» no es sino el latino «alter». Decir pues, que el animal no vive desde «sí mismo» sino desde «lo otro», traído y llevado y tiranizado por «lo otro», equivale a decir que el animal vive siempre «alterado», enajenado, que su vida es constitutiva «alteración» (...) El hombre puede de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical –in comprensible zoológicamente-, volverse por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de lo otro de las cosas”. (...) Con palabras que de puro haber sido usadas, como viejas monedas, no logran ya decirnos con vigor lo que pretenden, solemos llamar a esta operación, pensar, meditar. Pero estas expresiones ocultan lo que el hombre tiene de retirarse virtual y provisionalmente del mundo y meterse dentro de sí, o dicho con un espléndido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede «ensimismarse»”¹⁶³.

Resumiendo su posición, Ortega entiende este concepto como:

“Son tres momentos diferentes, que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia

¹⁶³ J. Ortega y Gasset, «Ensimismamiento y alteración», *Obras Completas V*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 229-230.

humana en formas cada vez más complejas y densas; 1) El hombre se siente perdido, náufrago en las cosas, es la «alteración». 2) El hombre con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación, es el «ensimismamiento», la vida contemplativa que decían los romanos; el «*theoreticos bios*» de los griegos, la «*theoria*». 3) El hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido, es la «acción, la vida activa», la praxis. Según esto no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura”¹⁶⁴.

3.3. Un enfoque hermenéutico-dialógico de la conciencia

El estudio hermenéutico intenta descubrir las conexiones íntimas entre prácticas, instituciones e individuos, que en todo momento son entendidas como textos a ser interpretados y no simplemente como realización de ciertas ideas caprichosas. Es este el proceso clave a conservar en un tratamiento hermenéutico de la conciencia, pues las prácticas e instituciones son expresiones, textos, que mutan culturalmente dependiendo de que interpretaciones los sostengan.

Advierte Taylor, que desde la perspectiva hegeliana, la moral sólo tiene un contenido concreto si desemboca en formas de ser políticas que son vistas como legítimas y permanentes. Diseño de la sociedad que no sólo orientan desde lejos a los individuos sino que los apremia para actuar de esta u otra forma. Dada la interioridad en sus vidas, se completa así el argumento a favor de una propuesta ético-política coherente con los contenidos sociales desde una lectura hermenéutica que abre sin violencia las diferencias sociales desde una idea unitaria de la eticidad (*sittlichkeit*), en su integración y armonización:

“Así, el dilema de Hegel para la democracia moderna, expresado de manera más sencilla, es la moderna ideología de igualdad y de participación total, conduce a una homogeneización de la sociedad. Esto desarraiga a los hombres de sus comunidades tradicionales, pero no puede reemplazarlas como foco de identidad. O, antes bien, sólo puede reemplazarlas como semejante foco bajo el ímpetu del nacionalismo militante o de alguna ideología totalitaria con que devalúe o aplaste toda diversidad e individualidad”¹⁶⁵.

Es este tipo de actuación, la que condujo según Hegel, al terror de la Revolución

¹⁶⁴ Ibid., p. 304.

¹⁶⁵ Ch. Taylor, «Hegel's Sittlichkeit and the Crises of Representative Institutions», op. cit. p. 223.

Francesa, y que desde nuestra época diríamos también a cualquier tipo de chauvinismo y totalitarismo, lo que hay que evitar desde un punto de vista ético. Esto sólo se consigue si se da lugar a la articulación de las diferencias sociales, aunque no pueda llevarse a cabo, como pretendía Hegel desde su esquema ontológico, como interpretación sistémica de lo particular en la “idea”, sí se puede desde el seguimiento de una -política democrática de vigorosas comunidades constituyentes en una descentralizada estructura de poder-, que ayude a recuperar un sentido de «diferenciación significativa», de modo que sus comunidades parciales, ya sean geográficas, culturales u ocupacionales, una vez más puedan ser centros de interés y actividad para sus miembros, de manera que los conecte con el todo.

Por supuesto, para Taylor es de gran valor que Hegel haya advertido que una “eticidad ideal” de este tipo, o al menos cercana, no puede idearse como un problema de ingeniería, una cuestión de proyección de medios y fines externos a la circunstancia misma, sino que tiene su propia evolución y ritmo dentro de un entorno cultural preciso, que si bien no es el correspondiente a la autoconciencia del *Espíritu Absoluto*, sí lo podría ser de un momento en que las sociedades estarían “significativamente articuladas”, en que las comunidades tengan una participación libre y no obstante conserven su unidad y vitalidad.

La actual eticidad, transida por las ideas de que los individuos que la componen son meros cooperantes en los proyectos de producción y crecimiento económico ilimitado, la “eticidad-postindustrial”, está amparada por una ciencia política que explica las relaciones entre individuos e instituciones como carentes de evaluaciones subjetivas, es decir, como neutras. Es esta la visión que es preciso combatir si se quiere conseguir un reconocimiento de las diferencias culturales concretas y su articulación en algún tipo de unidad. En esta línea es donde se encuentra la propuesta hegeliana:

“Pese a lo inadecuado de su propia síntesis, Hegel tiene mucho que decir a nuestra época, pues la filosofía de Hegel nos ofrece útiles atisbos para que una época que debe evitar tanto las ilusiones como las deformaciones de la tradición utilitaria, atomista, y las contra ilusiones románticas que éstas continuamente generan”¹⁶⁶.

Sólo una «libertad encarnada» esto es “situada”, con los obstáculos y límites que naturalmente se generan en un momento cultural concreto, incluidos por supuesto los

¹⁶⁶ Ibid., p. 255.

propios de la interpretación de las normas y fines que entran en juego, es una libertad real no susceptible de ser manipulada por falsas teorías de voluntad general, o de cualquier abstracción violenta. Es la libertad encarnada o situada en la eticidad (*Sittlichkeit*):

“Esto significa recuperar una concepción de la actividad libre que la ve como la respuesta exigida por una situación que es nuestra en virtud de nuestra condición de seres naturales y sociales, o en virtud de alguna inevitable vocación o propósito”¹⁶⁷.

Este tipo de libertad encarnada, la única concebible dentro de una eticidad que pueda servir de modelo concreto para encontrar una vocación o seguir un propósito, es al mismo tiempo, la única que puede coincidir con la idea de hombre como una empresa que en la medida que comprende sus propias auto interpretaciones se logra a sí mismo, al descubrir su propia identidad.

Una concepción encarnada de la razón práctica como la de Taylor, en la que toma en serio la condición de usuario de un lenguaje moral particular, no considera imposible o ilegítima la tarea de someter a crítica una práctica extraña, cuando esta se plantea en el debate como una opción real de vida. En todo caso lo que si se considera ingenuo, es la pretensión de comprender al otro sin asumir como punto de partida el horizonte significativo de nuestra propia cultura. No hay un “esperanto-moral”, pues toda interpretación supone un horizonte intencional situado. Esta conciencia hermenéutica es en cierto modo “etnocéntrica”: sólo podemos comprender al otro desde nuestro acervo de experiencias, creencias y valores sedimentados en un lenguaje. No obstante este etnocentrismo de la interpretación, está bastante lejos de la actitud chauvinista y cerrada del temido fundamentalismo.

Aunque no haya un esperanto valorativo, un “criterio” moral supra cultural y neutral, no implica que las culturas sean incomunicables o incomparables. El diálogo intercultural se entiende como una *«fusión de horizontes»*, en donde la disposición de apertura es requisito indispensable para la puesta en marcha de dicho diálogo. El encuentro con el otro sólo puede ser inteligible para mí desde mi propio vocabulario crítico, pero tal encuentro puede interpretar mis propios supuestos y aún contribuir a modificarlos; situación que el otro también puede experimentar.

¹⁶⁷ Ibid., p. 301.

La exploración antropológica encuentra en el tema de la soledad una especie de piedra de toque especialmente reveladora para poner de manifiesto la condición del hombre y para iluminar el sentido de su vida. En efecto, el encuentro con la soledad y la experiencia de la misma va al unísono con el encuentro y la experiencia de ser hombre. La soledad define el lugar interior, el ámbito del existir personal. El ahondamiento en la interioridad se mide por la experiencia de la soledad; existir auténtico y experiencia de soledad se corresponden. O no sabe de autenticidad quien no sabe de soledad. Puede decirse por tanto, que el encuentro con la soledad marca el momento de inflexión que significa la ruptura de la «naturalidad», de la exterior banalidad cotidiana y también de la mecánica exterior del discurso causal. Representa la entrada en la personalidad, en el centro autónomo de una conciencia que, aunque abierta a lo real no está gobernada por ello según las leyes de la exterioridad, sino que lo domina y hace propio, arrancando de ahí el despliegue de un discurso nuevo: el discurso de la libertad.

Quien pone vida personal o libertad pone soledad:

“Con ello, frente al discurso natural de la seriedad exterior, se abre el discurso «poético» de la expresión o creación interior. Discurso este último que cruza la horizontalidad del mundo de causaciones determinado especialmente para abrirse en línea de temporalidad”¹⁶⁸.

Hegel representaba a los «antiguos filósofos» en contemplación solitaria, el cielo en lo alto y la tierra en torno, tras abandonar las seguridades de la representación mítica; afirmados en sí mismos, abiertos al pensar libre y a libre periplo en alta mar: “*donde no existe nada bajo nosotros radicamos en la soledad con nosotros solos*”¹⁶⁹.

De esta navegación libre en alta mar hablaron Platón, Agustín, Fichte, Ortega. Fichte aconseja a quien sienta la vocación de la filosofía:

“Fíjate en ti mismo, desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior; he aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz. No se va a hablar de nada que esté fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo”¹⁷⁰.

Ese sí mismo es el incondicionado pensar libre, un pensar que es actuar, acción

¹⁶⁸ S. Álvarez, *El hombre y su soledad, una introducción a la ética*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 86. [En adelante, *Soledad*]

¹⁶⁹ Cf. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften I*, Frankfurt, 1970, p. 98. Trad., de E. Ovejero, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Buenos Aires, Libertad, 1944.

¹⁷⁰ J. G. Fichte, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, Madrid, Revista de Occidente. Trad., de J. Gaos, 1970, p. 98.

absoluta, por tanto de sustancia moral:

“Esa es la estancia donde originariamente se encuentra el hombre; en relación esa “estancia”, y aunque sea jugando con el término, se define la condición y puesto del hombre en el mundo. Poner al hombre es poner «di-stancia» respecto a la naturaleza, en la «in-stancia» de sí mismo, sin presupuestos; es decir, no resuelto en lo cósmico dado o en lo mítico prefabricado. Esa «in-stancia distante» es la originaria morada humana, donde el morar es «ec-stancia», llegar a ser desde uno mismo. Un llegar a ser que toma «constancia» en las realizaciones de la vida, en aquella segunda naturaleza, que es humana por ser el hombre quién de ella...; en el ser quién de él toma constancia humana”¹⁷¹.

El profesor Álvarez Turienzo presenta el tema de la soledad, en uno de sus epígrafes que titula, “*No sólo cosas de libros*”:

“No solo como algo que afecta a literatos, artistas y filósofos, pero que nada tiene que ver con el sano hombre de la calle, con la vida cotidiana repartida entre ocupaciones y diversiones, (...) hasta tal punto que lo verdaderamente difícil hoy es vivir solo. Pero negársele al hombre la posibilidad de voluntario aislamiento contribuye a secar en él las fuentes de compensación personal interior. De ahí esa otra cara de la soledad en el seno de nuestras sociedades, que sobre todo en los grandes centros urbanos, se convierten en monstruosas aglomeraciones de extraños: “El ruido exterior ensordece, y se vuelven las almas incapaces para oír ninguna voz enriquecedora: ni las cosas ni los hombres, ni ningún mundo más allá de los hombres dicen nada. Con lo que las vidas se mueven en un generalizado contexto nihilista. Sin espacio para la «soledad del sabio», ni para la «soledad del monje»; el mundo de la ciudad, que no deja hueco para la soledad que centra, se ve invadido por la soledad que extraña”¹⁷².

No existe más que un problema, uno sólo dirá el escritor, Saint-Exupéry:

“Redescubrir que existe una vida del espíritu más alta aún que la de la inteligencia. La única vida que puede satisfacer al hombre”¹⁷³.

A falta de ella, lo que invade a los hombres es, en efecto, la sequedad de almas, el «*infierno de los otros*», la incomunicación, como expresó Sartre.

¹⁷¹ S. Álvarez, *Soledad*, pp. 88-89.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 232-233.

¹⁷³ A. Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, 1941, p. 187.

Capítulo 3

EL VALOR DE PREGUNTARSE POR LAS FUENTES DE LA VIDA MORAL

En este capítulo me pregunto sobre el valor de las fuentes morales ante la crisis del sujeto moral, al perder el horizonte de sentido y caer en un relativismo sin marcos de referencia, formados por aquellos significados vividos como irrenunciables. El valor de preguntarse por las fuentes de la vida moral supone un reto interpretativo de nuestras emociones y acciones en el contexto que las hace significativas dentro del mapa moral.

La interiorización de las fuentes morales conduce al sujeto a tomar un protagonismo en la decisión moral. Taylor propone recuperar el trasfondo moral, es decir una determinada percepción del bien, que traducido sería una noción de la dignidad de la vida y de la persona humana desde distinciones cualitativas. En definitiva se trata de dar una respuesta al fracaso del constructivismo y de la psicología cognitiva.

1. Ante la pérdida del horizonte moral

1.1. Un nuevo marco de referencia

En una reciente antología sobre alguno de los textos más significativos de la reflexión ética de la última centuria, me sorprendió ver entre los doce textos elegidos, uno de Taylor conocido como «*Horizontes Ineludibles*»¹⁷⁴. En realidad, aún cuando el debate viene de lejos y se retrotrae, (al menos a la polémica entre el pensamiento liberal clásico y las críticas románticas a la Ilustración, que pueden ejemplificarse por Kant y Hegel respectivamente); los comentaristas acusan a los liberales de mantener una idea atomizada del yo y una visión desencarnada de la autonomía, por cuanto los individuos se socializan en contextos sólo en el seno de los cuales tienen sentido sus elecciones morales, la subjetividad y el ejercicio de la propia razón.

Bajo este título «*Horizontes Ineludibles*», Taylor pretende dar respuesta a un cierto “relativismo blando” a la hora de razonar las cuestiones morales:

¹⁷⁴ C. Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 230-237.

“¿A quienes no parecen aceptar lealtad más alta que su propio desarrollo, a aquellos, por así decir, que parecen dispuestos a arrojar por la borda amor, hijos o solidaridad democrática, por el bien del progreso de sus carreras?”¹⁷⁵.

Acercándose de esta manera a la discusión desde el lado más práctico a la cultura contemporánea de las teorías de George Herbert Mead¹⁷⁶, sobre «*los otros significativos*», que viene a interpretar la mente humana desde su sentido dialógico:

“En el que nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por ello de definir una identidad por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana”¹⁷⁷.

Un segundo aspecto de la condición dialógica es el intento de demostración que las formas más egocéntricas y “narcisistas” de la cultura contemporánea son manifiestamente inadecuadas, pues como el mismo Taylor expresó:

“Si algunas de las cosas a las que doy más valor me son accesibles sólo en relación a la persona que amo, entonces esa persona se convierte en algo interior a mi identidad”¹⁷⁸.

Atreviéndose a hacer una crítica al subjetivismo, al acentuar la legitimidad de la elección entre ciertas opciones, muy a menudo primamos a las opciones por su significado:

“Como el lugar donde las cosas adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad, (...) de ahí que constituyan algo dado; hasta el sentido de que la significación de mi vida proviene de que se elige -en cuyo caso la autenticidad se funda realmente en la libertad autodeterminada-, depende de la comprensión de que independientemente de mi voluntad, existe algo noble, valioso y por tanto significativo en la configuración de mi propia vida”. La idea misma autoevaluación como ideal, tiene sentido sólo porque ciertas cuestiones son más significativas que otras”¹⁷⁹.

Al hilo de la expresión de la significatividad como forma de conocimiento humano, ha aparecido ya la referencia implícita que tiene un «*trasfondo*»; a este respecto se dice que el conocimiento humano es significativo, quiere decir que constitutivamente remite a un telón de fondo como condición de posibilidad.

¹⁷⁵ Ch. Taylor, *Autenticidad*, p. 31 (67).

¹⁷⁶ Cf. G.H. Mead, *Mind, self and Society*, Chicago, Chicago University Press, 1934. Trad., de G. Germani, *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós, 1982.

¹⁷⁷ Ch. Taylor, *Autenticidad*, p. 33 (68).

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 34 (70).

¹⁷⁹ Ch. Taylor, *Autenticidad*, p. 39 (74).

Taylor lo llama: “*Ineludibles requisitos estructurales del hacer humano*”¹⁸⁰, ya que son condiciones necesarias del actuar humano, de su ser agente. En este sentido conocemos en el marco de la interpretación, porque el conocimiento humano es de significados, de propiedades que adquieren relevancia sobre un trasfondo; distingue entre trasfondo en el que las propiedades relevantes se dan *-background-*, y trasfondo como interiorizado por el sujeto, dado para sí, hecho explícito al menos en cierta medida, convirtiéndose en marco de referencia, en un esquema *-framework-*, más o menos explícito de significados relevantes para el sujeto y de la relación que hay entre ellos.

Explicitar el trasfondo constitutivo de la identidad moderna es el empeño que acomete Taylor en *Fuentes del yo*: “*Explorar el trasfondo que respalda alguna de las instituciones morales y espirituales de nuestros coetáneos*”¹⁸¹; tarea que perfila poco más adelante como “*examinar la ontología moral que articula dichas instituciones*”¹⁸². Siendo la “*pérdida de horizonte*”, como la pérdida del marco referencial que se vivió en algún momento como dador de sentido, ahora se ha desmoronado; los marcos referenciales proporcionan el trasfondo implícito o explícito, para nuestros juicios, instituciones o reacciones morales, y articular un marco referencial, es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales.

Los significados en un marco de referencia son vitales; se refieren a posibilidades vitales que experimentamos como cualitativamente distintos en función de lo que es deseable para una vida humana plena. La respuesta a la pregunta por la identidad se da precisamente en estos términos:

“¿Quién soy yo? Pero a esa pregunta no se responde necesariamente con un nombre y una genealogía; lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es conocer como me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco para un horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura”¹⁸³.

Taylor explica que una crisis de identidad es precisamente eso: “*perder el horizonte*”, -experimentar la desorientación en un conjunto de cuestiones que al haber

¹⁸⁰ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p.52 (68).

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 3-4 (17).

¹⁸² *Ibid.*, p. 8 (22).

¹⁸³ *Ibid.*, p. 27 (43).

perdido los puntos de referencia, el contexto queda sin significado-. Subraya una cuestión muy interesante: esa orientación radical del ser humano que define su identidad es moral, al definir nuestra identidad en función de significados que pre-conscientemente percibimos como valorados positiva o negativamente. El horizonte, el marco referencial, está constituido por esos significados que vivimos como irrenunciables y por eso aparecen como marco de las demás acciones de la vida de un sujeto. Son los puntos que llevan al sujeto a decidir en cada caso lo que es bueno, lo que quiere; son por tanto el contexto en el que las decisiones particulares son inteligibles, su horizonte de inteligibilidad.

En el trasfondo de toda visión significativa hay una jerarquía según la cual el sujeto valora una determinada acción, esa jerarquía actúa como contexto del juicio, está implícita en él, ya que constituye el telón de fondo en el que destaca un bien determinado como tal. Es el dibujo de un mapa moral de nosotros mismos, en el que situamos cada motivación concreta por referencia a los demás. La significatividad requiere una cierta articulación que es necesariamente una interpretación discriminatoria, para que las emociones tengan sentido, de modo que el horizonte que dota de sentido nuestras acciones y emociones es, en última instancia, moral.

En el fondo, «*articular*» implica discriminar, entender nuestras emociones y acciones en un contexto que las hace moralmente significativas, en un mapa moral, ya que la jerarquización se establece según los significados, implícitos en ellas, según una valoración significativa y sustantiva, que remite a su vez al sujeto y al mundo. Taylor diferencia este tipo de valoración: “*La valoración fuerte concierne al valor cualitativo de diferentes deseos*”¹⁸⁴. Es una valoración más articulada, porque no se detiene en la consideración de un significado, sino que lo contrasta con otros posibles y considera también al sujeto, de modo que: “*las motivaciones y los deseos no cuentan sólo en virtud de la atracción de su consumación sino también en virtud de la clase de vida y la clase de sujeto al que esta clase de deseos pertenecen propiamente*”¹⁸⁵.

La «valoración débil», por el contrario, es cuantitativa. Consiste en superar opciones al alcance de la elección y lleva a elegir en función de la que se considera más

¹⁸⁴ Ch. Taylor, «What is Human Agency?» en T. Mischel (ed.), *The Self Psychological and Philosophical Issues*, Oxford, Blackwell, 1977, pp. 103-135. Reeditado: *Human Agency and Language, PhiPap 1*, p. 16.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 25.

conveniente; es el tipo de razonamiento del utilitarismo que busca la optimización de resultados.

No podemos dejar de ser nosotros mismos y nuestras evaluaciones fuertes nos definen, ya que son constitutivas de la identidad del sujeto. Hay evaluaciones esenciales que son irrenunciables, precisamente porque constituyen nuestra identidad como sujetos, como agentes capaces de nuevas evaluaciones y de acciones: “*porque son horizonte o fundamento a partir del cual reflexionamos o evaluamos como personas*”¹⁸⁶.

La pérdida de ese horizonte valorativo supone la disgregación del yo, la pérdida de la propia identidad. Taylor señala que esa es exactamente la pretensión más moderna del yo desvinculado y puntual: “*Un yo constituido únicamente por una libertad radical, una autoposesión total, (...) que sería en realidad la más total pérdida de sí*”¹⁸⁷. Taylor se plantea precisamente esta cuestión: ¿Hasta qué punto es uno responsable de sí mismo?:

“Precisamente porque podemos hacer valoraciones cualitativas y no sólo cuantitativas, porque la clase de evaluación implícita en la evaluación de deseos de segundo orden no es un cálculo de conveniencia, sino que se funda en que el sujeto aspira a ser una cierta clase de persona. El que valora en sentido fuerte (*strong evaluation*), adscribe un valor a esos deseos, caracteriza su motivación con mayor profundidad. Pero caracteriza un deseo o inclinación como más valioso, o más noble, o más integrado que otros, al hablar de él en términos de la clase de calidad de vida que expresa y sostiene”¹⁸⁸.

Cabe destacar que hay dilemas morales, porque lo que está en juego no es la mera consumación de un deseo, sino lo que es tan importante para un sujeto que define su identidad. Hay dilemas morales porque hay reclamos morales para el sujeto en función de cómo se entiende a sí mismo: “*La valoración en sentido fuerte es inescusable en nuestra concepción del agente y su experiencia; y esto es así porque está ligada a nuestra noción de sí mismo*”¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Ibid., p. 35.

¹⁸⁷ Ibid., p. 35.

¹⁸⁸ Ch. Taylor, «Responsibility for self», en *The Identities of Persons*, (ed.), A. O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 281-299; p. 288.

¹⁸⁹ Ibid., p. 294.

1.2. Recuperar el sujeto moral

Con la noción de articulación Taylor reafirma los lazos con la tradición hermenéutica al final de su ensayo¹⁹⁰. Señala que determinados sentimientos referidos al sujeto, forman la base de nuestro entendimiento de lo humano. Cabe decir que la noción de articulación se refiere en manera compleja a la articulación lingüística de los supuestos culturales de interpretación y de las valoraciones fuertes. Como ha argüido Kymlicka:

“Tal contraposición entre una ética de la articulación y las éticas inarticuladas - procedimentalistas y racionalistas- centradas en la noción de justicia y no del bien, tienen riesgo de no comprender adecuadamente la idea central de estas éticas, siendo la imparcialidad la perspectiva moral que se le requiere a quien se enfrente al pluralismo y al conflicto moral¹⁹¹”.

Para Taylor, articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales, pues los marcos referenciales proporcionan el trasfondo para nuestros juicios, instituciones o reacciones morales.

“Esto es, cuando intentamos explicar qué presuponemos cuando juzgamos si una cierta forma de vida es verdaderamente digna de consideración o cuando colocamos nuestra dignidad en un cierto logro o estatus, o definimos nuestras obligaciones morales de una cierta manera, nos encontraremos articulando “*inter alia*”, desde los «marcos referenciales» que son los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y les dan sentido”¹⁹².

En palabras sencillas, nuestra identidad es la que nos permite definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es, haciéndonos vivir en profundidad y no en superficialidad que es la dimensión en la que vive el utilitarista, al actuar dentro de un marco moral que su teoría moral no puede explicar. Otra de las argumentaciones que Taylor propone en este apartado es la conexión entre la identidad y el bien, que en palabras del mismo autor, suena así: “*Sólo somos «yos» en la medida que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien*”¹⁹³.

Una nueva característica de la concepción del yo, en el espacio moral viene dada por el lenguaje, que sólo existe si se mantiene en una comunidad lingüística:

¹⁹⁰ Ch. Taylor, «Self-Interpreting Animals», borrador, 1977. Reeditado en Ch. Taylor, *Human Agency and Language, PhiPap 1*, pp. 45-76.

¹⁹¹ W. Kymlicka, “The Ethic of Inarticulacy”: *Inquiry*, 34/2 (1991), p. 150.

¹⁹² Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 26 (42).

¹⁹³ *Ibid.*, p. 34 (50).

“Uno es un yo sólo entre otros yos, (...) la definición que hago de mí mismo se comprende como respuesta a la pregunta: ¿Quién soy yo?, y esta pregunta encuentra su sentido original en el intercambio entre hablantes. Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en el intercambio entre hablantes, en la geografía de los estatutos y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes. Así, yo sólo, puedo aprender lo que es el enfado, el amor, la ansiedad, la aspiración a la totalidad, etc., a través de mis experiencias, y de las experiencias que otros tengan de esos que para nosotros son objetos de un espacio común”¹⁹⁴.

Se suele otorgar el mérito de la génesis social del yo a los autores Mead y Humboldt, quienes desarrollan la teoría en la que el yo sólo existe dentro de la «urdimbre de la interlocución»; concluyendo Taylor que la completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora.

Por último, y desde una influencia muy marcada de la teoría de la vida como “búsqueda” desarrollada por Alasdain MacIntyre¹⁹⁵, nuestro autor concluirá que puesto que hemos de determinar el lugar en relación al bien, hemos de unir nuestras vidas en una narración, es decir, para tener sentido de quienes somos hemos de tener una posición de cómo hemos llegado a ser y de hacía donde nos encaminamos.

1.3. Las fuentes de la autenticidad

La ética de la autenticidad supone algo relativamente nuevo y peculiar para la cultura moderna, nacida a finales del siglo XVIII, una forma de describir su desarrollo consiste en fijar su punto de partida en la noción por la que los seres humanos están dotados de sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que está bien y lo que está mal. La noción de autenticidad dice Taylor:

“Se desarrolla a partir de un desplazamiento del acento moral de esta idea. En la visión original, la voz interior tiene importancia porque no dice qué es lo correcto a la hora de actuar. Estar en contacto con nuestros sentimientos morales tendría aquí importancia como medio para la finalidad de actuar correctamente. Lo que yo llamo desplazamiento del acento moral, se produce cuando ese contacto adquiere un significado moral independiente y crucial, se convierte en algo que hemos de alcanzar

¹⁹⁴ Ibid., p. 35 (51-52).

¹⁹⁵ Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, pp. 203-204.

con el fin de ser verdaderos y plenos seres humanos”¹⁹⁶.

En cierto sentido, Taylor descubre las fuentes de la autenticidad desde el camino trazado por San Agustín, que observó como la senda que conducía a Dios pasaba por nuestra propia conciencia reflexiva respecto de nosotros mismos, que es lo que se ha denominado el giro subjetivo de la cultura moderna, según Taylor: “*Una forma nueva de interioridad en la que terminamos por pensar en nosotros mismos, como seres investidos de una profundidad interior*”¹⁹⁷.

Rousseau da nombre incluso al contrato íntimo con uno mismo, el cual es más fundamental que cualquier visión moral, que es una suerte de alegría y contento:

“«*Le sentiment de l'existence*», despojado de cualquier otro afecto es por sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz que bastaría por sí solo para convertir esta existencia en cara y dulce a quien supiera apartar de sí todas las impresiones sensuales y terrestres que vienen sin cesar a distraernos y a inquietarnos aquí en nuestra dulzura. Pero la mayor parte de los hombres agitados por continuas pasiones conocen poco este estado, y no habiendo gustado de él más que imperfectamente durante algunos instantes, no conservan más que una idea oscura y confusa que no les deja sentir su encanto”¹⁹⁸.

Otro filósofo que ayuda a la construcción de la autenticidad es Herder, cuando habla que cada uno tiene una forma original de ser humano, expresado en que cada persona tiene su «medida»: “*Todo hombre tiene su propia medida y al mismo tiempo una voz propia de todos sus sentimientos respecto a los demás*”¹⁹⁹. De todo lo anterior se refleja el ser fiel a uno mismo como ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir.

Pero a partir de la autenticidad, ¿cómo es posible el hecho de constituirnos como sujetos morales? Taylor sostiene que:

“Nos convertimos en seres humanos plenos por medio de la adquisición de ricos lenguajes de expresión humana, y que nadie adquiere por sí mismo los lenguajes fuera de la autodefinición; de aquí es posible deducir que la génesis de la mente humana es biológica y que la identidad se constituye a partir de quién somos y de dónde venimos. De aquí que no podemos optar por la autorrealización sin considerar, en primer lugar las exigencias de nuestros lazos con los demás, y en un segundo momento, tener en cuenta las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá de los

¹⁹⁶ Ch. Taylor, *Autenticidad*, p. 26 (61-62).

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 35 (71).

¹⁹⁸ J. Rousseau, «Les Rêveries du Promeneur Solitaire», Ve Promenade en *Oeuvres Complètes*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1959, p.1047.

¹⁹⁹ Cf. I. Herder, en *Herder Sämtliche Werke*, vol. XIII, comp. De Bernard Suplan, 15 vols., Berlín, Weidmann, (1877-1913), p. 291.

deseos y aspiraciones contraproducentes”²⁰⁰.

Entonces definirse como sujeto moral es encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás: “*Pues es aquí donde las cosas adquieren importancia siempre y cuando sean vistas contra un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte*”²⁰¹.

Si nos definimos significativamente no podemos negar o suprimir el horizonte contra el que las cosas adquieren significación para nosotros, aunque a veces se priva a las cosas de la opción de significación. Es aquí donde el discurso se desliza hacia una afirmación de la elección misma y es que toda opción es igualmente valiosa, porque es fruto de la libre elección y es la elección lo que la confiere su valor.

El principio subjetivista que subyace al relativismo débil se encuentra presente, pero se puede eludir cuando los horizontes se constituyen como algo dado; ya que la importancia de la elección no es suficiente como horizonte, sino que la auto elección como ideal tiene sentido sólo porque ciertas cuestiones son más significativas que otras.

La autorrealización por oposición a las exigencias de la sociedad, o de la naturaleza, se cierra a la historia y a los lazos de solidaridad, haciendo estas autorrealizaciones como triviales y superficiales; huyendo de sus estipulaciones de aquí que solo puedo definir mi identidad, contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia.

Desde este proceso en el que nos constituimos sujetos morales, Taylor concede mucha importancia al hecho de ser fiel a uno mismo, introduciendo el «*principio de originalidad*»:

“Cada una de nuestras voces tiene algo propio que decir. No sólo debería plegar mi vida a las exigencias de la conformidad exterior, ni siquiera puedo encontrar fuera de mí el modelo conforme al que vivir. Solo puedo encontrarlo en mi interior. Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar, y descubrir. Al enunciarlo, me estoy definiendo a mí mismo. Estoy realizando un potencial que es en verdad el mío propio. En ello reside la comprensión del trasfondo del ideal moderno de autenticidad, y de las metas de autorrealización, y desarrollo de uno mismo en las que habitualmente nos encerramos. Es el trasfondo que otorga fuerza moral a la cultura de la autenticidad aún en sus formas más degradadas,

²⁰⁰ Ch. Taylor, *Autenticidad*, p. 35 (71).

²⁰¹ *Ibid*, p. 37 (72).

absurdas o trivializadas. Es lo que da sentido a la idea de «hacer lo propio de cada uno» o encontrar la forma de realizarse”²⁰².

2. Interiorización como personalización de las fuentes morales

2.1. La voz de la naturaleza

El último tramo del siglo XVIII presencié un gran número de reacciones contra el deísmo racionalista y el naturalismo que abrieron paso a dichos contra movimientos y contribuyeron también a transformar muy profundamente la cultura moderna. El argumento de Taylor será presentar a Rousseau como un autor clave en la recuperación del sentido moral, ya que parte como cercano a los enciclopedistas, -especialmente Diderot-, y recupera para el deísmo del siglo XVIII, la noción fundamentalmente agustiniana de que los humanos son capaces de dos amores, de dos orientaciones básicas de la voluntad.

En la teoría más ortodoxa la fuente del amor supremo era la gracia, que procedía de un Dios revelado en la historia de un pueblo. Para Rousseau (sin que cese por completo de ser Dios, al menos el de los *philosophes*), se ha convertido en la «voz de la naturaleza»:

“La naturaleza es fundamentalmente buena y la alienación que nos deprava es la que nos separa de ella. La imagen agustiniana de la voluntad ha sido trasladada a una doctrina que niega uno de los dogmas centrales de la teología agustiniana”²⁰³.

Con Rousseau la bondad se identifica ahora con la libertad, con encontrar los motivos para las acciones propias dentro de uno mismo. Aunque bebe en fuentes antiguas, en realidad lleva el subjetivismo de la comprensión moral moderna a una etapa más avanzada. La interpretación de la conciencia como un sentimiento interior, tiene un sentido mucho más fuerte: “No es que yo tenga sentimientos que concuerdan con lo que a través de otros medios observo que es el bien universal, sino que la voz interior de mis verdaderos sentimientos define qué es lo bueno, puesto que el élan de la naturaleza en mí es el bien; es esto lo que hay que consultar para descubrirlo.

²⁰² Ibid, p. 29 (65).

²⁰³ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 357 (377).

Añade Taylor a propósito de la influencia de Rousseau:

“Ahora es posible saber desde dentro, desde los impulsos de nuestro ser, qué es lo que la naturaleza marca como significativo. Y nuestra felicidad definitiva es vivir en conformidad con esa voz, o sea ser enteramente nosotros mismos, (...) Rousseau se encuentra en el punto de partida de gran parte de la cultura contemporánea, de las filosofías de autoexploración y también de los credos que hacen de la libertad autodeterminante la clave de la virtud. Está en el punto de origen de una transformación de la cultura moderna hacia la interioridad más honda y una autonomía radical”²⁰⁴.

Rousseau se fundamenta en otro de los grandes temas del siglo XVIII, el de la empatía, pues el ser humano “natural” siente una empatía animal; le inquieta presenciar el sufrimiento y está movido a ayudar. En la sociedad ello puede ser fácilmente sofocado. Pero en la medida en la que los seres humanos se convierten en seres sociales y racionales de forma no distorsionada, tanto la compasión como el amor a sí mismo son transformados en conciencia y ésta, lejos de ser la voz áspera del deber contrapuesto al sentimiento, idealmente habla a sus corazones y les mueve a la benevolencia:

“En cierta forma se continúa en las teorías románticas de la naturaleza como fuente, en la imagen de un ser restaurado cuyos sentimientos espontáneos, incluidos los deseos sensuales, han quedado imbuidos de benevolencia, como aquellos ebrios de fuego que penetran en el santuario de la alegría en el poema del joven Schiller, o en la figura de Empédocles de los primeros borradores de Hölderlin”²⁰⁵.

El nuevo lugar del sentimiento completa la revolución que ha producido la moderna normativa de naturaleza, tan sumamente diferente de la noción antigua. Para los antiguos, la naturaleza nos ofrece un orden que nos mueve a amarla y apreciarla, salvo que estemos depravados. Pero la noción moderna, desde la otra vertiente aprueba la naturaleza como fuente del impulso o del sentimiento correcto:

“Así pues, central y paradigmáticamente encontramos la naturaleza no en una visión del orden, sino en el hecho de experimentar el impulso interior correcto. La naturaleza como norma es una tendencia interna; está dispuesta a convertirse en la “voz interior” (*voice within*), lo que considera Rousseau, y a ser transportada por los románticos hasta una interioridad más profunda y más rica”²⁰⁶.

2.2. La articulación sobre el bien

Según Taylor preguntarse por las fuentes morales:

²⁰⁴ Ibid., p. 362 (382).

²⁰⁵ Ibid., p. 411 (433).

²⁰⁶ Ibid., p. 302 (284).

“En cierta forma eso significa preguntar: ¿De qué sirve la articulación sobre el bien?, (...) pues las muy diferentes comprensiones del bien que observamos en diferentes culturas son correlativas a los diferentes lenguajes desarrollados en dichas culturas”²⁰⁷.

Pero ¿Por qué intentar decir en qué consiste el sentido subyacente en el bien? ¿Por qué hacerlo articulándolo en lenguaje descriptivo? ¿Por qué intentar encontrar formulaciones para ello que puedan representarse en el pensamiento moral?; a estas preguntas el mismo Taylor responde:

“Contamos, por supuesto, con una sucinta respuesta socrática para ello, una respuesta que emerge de una particular visión ética o mejor dicho de una variedad de visiones que perciben la razón, en el sentido de logos, de la «articulación lingüística», como parte del *telos* de los seres humanos hasta que no estemos capacitados para decir qué es lo que nos mueve, alrededor de qué construimos nuestras vidas”²⁰⁸.

La noción central aquí, es que la articulación lingüística puede acercarnos al bien como fuente moral, es más:

“El bien constitutivo (*constitutive good*), es una fuente moral, en el sentido en que aquí utilizaré el término, es decir, es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos”²⁰⁹.

Pero, ¿qué sucede cuando ya no tenemos nada como un bien constitutivo externo al hombre, como ocurre en ciertas visiones humanistas modernas? ¿Qué decir cuando la noción de lo superior es una forma de vida humana que consiste precisamente en afrontar con valor y lucidez un universo desencantado?:

“En la teoría de Kant la mediación racional es el bien constitutivo, (...) el motivo que nos capacita para vivir en conformidad con la ley es el sentido de respeto (*Achtung*) que experimentamos ante la propia ley moral, una vez entendida como algo que emana de nuestra voluntad racional”. Sin embargo, -dice Taylor-: “Eso es precisamente lo que estamos tentados a olvidar en el clima de la filosofía moral moderna. El eclipse de todo conocimiento respecto a las distinciones cualitativas arrastra el abandono de esta dimensión del pensamiento y la experiencia moral; así pues, articular bien es muy difícil y problemático, pero no es motivo para abstenerse de hacerlo, pero antes quiero decir que parece haber razones muy contundentes a favor de la articulación, siempre que un bien constitutivo sirva de fuente moral”. (...) Las fuentes morales: “Facultan (*empower*), acercarse a ellas, tener una clara visión de ellas, captar lo que incluyen, implica que quienes las reconozcan se verán instados a amarlas y respetarlas, y a través de ese amor y respeto estarán mejor capacitadas para vivir a su medida. Y la articulación puede acercarlas. Por eso las palabras facultan; porque a veces las palabras pueden tener una tremenda fuerza moral”²¹⁰.

²⁰⁷ Ibid., p. 91 (107).

²⁰⁸ Ibid., p. 92 (108).

²⁰⁹ Ibid., p. 93 (109).

²¹⁰ Ibid., pp. 94-96 (110-112).

Concluye Taylor:

“El camino hacia la articulación ha de ser histórico; debemos intentar rastrear el desarrollo de las perspectivas modernas. Y como para ello no sólo tenemos que vérnoslas con las doctrinas de los filósofos, sino también con todo aquello que, aunque silencioso, subyace en actitudes muy extendidas en nuestra civilización, no es posible que la historia sea solamente la de la expresa creencia, la de las teorías filosóficas, sino que ha de incluir también eso que ha sido llamado las mentalidades (*mentalités*). Hemos de intentar abrir este espacio a una nueva comprensión de nosotros mismos y de nuestros más profundas fidelidades morales”²¹¹.

Hoy día dada la amplia aceptación del naturalismo y el subjetivismo moral, los bienes o valores se entienden como proyecciones en un mundo neutro, o sea, algo así como los colores. Pero lo real es que existe un trasfondo moral, es decir una determinada percepción del bien, que traducido desde la terminología tayloriana, sería una cierta noción de la inviolabilidad y dignidad de la vida y la persona humana; las «*distinciones cualitativas*» proporcionan razones para nuestras creencias éticas. Tras esta afirmación se pregunta Taylor: ¿Qué significa ofrecer razones para las creencias morales?, interrogante al que responde con el concepto de las «*distinciones cualitativas*»:

“Como son las definiciones del bien, más bien ofrecen razones en este sentido, que al articularlas, lo que subyace en nuestras opciones, inclinaciones e intuiciones éticas”²¹².

Por influencia del llamado «*emotivismo moral*», que viene expuesto por Alasdair MacIntyre, como: “*La doctrina según la cual los juicios morales no son nada más que expresiones de preferencias, de actitudes o de sentimientos*”²¹³; esto con frecuencia se concreta en un sensualismo-esteticismo, donde los goces afectivos y estéticos suponen los mayores bienes imaginables, lo que convierte «lo bueno» en algo indefinible. Hay dos hechos que explican el porqué de esta situación:

a) El modelo de las ciencias de la naturaleza que triunfa en el período moderno se aplica a todos los saberes incluidos las ciencias humanas y particularmente la ética, desde la perspectiva de hoy podemos apreciar que se trata de una irreflexiva e inadecuada inferencia. Taylor rechaza la ambición de tomar las ciencias de la naturaleza como modelo único para el estudio del hombre, es lo que denomina «naturalismo o

²¹¹ Ibid., pp. 104-105 (120).

²¹² Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 94 (110).

²¹³ Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 13-57.

concepción naturalista» del mundo. Busca abrir un espacio a enfoques hermenéuticos e interpretativos más capaces de explicar adecuadamente al hombre.

b) El segundo hecho que explica esta situación es la pérdida del anclaje metafísico del pensamiento que se ciñe al plano antropológico. Sin la recuperación de una metafísica no podremos salir del relativismo, dado que la fuente para combatir al “escepticismo” y el “relativismo”, estriba en una cosmovisión adecuada y significativa.

En conclusión, el período moderno ha introducido una cosmología y una gnoseología naturalistas que han triunfado y se hallan en la base de nuestras creencias. Son las que conforman la metafísica que nos sirve de apoyo en la tradición antropológica moderna. Un ejemplo claro de lo expuesto es el fracaso del constructivismo y la psicología cognitiva, que todavía fundamentan sistemas pedagógicos que se explican hoy, y se mantienen en un gran error.

Taylor nos interpela de esta manera: ¿Cómo saber que es posible explicar a los humanos por una teoría científica que prescinde por completo de los términos en que las propias personas experimentamos nuestras vidas?, pues si su terminología no da sentido a nuestras existencias, su saber necesariamente resultará parcial y reductivo. Cualquier pretensión epistemológica al explicar la vida humana debe buscar la mejor explicación posible. Según Taylor la teoría constructivista que distingue y separa el hecho del valor, y entiende el juicio moral como proyección, se hace incompatible con el principio de la mejor explicación posible (*best account*).

Un asunto de gran importancia en la filosofía moral es cómo relacionar sistemáticamente nuestros fines y razones morales con un reducido número de razones básicas. Taylor responde, desde la acción de «*articular una visión del bien*», que no significa dar una razón básica. Las definiciones de bien, las discriminaciones cualitativas, ofrecen un tipo de razón que articula aquello que subyace en nuestras inclinaciones e instituciones éticas, el «*quid*» moral de nuestros actos donde la convicción moral sólo puede darse por una descripción del bien que incluya el trasfondo de la intuición moral con que uno cuenta, una descripción tal que impulse a ser asumida como propia.

Además, para Taylor existen unos «*marcos referenciales*» que proporcionan los supuestos de fondo de las relaciones morales. Son los contextos donde esas relaciones

tienen sentido, vivir en dichos contextos no es un añadido al que podemos optar o prescindir, sino que proporcionan una orientación esencial a nuestra identidad. Las fuentes naturalistas presentan la realidad moral como proyección de los deseos de un mundo neutro y niegan lugar alguno a la percepción de bienes. En el «utilitarismo», por ejemplo, no hay distinción cualitativa, entre bien y mal, mejor o peor, superior e inferior, pasa a ser correcto o ineficaz; o mejor lo que me satisface aquí y ahora en determinado momento, comportamiento que Spaemann denomina: «amoralidad consecuente»²¹⁴.

El talante naturalista y sus supuestos epistemológicos conceden a las ciencias de la naturaleza el status de único paradigma gnoseológico, incapaz de dar una explicación suficiente de los bienes. Hay además una sutil y penetrante tendencia en la filosofía moral contemporánea que consiste en entender la norma como «mera guía u orientación para la acción». La moral se entiende en términos de corrección o eficacia (lo que es correcto hacer), en vez de ser y de bien, (lo que es bueno ser). Se describen así los actos humanos en su aspecto externo, como evento físico con contenido neutro o pre-moral, y la valoración moral se realiza con referencia a lo externo del acto humano. De este modo las fuentes morales quedan en algo así como buena voluntad, más rectitud (*right*) o error (*wrong*), sin dar cabida a una noción de bien como objeto de nuestro amor y lealtad, ni tampoco de bien como vida buena.

Para Taylor, articular las «*distinciones cualitativas*» supone exponer el significado o contenido de nuestras acciones morales, lo cual explica de manera más sustancial y completa lo que significa para nosotros una acción: su bondad y malicia, por supuesto, pero desde una perspectiva de sentido que incluye «lo personal», (el sentido, la identidad), además de «lo objetivo». Taylor piensa que para pasar de una descripción externa de la noción humana al lenguaje de las distinciones cualitativas requerimos de un lenguaje de «*descripción densa*», (término que Taylor recoge del uso que hace Clifford Geertz en su obra *The interpretation of cultures*), y que significa un lenguaje mucho más rico y culturalmente vinculado al articular tanto el significado como la razón que las acciones o los sentimientos puedan tener dentro de una cierta cultura. Es lo que evita el naturalismo por pensar que sólo se entienden los actos humanos en

²¹⁴ R. Spaemann, *Ética: cuestiones fundamentales*, Pamplona, Eunsa, 1995, pp. 20-21.

términos de continuidad con las ciencias de la naturaleza.

El ideal de «*agente moral racional*» ha trascendido a la contemporaneidad combinado con la concepción naturalista, y ha propiciado una moral que solo concierne a lo que tenemos que hacer y no a «lo que es bueno», «valioso en sí mismo», o a lo que deberíamos «admirar o amar». De este modo nos queda una ética de carácter metaética preocupada por buscar el lenguaje o los procedimientos adecuados que determinan los principios de la acción humana, es decir, se convierte en una «*guía de acción moral*». Lo que hoy no se plantea es el lugar que ocupa en nuestras vidas morales las diferentes visiones sobre lo cualitativamente superior, aquello que Taylor llamará «*bienes intensivos*». Sobre tales bienes recae una sospecha epistemológica cuya base se encuentra en la noción de libertad, que aúna a utilitaristas, naturalistas y neokantianos.

Otro rasgo de la moral moderna, de indudable raíz cristiana, es la noción de «*benevolencia práctica*». En Francis Bacon encontramos que la ciencia no tiene simplemente una finalidad contemplativa sino que debe mitigar la condición de la humanidad, dicha idea se va interiorizando en la cultura moderna occidental hasta convertirse en una creencia central de la misma. Otra vertiente crítica de la modernidad hacia quienes defendemos la realidad de los «*bienes sustantivos*» es el deseo –también moderno- de universalismo, a saber: vivir «bienes intensos» o encontrar bienes superiores responde normalmente a la particularidad de un grupo cultural, una comunidad, con lo que dicho localismo o particularismo hay que evitarlo a toda costa. Ante la pérdida de lo sustantivo, de las distinciones cualitativas y de un horizonte de sentido y finalidad para la vida y la acción humana dejan un vacío profundo que Taylor expresa de la siguiente manera:

“Nos dejan sin nada que responder a alguien que preguntara porqué habría de ser moral o aspira a la madurez de una ética posconvencional. (...) Simplemente se nos pregunta por el significado de nuestro código moral, o que hay de valioso en la adhesión a esos principios, podríamos hacer retórica para no decir qué hay sustantivamente de bueno y valioso en ellos y porqué les damos asentimiento”²¹⁵.

2.3. Una libertad solamente humana

En la lucha por el significado de la autenticidad se debería persuadir a la gente

²¹⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pp. 87-90 (103-106).

sobre la autorrealización, pues requiere relaciones incondicionales y exigencias morales más allá del yo. Taylor ha puesto al descubierto las fuentes modernas del ideal de autenticidad, en la construcción de la identidad del yo, y al lograr articular este ideal, cree haber identificado una de las potencialidades importantes de la vida humana, puesto que la “autenticidad” nos indica una forma de vida más autorresponsable, una vida plena y diferenciada.

En la interpretación de la evolución social, Taylor no se resigna a desesperar del futuro y convoca a una lucha en la que la ética de la autenticidad aporta una perspectiva que ilumina el escenario contemporáneo y pone de manifiesto una tensión inextirpable entre libertades. Taylor describe el nuevo escenario de la vida moderna y contemporánea como un escenario de lucha entre formas superiores e inferiores de libertad, pues en una sociedad libre, siempre se está expuesto a los peligros y tentaciones que conlleva el espacio abierto de la libertad; de ahí la necesidad de tener que librar la batalla hermenéutica de la libertad en la versión de la autenticidad, como ideal moral moderno.

Esta libertad moderna nos centra en nosotros mismos (subjektivación), pero el ideal de autenticidad exige que descubramos y articulemos nuestra propia identidad. Por eso, Taylor destaca dos facetas en el tránsito moderno desde la aceptación tradicional de la autoridad a la orientación por nosotros mismos, que conforman dos aspectos del ideal de autenticidad: la manera y el contenido de la acción. El primer plano relacionado con la manera de adherirse a un fin o forma de vida, es aquel en el que la autenticidad se refiere a sí misma subrayando que se trata de mi orientación. En un segundo plano se refiere al contenido distinto de mí, que no tiene por qué referirse a los propios deseos, sino que está más allá de uno mismo, por ejemplo, en Dios o en una causa vital de la persona. Así pues, no se puede confundir estas dos clases de «autorreferencialidad» en el espacio de la libertad como autenticidad, es decir, la de la subjektivación y la de la identidad.

La autorreferencialidad de la “manera” es decir, la subjektivación, es inevitable en nuestra cultura, pero la necesidad de dirimir las cuestiones que nos afectan recurriendo a nuestra elección personal, no impide que se pueda explorar más allá del yo y luchar contra las formas chatas y trivializadas de la cultura moderna, tratando de realizar las

más elevadas potencialidades de la cultura actual. Si la autenticidad consiste en ser fiel a sí mismo, en recuperar el sentimiento de la existencia, tal vez por esa vía logremos sentir algún vínculo profundo en nuestra vida personal, que permita abrirnos a un todo más amplio, que el de la visión trivializada de la libertad.

Una de las críticas del comunitarismo al concepto de autonomía como lo entienden los liberales, es la vinculada a la distinción entre «*libertad positiva*» y «*libertad negativa*». Taylor define el sentido de autonomía como un concepto de “oportunidad”:

“Dado que la idea es que el sujeto sea libre para actuar y se den las condiciones para que lo haga sin indagar cuál es la conducta efectivamente adoptada por la persona en cuestión”²¹⁶.

El punto más conflictivo respecto de la libertad -generalmente identificada con la autonomía-, es el que se refiere a la capacidad de intervenir, que en nombre de esa misma libertad puede otorgarse al Estado como protector o propulsor de determinados fines o valores. En verdad, cuando concedemos valor a la efectiva capacidad del individuo para actuar, el propiciar o ayudar a la libertad positiva puede querer decir dos cosas: por un lado, en sentido débil, se trata de ayudar a adquirir o desarrollar la autonomía, en tanta capacidad, vale decir contribuir a la formación de ser humano racional o independiente. Pero la libertad positiva admite también una interpretación en sentido fuerte, según la cual el promover el ejercicio de la autonomía, lleva implícito el hacerlo conforme a como la autonomía es concebida en contextos específicos.

Para Taylor el concepto de autonomía reside principalmente en la «*libertad positiva*»; la libertad negativa no garantiza, según el autor, la autodeterminación del individuo, ya que para ello se requiere de una teoría del bien así como de una definición sobre la naturaleza humana.

Susan Hurley retoma la concepción de Taylor y la describe diciendo:

“Efectivamente la libertad como capacidad de autodeterminación debe abrir la puerta a cuestiones como las de la naturaleza humana o la naturaleza del “*self*”, aunque en este terreno pueda resultar fácil arrastrar al individuo de la mano de posturas totalizadoras”.

Hurley elabora un concepto de autonomía como autodeterminación, valiéndose

²¹⁶ Ch. Taylor, *PhiPap 2*, p. 213.

de la idea de que existen dentro de la sociedad divisiones horizontales y divisiones verticales:

“Las primeras reflejan la diversidad sustantiva y los conflictos que se le plantean a cada individuo cuando confronta sus distintos deseos y valores, mientras las segundas ponen de manifiesto las distinciones entre individuos y la deliberación que se entabla entre ellos. Las teorías que respectivamente adoptan una y otra de estas concepciones padecen ciertos problemas; las teorías verticales como es el caso del contractualismo, dejan de lado las distinciones de valor y de verdad, mientras que las teorías horizontales encierran el peligro de acabar cercenando la autonomía individual”²¹⁷.

Concluye esta autora que no conviene renunciar a ninguno de los dos enfoques, tomando ambas distinciones como fundamentales y amalgamándolas en lo que da en llamar teorías sociales de «estructura completa» (*fully structured*), como ejemplos de este tipo de teorías omnicomprendivas, cita las de Mill, Sen y Taylor.

Hurley desarrolla esta concepción de autonomía en relación con la democracia: “Uno de cuyos fines sería el de proporcionar las condiciones sociales y la deliberación capaces de hacer posible «the virtue of autonomy»”²¹⁸.

3. La religión como fuente moral

3.1. Del secularismo a la secularidad

Uno de los conceptos más importantes para entender los procesos culturales de nuestro tiempo es el de la «*secularización*». Con este concepto no sólo describimos el tránsito de una sociedad tradicional a una sociedad moderna:

“Donde la religión ha dejado de ser el cemento que facilita la cohesión social, sino toda una forma de sentir, pensar y actuar caracterizada por la autonomía de la razón humana”²¹⁹.

Esta identificación entre secularización, racionalización y modernidad ya fue cuestionada en el pensamiento alemán de los años cincuenta. Para Kart Löwith y Carl Schmit las ideas de racionalización, modernidad y progreso procedían de una expropiación realizada a la teología de la historia. Para Hans Blumenberg, procedían de

²¹⁷ S. Hurley, *Natural Reasons. Personality and polity*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 318.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 351.

²¹⁹ A. Domingo, “Del secularismo a la secularidad: tiempo de responsabilidad y astucia institucional”: *Sal Terrae*, 91 (2003), p. 93.

la emancipación contra imposiciones culturales y sociales que impedían la libertad de pensamiento, prolongando el debate durante los años sesenta -cuando se llegó a hablar del “fin de la historia” o “fin de la utopía”-; reapareciendo de nuevo en los años ochenta para describir la «secularización de la filosofía». Se estaba gestando una revisión crítica y una posible superación de la modernidad que a finales del siglo XX se ha denominado «*post-modernidad*». Se levantaba acta de las predicciones de Friedrich Nietzsche, quien describió el proceso como «*muerte de Dios*».

Esta identificación ha coincidido con la consolidación de la Sociología como ciencia y la necesidad de construir interpretaciones autónomas de los procesos sociales, como es el caso de Auguste Comte, Karl Marx, y Emile Durkheim, quienes se encuentran ante la tesitura de superar las explicaciones religiosas para conseguir una explicación racional de los hechos sociales. El punto de inflexión se produce cuando Max Weber plantea esta identificación como resultado de un proceso de «*desencantamiento*» o pérdida de la dimensión sagrada de la realidad; un proceso que no supone necesariamente una desaparición de la religión, sino la necesidad de buscarle ubicaciones nuevas en sociedades con ámbitos cada vez más diferenciados, como la economía, la política y la ciencia. A partir de aquí hay dos tipos diferentes de interpretaciones sociológicas: por un lado, quienes se mantienen con cierta neutralidad ante el proceso y consideran la secularización como una categoría necesaria para explicar las tendencias sociales y culturales que se producen en las sociedades avanzadas. Este es el caso de nuestro autor, Charles Taylor, que plantea los nuevos espacios de la religión en el conjunto de lo social, en una «*edad secular*»:

“Quiero sostener que nuestra situación actual representa una ganancia epistémica, porque pienso que las fuentes morales alternativas que se nos han abierto en el decurso de los últimos siglos representan reales e importantes potencialidades humanas. Es posible alegar, como han hecho muchos, que en gran medida, se basan en la ilusión. Pero incluso si yo estuviese en lo cierto y consecuentemente nos encontráramos en una mejor situación epistémica, (...) lo que esto significa para la explicación de la secularización, es que el asunto gira desde la eliminación de los anteojos a la pregunta de cómo han llegado a ser disponibles esas nuevas fuentes. Este es el giro cultural (*cultural shift*) que debemos comprender. La secularización no se presenta sin más porque la gente recibiera mucha más educación, y la ciencia progresara. Ello tuvo algún efecto, pero no fue decisivo. Lo que importa es que masas de gente pueden percibir morales de un tipo muy diferente, sin presuponer necesariamente una dimensión teísta”²²⁰.

²²⁰ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 313 (333).

En el ámbito de la filosofía moral y política contemporánea, además de mantener la distinción entre secularización y secularismo, es importante clarificar el uso que hacemos del término, porque no significa desconexión, ruptura u olvido del alcance y valor de la experiencia religiosa en el conjunto de la experiencia humana:

“Mientras que el término «secularización» describe un proceso de diferenciación y separación para el trabajo que realizan las ciencias sociales; el término «secular» o «secularidad», describe una sociedad caracterizada por la pluralidad y el pluralismo en las ofertas de sentido. Secularidad no es un término despectivo con el que se minusvalora una sociedad explicada al margen de la religión, sino un término con el que se describe una sociedad abierta y plural, donde las diferentes religiones pueden realizar sus ofertas de sentido. Mientras que el término «secularismo» prejuzga el carácter negativo de la secularización, el término «secularidad» describe la condición de posibilidad de una sociedad plural y abierta”²²¹.

Esta aceptación de la secularidad es una oportunidad para entender la religión en clave de responsabilidad histórica; lo cual significa que no podemos leer nuestro tiempo en clave de nostalgia o de añoranza, porque nuestra religión ya no goza de monopolio exclusivo en las definiciones de la realidad, sino en clave de libertad y de responsabilidad. Como no estamos situándonos en ninguna teología de la secularización o teología política, sino haciéndonos eco del nuevo principio de la ética política contemporánea: el «*principio de responsabilidad*». La realidad está a nuestro cuidado, y es legítimo que haya una forma cristiana de hacernos cargo de ella para ofrecer desde ahí nuestro proyecto de salvación o felicidad plena.

Así pues, aceptar la secularidad no significa resignarse o desentenderse de las responsabilidades que, como ciudadanos, pueblos o tradiciones, estamos obligados a ofrecer desde diversas dimensiones:

“a) Antropológicas (cognitivas y emocionales), aceptar la secularidad no significa aceptar los «reduccionismos antropológicos» en que la mente humana es reducida a cerebro o incluso se desprecian planteamientos dualistas o emergentistas que facilitan una explicación racional del alma humana.

b) Económicas: el secularismo tiende a ofrecer una visión mecánica de la economía, centrada únicamente en los sujetos como consumidores y agentes racionales, dotados de preferencias que compiten en el mercado. El hecho religioso, se presenta como una alternativa crítica a la economía de mercado, porque exige una consideración radical del ser humano como ser de necesidades y no sólo de preferencias, como alguien que, además de ser «agente económico» quiere «ser actor» y actuar en el escenario económico. El premio Nobel, Joseph Stiglitz, uno de los economistas más lúcidos de

²²¹ Véase, Ll. Oviedo, voces: «Secularización» y «Secularismo», en M. Moreno (ed.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, Paulinas, 1997, pp. 1068-1073.

nuestra época, ha afirmado recientemente: “Las condonaciones de las deudas conseguidas gracias a la labor del movimiento del Jubileo y las concesiones realizadas para lanzar una nueva ronda del desarrollo de negociaciones comerciales en Doha, representan dos victorias, la ideología del libre mercado debe ser reemplazada por análisis basados en la ciencia económica, con una visión más equilibrada del papel del Estado, a partir de una comprensión de los fallos tanto del mercado como del Estado.

c) Políticas: aceptar la secularidad no significa resignarse a una visión reduccionista de la política que desconoce la legitimidad de la libertad religiosa como una libertad pública que los estados modernos deben aprender a gestionar. Aceptar la secularidad no significa resignarse a vivir en una sociedad atomista, pues no se puede aceptar acríticamente cualquier explicación contractualista de los sistemas modernos por el hecho de proporcionar una explicación estrictamente racional y liberal de la justicia. Un perfeccionamiento que no relega del horizonte de la justicia social y que está presente en análisis políticos como los de Paul Ricoeur, Charles Taylor, dispuestos a tender un puente entre las éticas del bien o de la felicidad y las éticas de la justicia.

d) Culturales: reconocer la secularidad no significa consentir o aceptar como igualmente válidas todas las ofertas de sentido que aparecen en el mercado de lo simbólico. Es la tradición de una racionalidad dialógica y no estrictamente discursiva, donde el lenguaje no es leído en clave de exterioridad o palabra, sino en clave de interioridad y verbo: “De esta forma, las fuentes de sentido y expresión ante las que nos sitúa el lenguaje no son únicamente los usos, convenciones o reglas sociales que nos ponen a las puertas de una comunidad solidaria, sino las posibilidades de crecimiento que nos descubre la presencia del otro como encuentro y los caminos de la interioridad. Ch. Taylor, ha leído críticamente la modernidad en esta clave, abriendo posibilidades aún por explorar para la antropología, la teología y las ciencias sociales”²²².

3.2. El gran desarraigo

Desde la reflexión de Taylor:

“Uno de los rasgos centrales de la modernidad occidental, desde un amplio punto de vista es el proceso de desencantamiento del mundo, el eclipse de los espíritus y las fuerzas mágicas. Lo que convierte al humanismo moderno en un fenómeno sin precedentes, por supuesto, es la idea de que esta prosperidad no guarda relación con nada de orden superior”²²³.

La tesis de Taylor, en cuanto a los «*relatos de sustracción*», es que nuestra primera autocomprensión se halla profundamente inscrita en la sociedad:

“Nuestra identidad esencial era el principio de ser padres, hijos, etc., y la de ser miembros de una determinada tribu. Sólo más tarde llegamos a concebirnos ante todo como individuos libres. Esto no fue sólo el resultado de una reducción en nuestra visión neutral de nosotros mismos, sino que supuso también una profunda

²²² A. Domingo, “Del secularismo a la secularidad”, op. cit. p. 103.

²²³ Ch. Taylor, *Imaginario*, p. 76.

transformación de todo nuestro mundo moral, como sucede siempre que se da un cambio identitario. El «gran desarraigo», toma la forma de una revolución de nuestra concepción del orden moral-social y, va acompañado de nuevas nociones de orden moral»²²⁴.

Desde la tesis de Taylor, se constata que fue el cristianismo el que impulsó en gran medida la fase final del «*gran desarraigo*»; pero también fue en cierto sentido una “corrupción” de sí mismo, según la memorable expresión de Ilich²²⁵. Una corrupción alimentada por el propio cristianismo, pues el Evangelio constituye también una forma de desarraigo:

“Tal vez sea la parábola del «Buen Samaritano», el lugar donde aparece con más fuerza este desarraigo, (...) si el samaritano hubiera respetado los límites sociales, nunca se habría detenido a ayudar al judío herido. Es evidente que el Reino de Dios requiere un tipo de solidaridad enteramente distinta, una que nos llevaría a una red de relaciones basadas en el ágape”²²⁶.

Se pregunta Taylor:

“Suponiendo que cada vez hubiera más personas que se vieran empujadas al vértice que James describió tan bien: “¿No sería éste un mundo cuyo modelo espiritual dependería cada vez más de las decisiones personales que inclinan a la gente en una u otra dirección en el momento de la elección?”²²⁷.

Taylor responde desde el análisis de la secularización de la esfera pública, en la que explica cómo antes vivíamos en sociedades en las que la presencia de Dios era ineludible; la propia autoridad estaba vinculada a lo divino, y la vida pública resultaba inseparable de diversos tipos de invocaciones a Dios.

Si tomamos como punto de estudio la obra de Robert Bellah²²⁸, su idea tremendamente productiva de la «religión civil» americana, nos podemos dar cuenta que la idea de Dios que está presente como el diseñador de nuestra forma de vivir, se ha fracturado por el hecho de que para muchas personas, aquello que garantizaba la validez de este orden, ya no es la providencia divina. El orden se funda en la naturaleza, o en algún concepto de civilización, o incluso en principios a priori supuestamente incuestionables, a menudo inspirados en Kant. De ahí procede la «*Kulturkampf*»

²²⁴ Ibid., p. 84.

²²⁵ Cf. I. Ilich, *The Corruption of Christianity*, Toronto, Canadian Broadcasting Corporation, Ideas Series, 2000.

²²⁶ Ch. Taylor, *Imaginarios*, p. 85.

²²⁷ Ch. Taylor, *Variedades*, p. 74.

²²⁸ Véase R. Bellah, «Civil Religion in America», en *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, Harper and Row, 1970, cap. 9.

contemporánea, en cuyo origen el diseño divino incluye la libertad, como una llamada a la apertura y a la pluralidad de denominaciones, en lo que se ha llamado «religión civil» en Norteamérica, Alemania, Gran Bretaña, en ciertos entornos donde las principales amenazas para la seguridad nacional procedían de poderes “papistas”; en cierto sentido, las entidades denominacionales tienden a separar la religión del Estado. Una denominación no puede ser una Iglesia nacional y sus miembros no pueden aceptar, ni sumarse a ninguna pretensión de convertirse en la Iglesia nacional. Sin embargo, concluye Taylor:

“Sería menos tendencioso decir que la gente encuentra sentido en formular en el lenguaje religioso una experiencia moral y política fuerte, sea de opresión o de construcción del Estado, alrededor de ciertos principios morales”²²⁹.

En primavera de 1999 el profesor Taylor fue invitado al ciclo de conferencias Gifford en Edimburgo, en ellas se le propuso responder a la pregunta: “¿*Qué significa decir que nuestra época es secular?, y darse cuenta de qué suponía eso para nosotros. Todavía sigo peleándome con estas cuestiones*”²³⁰. Taylor se acerca a la obra de William James²³¹, con un programa muy específico: “*Ver qué es lo que puede decirnos sobre el lugar que ocupa hoy la religión. Mi argumentación se apoya también en algunos de los artículos publicados en La voluntad de creer*”²³².

James ve la religión en primer lugar, como algo que experimentan los individuos. Distingue entre experiencia religiosa vivida, que es la del individuo, y la vida religiosa que es derivativa, al ser algo adoptado por influencia de una comunidad o de una Iglesia. Para James:

“El creyente religioso ordinario, que observa las prácticas convencionales en su país, sigue una religión que otros han hecho por él. De bien poco nos serviría estudiar esta vida religiosa de segunda mano. Debemos ir en busca de las experiencias originales que sirvieron de modelo para toda esta masa de sentimientos inducidos y conducta imitativa. Dichas experiencias las encontramos únicamente en individuos para quienes la religión existe no sólo como un hábito gris, sino más bien como una fiebre aguda. Pero tales individuos son genios en el ámbito religioso”²³³.

²²⁹ Ch. Taylor, *Variedades*, p. 88.

²³⁰ Ch. Taylor, *Variedades*, p. 10.

²³¹ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Harmondsworth, Penguin, 1982. Trad., de J. F. Yvars, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1986. [Las citas de esta obra, corresponden a la edición inglesa, en adelante *Varieties of Religious*]

²³² Ch. Taylor, *Variedades*, pp. 10-11.

²³³ W. James, *Varieties of Religious*, p. 6.

Dice Taylor explicando esta afirmación de James:

“En la transmisión de la experiencia religiosa es donde nos la jugamos, pues se tiende a perder la fuerza y la intensidad del original, hasta que todo se convierte en “hábito gris”; de ahí que más adelante en su estudio proponga la definición que el mismo James dio a la religión: (...) los sentimientos, los actos, y las experiencias de individuos en soledad, en la medida en que éstos creen estar en relación con aquello que consideran lo divino”²³⁴.

Esto es lo primario que recalca Taylor, “*A partir de la religión en este sentido, es de donde surgirán en segundo lugar las teologías, las filosofías y las organizaciones eclesásticas*”²³⁵.

No es extraño, según James que esta experiencia religiosa de primera mano, haya aparecido siempre como una innovación de tipo “herético”. De modo que como dice James:

“Cuando una religión se convierte en ortodoxia, sus días de interioridad han terminado; la fuente se ha secado; los creyentes viven exclusivamente experiencias de “segunda mano” y lapidan a su vez a los profetas. La nueva iglesia, (...) puede considerarse, por lo tanto, un firme aliado en todos los intentos de ahogar el espíritu religioso espontáneo, y detener cualquier goteo posterior de la fuente de la que en otros días extraía más pura su inspiración”²³⁶.

De modo que el auténtico «*locus*» de la religión, concluirá Taylor, es la «*experiencia individual*», no la vida corporativa; este es uno de los aspectos de la tesis jamesiana. El otro es el locus propio de la experiencia, es decir del sentimiento, y no las formulaciones que emplean las personas para definir, justificar y racionalizar sus sentimientos (operaciones que, claro está, corren a cargo habitualmente de las Iglesias). Este movimiento hacia lo personal, lo comprometido y lo interior, tuvo lugar tanto en las Iglesias protestantes, como en el marco de la Contrarreforma, a través de distintos movimientos devocionales y de los intentos de regular las vidas de los laicos, de acuerdo con modelos de práctica religiosa cada vez más estrictos. Tal vez dice Taylor:

“Estemos tentados a decir que sólo los habían presionado para que se «tomaran en serio su religión»; y esta expresión refleja hasta qué punto la noción jamesiana de la religión está en consonancia, al menos en un aspecto, con nuestra concepción moderna. Tomarse en serio la religión, significa tomarla de forma personal, de forma más devota, más interna, más comprometida. Limitarse a tomar parte en los rituales externos, cuando estos no requieren el grado de compromiso personal, por ejemplo, de

²³⁴ Ibid., p. 31.

²³⁵ Ch. Taylor, *Varietades*, p. 17.

²³⁶ W. James, *Varieties of Religious*, p. 337.

la confesión oral, con su proceso de auto examen y sus promesas de reforma, es una opción devaluada desde este punto de vista; la auténtica religión es otra cosa”²³⁷.

Posteriormente, ante el mismo énfasis en la interioridad y en la seriedad del compromiso se dio fuerza a la idea de que no debía romper con la religión cuando tenía dificultades para creer en algunos de sus dogmas, influenciada por una «Ética de la creencia»²³⁸, la cual debería llevarnos al abandono de la fe religiosa si la evidencia apunta en tal dirección. Es más, muchas de las morales seculares que han ocupado el lugar de la religión ponen idéntico énfasis en el compromiso interior. Sólo hace falta pensar en el lugar que ocupan diversas versiones del Kantismo dentro de la ética secular.

Según esta visión, James se sitúa dentro de la «*religión del corazón*», frente a la de la «*religión de la cabeza*», James es heredero de la revuelta del siglo XVIII, y finales del XVII, contra el individualismo en la religión; auspiciada por los pietistas y John Wesley en el campo cristiano, y por los «*hassidim*» entre los judíos, para quienes la plenitud del compromiso religioso residía en la intensidad de las emociones y de su expresión, más que en las sutilezas de la doctrina o en las perfecciones de la erudición. En ese sentido la visión de James conlleva una orientación a veces deformada y parcial de alguno de los fenómenos centrales de la vida religiosa. Cuando interpreta a Santa Teresa de Jesús, dice con cierto atrevimiento:

“En conjunto, su idea de la religión parece haber sido la de un “coqueteo amoroso” inacabable -si podemos hablar así sin ser irreverentes- entre el devoto y la deidad”²³⁹.

Lo que James parece incapaz de reconocer es el fenómeno de la vida religiosa colectiva, que no es sólo el resultado de los vínculos religiosos (individuales), sino que en cierto sentido constituye o es su vínculo. En otras palabras, James no deja espacio para un vínculo colectivo como forma de ser compartida; pues una experiencia no puede tener ningún contenido sino se puede decir nada sobre ella. Todas las experiencias, concluye Taylor:

“Requieren algún vocabulario, que inevitablemente recibimos ante la sociedad que nos rodea, por más transformaciones que podamos introducir ulteriormente en él; las ideas, la forma de pensar de acuerdo con lo que vivimos en nuestras vidas, configuran

²³⁷ Ch. Taylor, *Varietades*, p. 23.

²³⁸ Cf. W.K. Clifford, *The Ethics of Belief and other Essays*, Leslie Stephen y F. Pollock (comps.), Londres, Watts, 1947.

²³⁹ W. James, *Varieties of Religious*, p. 347-348.

directamente lo que podemos llamar, «experiencia religiosa»; estos lenguajes, estos vocabularios, no son nunca exclusivos de un individuo, pues hay experiencias individuales que se ven inmensamente potenciadas por la conciencia de que son compartidas.

El núcleo de la religión para James, ya que la experiencia religiosa responde a nuestras necesidades espirituales más acuciantes, que se definen por las tres grandes experiencias negativas de la melancolía, el mal y la conciencia de pecado; parte del perdurable interés de la obra de James procede de su identificación de estas tres vertientes de la «angustia espiritual», que no han dejado de acosar al mundo actual. En el contexto moderno, dice Taylor, la «melancolía» se plantea en un mundo en el que ha desaparecido la garantía de sentido, donde todas sus fuentes tradicionales: teológicas, metafísicas, históricas, pueden ser cuestionadas. La melancolía toma, por tanto, una nueva forma: no se trata ya de un sentimiento de rechazo y exilio respecto a un cosmos de significados, incuestionables, sino de un indicio de lo que podría ser un vacío definitivo, el descubrimiento final, el agotamiento de la última ilusión de sentido. Es un sentimiento que duele, podría decirse, de un modo nuevo²⁴⁰.

En versión moderna, como conciencia tal vez definitiva de la ausencia de sentido, la melancolía es reconocida en general como «la gran amenaza moderna». Vemos en ella inmediatamente un peligro que nos amenaza a todos; incluso nuestras filosofías y posiciones espirituales como formas de dar respuesta a esta amenaza, como intentos de impugnar y combatir la falta de sentido. Es frecuente interpretar la historia de la religión desde este prisma, como si pudiéramos verla desde el principio, como una respuesta a la inherente falta de sentido en las cosas. Esta idea se encuentra ya implícita en Weber, y diría que se manifiesta de forma más abierta en Marcel Gauchet²⁴¹. Según Taylor: “*Se trata de una grave distorsión, aunque obviamente hay cierta verdad en ella. Y una vez más vemos que James identifica el elemento crucial del malestar moderno*”²⁴².

Según el planteamiento anterior, se pregunta y responde Taylor:

“¿Qué objetivo perseguía James, en su análisis de la religión?, (...) pienso que es un elemento crucial dentro del argumento que propone James, frente a él mismo y a sus contemporáneos, sobre la administración de la fe, (...) James está hablando de aquellos que por una razón u otra son incapaces de convertirse a la religión, se refiere a algunos cuya «incapacidad» es de origen intelectual: Sus facultades religiosas pueden verse bloqueadas, en su tendencia expansiva natural, por creencias inhibitorias acerca del mundo, por ejemplo, por creencias pesimistas y materialistas, las cuales son culpables de que muchas almas buenas, que en otros tiempos habrían satisfecho libremente sus apetencias religiosas, se encuentran ahora, por así decirlo, congeladas; bien por culpa de los vetos agnósticos, contra la fe, que la toman por algo débil y

²⁴⁰ Ch. Taylor, *Variedades*, p. 49.

²⁴¹ Cf. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

²⁴² Ch. Taylor, *Variedades*, pp. 50-51.

vergonzoso, ante los cuales muchos de nosotros cedemos acobardados, por miedo a dar salida a nuestros instintos”²⁴³.

Así pues, la formulación débil del argumento de James, es que la supuesta racionalidad superior del «*veto agnóstico*» a la fe -no creer en Dios hasta que se disponga de una evidencia decisiva-, se disuelve en cuanto uno se da cuenta de que ambas opciones de la alternativa conllevan un riesgo de perder la verdad. Todo el mundo debería ser libre de acoger el tipo de riesgo que prefiera asumir; adoptar la actitud agnóstica, podría calificarse como la opción menos racional. Con lo dicho, concluye Taylor:

“Que el racionalismo sólo describe una parte de nuestra vida mental, y una parte «relativamente superficial»”²⁴⁴.

La afirmación anterior viene ratificada por el mismo James, cuando dice:

“Es la parte -la racional- que disfruta indudablemente de mayor prestigio, ya que posee la virtud de la elocuencia, y la que está en condiciones de exigirte pruebas, aplastarte con su lógica y hundirte con palabras. Pero a pesar de todo, será completamente incapaz de convencernos ni convertirnos si nuestras instituciones ciegas se oponen a sus conclusiones. Si tenemos alguna intuición, ésta proviene de un nivel más profundo de nuestra naturaleza que el nivel de la elocuencia donde reside el racionalismo. Toda nuestra vida subconsciente, nuestros impulsos, nuestras creencias, nuestras necesidades, nuestras intuiciones han preparado las premisas, y nuestra conciencia siente ahora el peso de los resultados; algo dentro de nosotros sabe con certeza que éstos han de ser más verdaderos que ningún discurso racionalista de lógica aplastante que se le oponga, por más inteligente que se quiera ser”²⁴⁵.

Concluye Taylor, denominando a James como el «*filósofo del vértice*»:

“Nos dice más que ningún otro sobre lo que pasa cuando se está en aquel espacio abierto y se sienten los vientos que empujan en una dirección y en otra. Describe una encrucijada crucial de la modernidad y articula el drama decisivo que tiene lugar allí. Hacer algo así requeriría unas cualidades muy excepcionales, probablemente hacía falta una persona que hubiera sufrido una dura experiencia de «morbidez» y hubiera sido capaz de superarla. Pero también hacía falta una persona con una perspectiva abierta, y con extraordinaria capacidad para la descripción fenomenológica; requeriría además alguien que pudiera sentir y articular la ambivalencia de sí mismo”²⁴⁶.

En expresión de Geertz, se puede resumir la extraordinaria capacidad de James para seguir contando con él en el diálogo fenomenológico de la fe, dado que:

²⁴³ W. James, *Varieties of Religious*, p. 204.

²⁴⁴ Ch. Taylor, *Variedades*, p. 59.

²⁴⁵ W. James, *Varieties of Religious*, p. 73.

²⁴⁶ Ch. Taylor, *Variedades*, p. 68.

“La concepción de la religión y la religiosidad radicalmente individualista, subjetivista y fruto de la «percepción bruta», a la que condujo su posición como el heredero del intuicionismo en Nueva Inglaterra, y sus propios encuentros con la pizca de destino, se complementaba con la intensa atención, maravillosamente observadora y casi patológicamente sensible a las sombras, sutilezas del pensamiento y la emoción a las que también fue conducido”²⁴⁷.

3.3. La edad de la creencia

La propuesta ética de Taylor no sólo busca compaginar religión y moral en la vida moderna, sino que entiende la religión como fuente moral. Una fuente que puede contribuir a superar la era epistemológica, es decir, el naturalismo y el positivismo, que según Taylor nos están asfixiando vitalmente, al sofocar nuestras aspiraciones más profundas.

Taylor defiende una ontología moral moderna que reflexione sobre los «*hiperbienes*», capaces de ofrecernos el significado de la vida, de recuperar las fuentes de la vida, los «*bienes constitutivos*», aquellos ideales que nos ilusionan y por los que realmente vale la pena vivir:

“No podemos entendernos a nosotros mismos, o unos a otros, no podemos dar sentido a nuestras vidas o determinar que hacer, sin aceptar una ontología más rica que la que el naturalismo nos permite al no pensar en términos de evaluación fuerte”²⁴⁸.

En esta reconstrucción de la identidad moderna es decisiva la contribución de la religión, que continúa viva, aunque los marcos referenciales se han hecho problemáticos, el indicado por la religión, ya no configura el horizonte de la sociedad en el moderno Occidente. Si se quiere, pues, responder al problema de la vida, hemos de articular un marco referencial para explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Tales horizontes se relacionan con la cuestión de la propia identidad, con nuestra capacidad para determinar lo bueno y lo malo, el significado de las cosas en la vida. Sólo así podemos orientarnos en el espacio moral, espacio en el que Taylor plantea los «*hiperbienes*», que hacen referencia a realidades que trascienden a la vida humana, como por ejemplo el Dios del monoteísmo religioso.

²⁴⁷ Cf. C. Geertz, «The Pinch of Destiny: Religion as Experience, Meaning, Identity, Power», en *Available light*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 2000, p. 185. Reseña de A. Anrubia, «Una pizca de destino: la religión como experiencia, significado, identidad, poder», en *Reflexiones filosóficas sobre temas antropológicos*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 168-169.

²⁴⁸ Ch. Taylor, *Argumentos*, p. 65.

La creencia en Dios contribuye a articular el mundo moral:

“Tanto el teísmo cristiano como el judío, conciben el bien constitutivo como fuente moral, en el sentido que es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos”²⁴⁹.

Ciertamente en las visiones humanistas modernas, se ha producido una inmanentización e interiorización del bien constitutivo como fuente moral, pero hay una continuidad: hay algo que continúa funcionando análogamente, y esto es lo que tiende a olvidar la filosofía moral moderna. Estamos capacitados para articular las imágenes e historias arraigadas en las doctrinas religiosas, pues estas pueden seguir inspirando y ser fuentes morales, en cuanto que nos capacitan para acercarnos al bien. Como condición para esa articulación es capacitarnos para reconocer los «bienes por los que vivimos». Este es el camino para no sofocar el espíritu y no atrofiar las fuentes espirituales, para poder reconciliarnos con nosotros mismos sin mutilar nuestras más fuertes aspiraciones hacia los hiperbienes.

“En la vida moderna hay pluralidad de fuentes morales, pero ni el teísmo cristiano ni el judío están superados; sino que forman parte constitutiva de los horizontes de sentido de la vida, como fuente moral que orienta y da sentido en la dirección de la propia vida”²⁵⁰.

Por ello Taylor propone recuperar los bienes reprimidos, de modo que podamos vivir nuestra identidad moderna más plenamente. Es importante saber qué fuentes morales pueden sostener los parámetros públicamente aceptados, si se les quiere tomar en serio. Se necesitan fuentes poderosas para sostener tales parámetros y para dar significado a nuestras vidas, ante retos como el propuesto por Nietzsche, pues: “*Sólo si existe el «ágape», o alguno de los pretendientes seculares a su sucesión, cabe decir que Nietzsche estaba equivocado*”²⁵¹.

No basta, por tanto, con una escueta postura laica, que sofoca la respuesta de alguna de las más profundas y poderosas aspiraciones espirituales que puedan concebir los seres humanos; pues dado que en nuestra cultura tendemos a sofocar el espíritu y nos “estamos asfixiando”, la intención liberadora de Taylor es impulsar las fuentes

²⁴⁹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 89 (105).

²⁵⁰ Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, “Concluding Reflections and Comments”, James L. Heft (ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, pp. 13-37 y 105-125.

²⁵¹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 516 (538).

morales de la vida moderna:

“Existe un gran elemento de esperanza, que percibo implícita en el teísmo judeocristiano, (...) en la que su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos”²⁵².

El secularismo moderno no significa necesariamente ausencia de religión, sino que la idea y vivencia de Dios ocupa otro lugar en la vida personal y adquiere una nueva función orientadora en el orden social, compatible con los nuevos estilos de la vida moderna. El nuevo imaginario social en el que se sacraliza la vida ordinaria, la ciencia mecanicista y la disciplinada vida social, confirman cada vez más un tiempo secular (dominio del siglo), cada vez más racionalizado y medido, convertido en un entorno insuperable, sin la menor grieta que dé acceso a las antiguas conexiones con un tiempo superior. Es claro pues que este imaginario social, pone término a un cierto tipo de presencia de la religión o de lo divino en el espacio público:

“Marca el fin de una era en la que tanto la autoridad política como las otras agencias colectivas metatópicas, eran inconcebibles sin una referencia a Dios o a un tiempo superior, en las que ambas se hallaban tan entrelazadas con las estructuras de la sociedad, que estas últimas no podían concebirse separadamente de lo divino, lo superior, o lo numinoso”²⁵³.

Es el paso que Marcel Gauchet describe como «*el fin de la religión*», de quien el mismo Taylor, ha sido fuertemente influenciado. Pero esta alarmante expresión tiene un sentido más preciso: es el fin de la sociedad estructurada a partir de su dependencia respecto a Dios o el más allá. No es el fin de la religión personal, tal como insiste el propio Gauchet: “*El fin de la tarea de estructuración del espacio social: el principio de dependencia ha prevalecido en el conjunto de las sociedades hasta la nuestra*”²⁵⁴. No es ni siquiera necesariamente el fin de la religión en la vida pública, tal como demuestra el caso norteamericano. Sin embargo, es sin duda un estadio decisivo en el desarrollo de nuestro mundo moderno, donde la creencia y su contrario coexisten como alternativas válidas. Cuando se habla de la secularización del espacio público, se refiere a veces a esta emancipación de la política de su dependencia óptica de la religión. No hay nada malo en ello; es más, probablemente sea una buena idea darle este sentido. Tenemos

²⁵² Cf. Ch. Taylor, *Imaginario*, cap. 13.

²⁵³ Id., *Imaginario*, p. 215.

²⁵⁴ Cf. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, pp. 233-292. “*la fin du rôle de structuration de l'espace social: le principe de dépendance a rempli dans l'ensemble des sociétés jusqu'à la nôtre.*”

aquí la imagen de lo social fundado en sí mismo (*le social fondé sur lui-même*), de la que habla Baczko.

Por último, concluye Taylor:

“La sustitución de una presencia divina en forma de encantamiento por otra vinculada a la identidad sentó las bases para la secularización del mundo contemporáneo, donde Dios o la religión no se encuentra precisamente ausente del espacio público, sino que es central para la identidad personal de muchos individuos o grupos, y por eso mismo es también un posible factor constitutivo para la identidad política. (...) La modernidad es secular, no en el sentido más común y algo vago de la palabra, que remite a una ausencia de religión, sino en el sentido de que la religión ocupa un lugar distinto, compatible con el principio de que toda acción social tiene lugar en un tiempo profano”²⁵⁵.

A partir de este planteamiento se fragua la reflexión más original y provocativa de Taylor; en la situación actual la fe religiosa debe constantemente confrontarse con opiniones seculares o inmanentes, sin poder reivindicar soluciones seguras. Las propuestas cristianas resultan a los ojos del autor precarias e incluso insuficientes; a menudo los desarrollos seculares aportan mejores ventajas para todos. La fe cristiana se vive entonces de forma escindida, en una especie de conflicto de intereses, (ni contigo ni sin ti), algo que afecta también a la cultura secular y a sus pretensiones.

4. De las dos fuentes

Al concluir esta primera parte de la tesis deseo dejar constancia del paralelismo encontrado en el pensamiento de Taylor, con la obra de Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1963), que a pesar del tiempo transcurrido no ha perdido actualidad; es más propone una serie de tesis que nos llevan a una visión unitaria de la realidad y cómo el ser humano debe conducirse en ella. Para Bergson aceptar el carácter último de la experiencia constituye la respuesta más directa no sólo al pensamiento positivista, y a la obra del propio Kant; pues no nos remite a una argumentación sin más, sino a una evidencia insoslayable, que se alcanza por medio de la introspección:

“Al menos hay una realidad que todos captamos desde dentro, por intuición y no por mero análisis. Se trata de nuestra propia persona en su despliegue a través del tiempo, es nuestro yo que se nos presenta como duradero. Es posible que no simpaticemos intelectualmente, o mejor espiritualmente con otra cosa, pero desde luego

²⁵⁵ Ch. Taylor, *Imaginario*, p. 223.

simpatizaremos con nosotros mismos”²⁵⁶.

En principio la concepción bergsoniana de la experiencia constituye una revisión de las posiciones empiristas. Según ésta, el hombre tendría acceso a una experiencia interior que, por su envergadura, desborda cuanto había admitido el positivismo:

“Considerados en sí mismos, los estados profundos de la conciencia, no tienen relación alguna con la cantidad, son calidad pura. Se entremezclan de tal forma que no sería posible decir si son uno o varios ni siquiera examinarlos desde ese punto de vista sin inmediatamente desnaturalizarlos. La duración que crean es, pues una duración cuyos momentos no constituyen una multiplicidad numérica”²⁵⁷.

El gran logro metodológico de Bergson radica en su capacidad de ver en el interior de la persona las distintas dimensiones de la realidad: los sueños, la evolución, la libertad, las relaciones entre alma y cuerpo y, en nuestro caso, la moral y la religión. Las dos fuentes plantean tres cuestiones centrales que se van a ver reflejadas en los planteamientos de Taylor con elocuente aplicación:

a) ¿En qué medida la coherencia social, desde la articulación de los bienes constitutivos, requiere que el individuo supere su egoísmo gracias a la religión?

La vida como principio explicativo le permite a Bergson comprender la sociabilidad como algo que el hombre posee necesariamente en común con el resto de los seres animales, si bien con el hecho diferencial de que en virtud de su egoísmo y tendencia al individualismo le es necesario contar con la religión como principio compensatorio para el debilitamiento de su instinto social. En este punto habría que matizar la postura de Bergson, apostillando que lo fundamental en la vida de la sociedad no es la coerción ni la innovación sin más, sino el proceso de socialización la adquisición de identidad individual y la asunción de valores por parte de los miembros de la sociedad.

b) ¿Cómo es posible aceptar una moral abierta como moral superior?

Bergson antepone la emoción profunda a la representación en los actos que suponen creación, es decir la afirmación plena del sujeto e invención de nuevas formas. Para Bergson, será en última instancia el místico quien más claramente supera la

²⁵⁶ H. Bergson, «Introduction à la Métaphysique», en *La pensée et le mouvant, Oeuvres de Bergson*. Edition du centenaire, Paris, 1963, p. 1396. [En adelante, OB]. *Las dos fuentes de la moral y la religión*; trad., de J. de Salas y J. Atencia, Madrid, Tecnos, 1996.

²⁵⁷ Ibid., p. 91.

limitación de la materialidad y afirma la vida como principio creativo. Por ello encarna el ideal de una moral abierta, es decir, aquella que responde a la inclinación indeclinable del individuo hacia la afirmación de su propia libertad y la creación de nuevas formas. Esta moral de la aspiración se contrapone a la moral de la obligación que, según Bergson, caracteriza a las sociedades cerradas, preocupadas ante todo de su propia supervivencia y guiadas por el hábito y la solidaridad impuestos.

El pensamiento bergsoniano presenta una dificultad propia de todo pensamiento innatista, pues no se asciende a la vida moral, sino que esta se produce de dentro a afuera en el curso de determinadas personalidades singulares. Una vida no es mejor por la fuerza de la vitalidad que la anima, sino porque el individuo logra identificarse, en alto grado, consigo mismo, reabsorber su propia circunstancia, saber a qué atenerse y ser auténtico, es decir, ser fiel a su propia vocación. Estas cualidades propias de una vida plena se alcanzan en la interioridad de la persona y no desde fuera de ella. Suponen, además, un diálogo del hombre consigo mismo, así como en todo momento el uso de la inteligencia.

c) Por último, ¿Hasta qué punto cabe una intuición absoluta de la duración que supere las restricciones de lo particular?

En la medida que el hombre interpreta la experiencia de lo particular, sobreviene sin que se ponga de manifiesto el fundamento último de ésta; en la medida que la interpreta, logra reconocer en ella una racionalidad interna y, al mismo tiempo, aprender el sentido de su propia existencia. La contraposición bergsoniana entre «yo-auténtico» y «yo-social» resulta insuficiente. El yo auténtico no es fuerza primigenia subyacente a la conciencia, sino resultado de una interacción tal entre el hombre y su medio que ha permitido que aquel se defina de una forma concreta.

Para Taylor, el horizonte está constituido por significados que vivimos como irrenunciables y por eso aparecen como marco de las demás acciones de la vida del sujeto. En el fondo el proceso de articulación implica discriminar, entender nuestras emociones y acciones en un contexto que las hace moralmente significativas. Taylor identifica el abanico de preguntas en torno a las fuentes morales que pueden sustentar nuestros compromisos profesados mayoritariamente con la benevolencia, justicia, libertad, solidaridad; superando una visión cerrada de la metaética procedimentalista, de

la obligación moral y proponiendo un modelo de «benevolencia universal», pues afirmará que «*somos yos*», en la medida que buscamos y encontramos la orientación al bien.

La propuesta de Taylor no sólo busca compaginar religión y moral en la vida moderna, sino que entiende la religión como fuente moral; una fuente que puede contribuir a superar la era epistemológica, es decir, el naturalismo y el positivismo que según Taylor nos están asfixiando vitalmente al sofocar nuestras aspiraciones más profundas. De ahí que Taylor defienda una ontología moral moderna que reflexione sobre los «*hiperbienes*» capaces de ofrecernos el significado de la vida, de recuperar las fuentes de la vida, los «*bienes constitutivos*», aquellos ideales que nos iluminan y por los que realmente vale la pena vivir.

Segunda parte:

INTERIORIDAD Y MODERNIDAD

Capítulo 4

TAYLOR PREOCUPADO POR LA INTERIORIDAD EN LA MODERNIDAD

En este capítulo analizo los motivos que movieron a Taylor a escribir su gran obra *Fuentes del yo*, que tanta luz nos ha dado para comprender la identidad moderna. El diagnóstico que hace Taylor de la modernidad ante los conflictos de la cultura moderna, nos lleva a preguntarnos en torno a qué construimos nuestras vidas y el porqué la filosofía moral contemporánea ha ofrecido una descripción reductora e incompleta de la personalidad moral.

La respuesta viene dada a la llamada «cultura del desencanto», en la que autores como Weber, Borgman, Arent, Rilke y el mismo Taylor que desde de una antropología fuerte da contenido a la filosofía moral moderna, en la que se ha dejado al sujeto desvinculado y desarraigado de la historia, de su propia cultura y por tanto sin identidad propia. Para que el sujeto pueda reconstruir su identidad, tendrá que tener presente su orientación al bien; es decir depende de la posibilidad de interpretar, articular, comprender y apropiarse de los valores, el lenguaje, la historia y las prácticas de su tradición cultural.

1. Trayectoria intelectual y filosófica de Ch. Taylor

1.1. Notas Biográficas²⁵⁸

Charles Margrave Taylor, nace el 5 de noviembre de 1931 en Montreal (Québec, Canadá). Es el menor de tres hermanos, su familia paterna procede de Toronto, es decir, del ámbito canadiense anglófono y culturalmente más próximo a Estados Unidos. Su familia materna de apellido Beaubien, de origen francés establecida en Montreal desde 1640. Taylor afirma que ha sentido siempre esa doble procedencia, nota distintiva del

²⁵⁸ [Datos biográficos tomados en declaraciones sobre Ch. Taylor y en entrevistas tomadas de los siguientes artículos]:

Cf.: A. Keagley, “Charles Taylor’s Authentically Ethical Life” : *Lengua Franca*, mayo (1993), pp. 38-44; P. Lara, De l’antrophologie philosophique à la politique de la reconaissance : *Le Dèbat*, septembre (1995), pp. 208-223; J. Tully, *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 1-5 y la respuesta de Taylor, pp. 213 y 214; L. Fernández, *Entrevista a Ch. Taylor, II Simposio “Ética y Multiculturalismo”*, Universidad San Vicente Mártir, Valencia, a 10 de marzo de 2006, -Inédita-.

ciudadano de Québec, la provincia francesa de Canadá, en la que hay una marcada separación entre el ámbito francófono y el anglosajón. No es una cuestión sólo de lengua (pues gran parte de la población es bilingüe), sino más bien una clasificación política y cultural que en el caso de nuestro autor tiene una característica particular, pues Taylor estudió en un colegio francés y se declara católico, como la mayor parte de las familias francófonas en ese momento; lo que no impide que viva en el barrio tradicionalmente inglés, y que haya trabajado en McGill University y publique la mayor parte de sus escritos en inglés, idioma que ha adoptado como lengua de trabajo, a excepción de sus escritos políticos sobre la propia situación de Québec, publicados en su gran mayoría en francés. Podríamos decir que Taylor se siente canadiense y “*quebeçoise*”, ligado al mundo francófono y a Montreal, ciudad donde ha residido de modo estable.

Estudia Historia en Montreal, en McGill University, donde desde muy temprano toma contacto ya en sus estudios de licenciatura con autores que influirán en su obra: Hegel, Marx, Torqueville, Weber, Merleau-Ponty entre otros. En 1952, al terminar su licenciatura, se traslada con una beca a Oxford, para cursar un año de estudios mixtos de Filosofía, Economía y Política. Surgen entonces algunos de sus grandes interrogantes y permanece en Oxford en Balliol College, estudiando Filosofía hasta 1956, año en que comienza su doctorado.

Durante esos años conoce a Bernard Williams, compañero de estudios, a Elisabeth Anscombe y a Isaiah Berlin, autores que influyen mucho en su trayectoria filosófica. Lee a Gilbert Ryle y Peter Geach; conoce a Kenny y Austin (que le invitó a dar un seminario sobre Merleau-Ponty, de quien recuerda aquella pregunta al inicio de su intervención: “*¿Qué significa eso?*”). Se forma en estos años en la línea de la filosofía analítica, y estos autores, influirán siempre en su modo de hacer filosofía. Pronto se da cuenta de la unilateralidad de la versión empirista de la filosofía dominante en Oxford, cerrada a la cuestión del origen y sentido, problemáticas humanas irrenunciables para él.

Conectando más con la línea de pensamiento de Anscombe que en ese momento está trabajando en *Intention*, libro sobre la intencionalidad y la razón práctica, del que nuestro autor afirma que le aportó mucho en el conocimiento de Aristóteles,

Wittgenstein y de Berlin; así como su conocido artículo, «*Modern Moral Philosophy*», en el que introduce el término «consequentialism», que tanto ha influido en sus estudios éticos. Taylor trabaja estos años para su doctorado sobre el tema de la intencionalidad, y aún la doctrina wittgensteiniana con la filosofía de Merleau-Ponty de raigambre fenomenológica, derivando en su trabajo final de tesis doctoral bajo el título: *The Explanation of Behavior*, finalizado en 1961 y publicada en 1964. La influencia de Berlin estará muy presente en la antropología tayloriana, así como su interés por autores románticos y prerrománticos como Herder, Vico, Dostoievski y Bakhtin.

En su primera etapa en Oxford fue editor fundador de *Universities and Left Review*, que luego se convertirá en *New Left Review*. A su vuelta a Montreal publica diversas colaboraciones en *Cité Libre* y *Canadian Dimension*, consideradas revistas avanzadas en el ámbito francófono y anglófono respectivamente.

Taylor participa en 1961 en la creación del *New Democratic Party* (NDP), vinculándose como vicepresidente federal del partido entre 1966 y 1971, presentándose como candidato al parlamento por la Provincia de Québec en cuatro ocasiones consecutivas, reconociendo que no hubiera sido nunca un orador político, al ser reconocido más como filósofo y teniendo una gran aceptación entre los alumnos, por ser una gran figura en las actividades promovidas en el campus de McGill.

Durante los años 1970-1975 apunta en alguno de sus escritos la conexión entre filosofía analítica y fenomenológica, en torno a la crítica al dualismo racionalista. En 1975 publica *Hegel*, su obra más conocida en el ámbito académico hasta que publica su conocida *Sources of the Self* (1989).

En 1976 le proponen sustituir a I. Berlin en la *Chichele Chair of Social and Political Theory* en Oxford, estancia que interrumpe en otoño de 1979 a tiempo de intervenir en la campaña para el referéndum en el que se propone la independencia de Québec, contra los separatistas y a favor de un federalismo asimétrico, que reconozca las particularidades socioculturales e históricas de Québec.

Etapa en la que publicará algunos de sus artículos en los que definirá sus principales tesis antropológicas: «Responsability for Self» (1976), «Self-interpreting Animals» (1977), «What is Human Agency?» (1977).

Publicando en 1979 *Hegel and Modern Society*, una reelaboración de su libro

Hegel, enfocado como una teoría de la libertad. La década de los ochenta será el momento álgido de su producción filosófica, se establece en Montreal y viaja como profesor invitado a diferentes universidades: imparte clases en Berkley, y en la *New School for Social Research* en Frankfurt y Jerusalén; es invitado a dar conferencias en Hong Kong, Nueva Delhi, Viena, Roma, y otras tantas universidades europeas. En estos años trabaja sobre su teoría del lenguaje. Aparecen también varios de sus artículos de filosofía canadiense y es además el momento en el que publica varios artículos sobre la constitución moral de la identidad, el bien y la razón práctica.

Pasa dos años en Alemania, en Frankfurt, de 1985 a 1987 haciéndose presente en sus escritos el expresionismo romántico; en 1985 publica sus *Philosophical Papers* en dos volúmenes, y en 1995 publica *Philosophical Arguments*, volumen en el que recoge sus mejores artículos de filosofía política y sobre la razón práctica.

En los trabajos recogidos con los títulos: *Multiculturalism* (1992) y *Reconciling the Solitudes* (1993), Taylor articula una noción de la dependencia social del yo en la que la autoestima, la dignidad y el respeto de los individuos, dependen de cómo se relacionen con los otros: “*Definimos nuestra identidad siempre en diálogo -a veces en lucha- con quienes son relevantes para nosotros*”. En algunos aspectos su análisis del multiculturalismo ha sido profético. Sostiene Taylor que el liberalismo contemporáneo, centrado en el individuo abstracto como portavoz de los derechos y el centro de la moralidad, no sería capaz de responder adecuadamente a los deseos multiculturales de reconocimiento y solidaridad, porque tienen que ver fundamentalmente con las necesidades de las comunidades y de grupos sociales.

En una recopilación de sus trabajos: *La liberté des modernes* (1997), Taylor nos hace repensar nuestras ideas sobre la verdad, dignidad y libertad; cimentandolas en el terreno de las tradiciones históricas de pensamiento y reflexión moral, que son más sustanciales que el modelo hoy dominante del egoísmo atomista y de la autosuficiencia intelectual.

En la primavera de 1999, es invitado a Edimburgo a impartir un ciclo de conferencias, que como dice el mismo Taylor: “*He intentado responder a la pregunta: ¿Qué significa decir que nuestra época es secular?*”. Fruto de esas ponencias y del acercamiento al filósofo William James, escribe *Varieties of Religion Today* (2002), con

un propósito muy particular: ver qué podemos decir sobre el lugar que ocupa hoy la religión.

Desde esa misma inquietud, ya en su obra, *A catholic modernity* (1997), Taylor hace una reflexión dialogada entre religión y el rol que debería jugar el catolicismo en la sociedad contemporánea.

En línea también de dar respuesta a la realidad problemática de la modernidad, Taylor nos ha dejado en su obra *Modern Social Imaginaries* (2004), un nuevo ángulo desde el que ver las múltiples modernidades desde los diferentes imaginarios sociales, así como nuevas propuestas del orden social.

Con motivo del Segundo Simposio Internacional sobre “*Ética y Multiculturalismo*”, celebrado en Valencia -España-, en marzo de 2006, tuve la oportunidad de saludar personalmente al querido profesor que me ha ocupado y sobre todo inquietado es estos años de estudio de su obra (2004-2008), en los que he ido definiendo el título y contenido de mi tesis doctoral. Hace tiempo que estaba intrigado en saber si además de sus escritos, había desarrollado algún estudio práctico, a modo de un proyecto educativo derivado de su filosofía, que pudiera dar respuesta y orientar a nuestros jóvenes ante la confusión de valores y contravalores en los que vive el joven hoy. En concreto desde su filosofía del lenguaje, se podría dar una orientación, me atrevo a denominarla mayéutica, que ayudase a reconstruir el pensamiento débil y relativista en el que nos movemos actualmente: “*Sin duda que si, pero no es una cuestión para responder en unos minutos, algo de sus inquietudes he dejado plasmado en mi obra, Modern Social Imaginaries*”²⁵⁹, (...) y me animó a seguir estudiando este tema de interés dentro de una filosofía práctica que pueda dar respuesta a alguno de los problemas ante los que tiene que vérselas el educador hoy.

Por último, la fundación Sir John Templeton le concedió el 14 de marzo de 2007, el Premio Templeton’2007 al Ph. Charles Taylor, galardón que desde 1972 ha favorecido el progreso en temas religiosos, y desde 2002 se ha denominado: “*Progreso en la investigación o descubrimientos sobre las realidades espirituales*”. En el momento de la entrega del premio, Taylor centró su discurso en la actual brecha que separara la fe y la razón:

²⁵⁹ L. Fernández, *Entrevista a Taylor*, op. cit.

“Creo que la meta que se ha propuesto Sir John Templeton es de gran importancia y relevancia hoy día: hemos de encontrar alguna forma de derribar el muro que se alza entre nuestra cultura científica contemporánea y los estudios académicos, por una parte, y el ámbito del espíritu por otra. Este ha sido uno de los objetivos que ha dirigido mi propio trabajo intelectual, y verlo así reconozco me llena de gozo y humildad a la vez”²⁶⁰.

El profesor Taylor lleva casi medio siglo analizando los problemas de la sociedad moderna, como violencia, intolerancia, individualismo, falta de identidad, llegando a la conclusión que solo se podrán resolver teniendo en cuenta su dimensión secular y espiritual, pues apoyándose sólo en puntos de vista secularizados, conduce a resultados fragmentados y defectuosos, incapaces de percibir la comunidad global en su complejidad.

La fundación Templeton ha manifestado que la concesión del premio al profesor Charles Taylor, servirá para lanzar un debate más amplio sobre la cuestión: “¿*Qué papel tiene el pensamiento espiritual en el siglo XXI?*”. Fruto de este debate es la reciente publicación de Taylor, *A secular Age* (2007), en la que el filósofo hace una profunda reflexión sobre la secularización en el mundo contemporáneo.

Resaltar también que el primer ministro de Québec, Jean Charest, ha nombrado a Taylor para copresidir una comisión de armonización de las diferencias culturales y religiosas en los diversos entornos de la vida pública, como miembro que es de la “*Orden of Canada*” desde el año 1995.

A lo largo de los últimos años sus diferentes líneas de trabajo confluyen en el mismo punto: una concepción del ser humano como ser de significados, unida a su teoría de la libertad situada. Su empeño principal se enmarca no tanto en una teoría política como en lo que llama, una «*Antropología filosófica*» que lleva más allá de la discusión entre liberales y comunitarios.

El mundo de la filosofía contemporánea reconoce, con Isaiah Berlin, que Charles Taylor es -uno de los pensadores políticos más importantes de nuestro tiempo-. Exégeta de las tradiciones alemana, francesa y angloamericana, conocedor de sus poetas tanto como de sus filósofos, Taylor explora, desde hace más de treinta años, las fuentes

²⁶⁰ M. McGann, “Charles Taylor, un filósofo que tiende puentes”, *Per Se*, -Formato Digital-, <http://www.filosofia.com.mx/index.php?/perse/archivos/charles_taylor_un_filosofo_que_tiende_puentes/>, (15-5-2008).

culturales y filosóficas que alimentan el sentido y el valor que damos a nuestras vidas colectivas e individuales.

Filósofo de la modernidad, Charles Taylor propone a sus contemporáneos el desafío de un pluralismo erudito, preocupado de integrar, más que de oponer, los valores contradictorios que caracterizan a nuestras sociedades modernas: derechos individuales apreciados por el liberalismo y aspiraciones colectivas muy valoradas por los movimientos comunitarios y nacionalistas. Distinguido con varios premios, entre los que resalta como uno de los mejores libros de historia de la filosofía, publicado en Estados Unidos en 1989, su obra *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, es considerado ya como un clásico. Preocupado por la génesis de la identidad moderna, Charles Taylor se inclina, entre otros, por el sentido de la interioridad, por el lugar de la vida ordinaria en las sociedades contemporáneas y por la concepción de la naturaleza como origen de la moral.

Una de las grandes inspiraciones de la reflexión de Taylor es hacer ver que la filosofía moral contemporánea ofrece una descripción reductora e incompleta de la personalidad moral, que se despreocupa de tomar en consideración la importancia de las determinaciones históricas y de las orientaciones psicológicas.

La obra global de Taylor está arraigada en su experiencia de la complejidad y del enfrentamiento de la identidad canadiense y la del Québec, desde su adolescencia constata hasta qué punto influye la lengua en la formación del espíritu, permite comprender al otro, o no comprenderle sin ni siquiera darse cuenta de ello: “*Los temas que me interesan ahora, mi manera de abordarlos, son consecuencia directa de esta toma de conciencia*”²⁶¹, -precisa Taylor-.

Durante su primera etapa en Oxford, la corriente de pensamiento dominante, “un positivismo árido”, apenas le seduce. Sin embargo, la obligación de preparar una argumentación escrita semanal, bajo la dirección de un tutor, le permite no ser influido, buscarse otros maestros, defenderse de otros puntos de vista. Desde entonces, tendiendo puentes entre la escuela anglo-americana y las tradiciones alemana y francesa de la que ésta se ha desprendido; explorando varios ámbitos de la filosofía -lenguaje, psicología,

²⁶¹ Prix León Génin -L'Encyclopédie de L'Agora-, 2003 (Site Web des prix du Québec) *Dossiers, Ch. Taylor*: <<http://www.prixduquebec.gouv.qc.ca/recherche/desclaureat.asp?noLaureat=144>> (7-5-2005) [Traducción propia]

ética, política-, Charles Taylor elabora una interpretación global, matizada y abierta de la modernidad y a los desafíos que ésta presenta.

En su tesis doctoral, ataca frontalmente la estrechez de los modelos behavioristas e individualistas que dominan el pensamiento anglosajón. En *Interpretation and the Sciences of Man*, un clásico que aparece en 1971, al igual que en otros artículos reunidos en 1985 bajo el título *Philosophical Papers*, Taylor prosigue su reflexión sobre las sociedades modernas. Para él, el ser humano no puede encontrar sentido a sus actos y a su vida, sino en la medida en que actúa en una comunidad caracterizada por una cultura, por unas instituciones y una lengua compartidas. Siendo así, los partidarios puros y duros de los derechos individuales, totalmente refractarios a cuanto es colectivo, habrían perdido de vista una dimensión fundamental del liberalismo.

A Taylor también se le ha ubicado como “sustancialista”, pero a diferencia de MacIntyre que presenta un marcado acento aristotélico y, Rorty que confiesa ser seguidor del pragmatismo, nuestro autor será influido sobre todo por el proyecto filosófico hegeliano. En un trazado general se puede decir que Taylor parte del progreso de la historia occidental y de la humanidad, en el sentido de síntesis de tradiciones que finalmente han dado como resultado una serie de continuidades históricas, las cuales constituyen las fuentes morales de la modernidad y contemporaneidad.

En *Fuentes del yo*, Taylor se impone una doble tarea:

“En primer lugar articular una historia de la identidad de occidente y posteriormente, demostrar como los ideales y proscipciones de esta identidad configuran nuestro pensamiento filosófico, nuestra epistemología y la filosofía del lenguaje.(...) Para comprender la riqueza y complejidad de la edad moderna es necesario entender el desarrollo de la concepción del “yo” y como un paso anterior a éste, es indispensable indagar cómo se ha desarrollado nuestra idea de bien, es plantear y examinar la riqueza de los lenguajes de trasfondo que utilizamos para sentar las bases de las obligaciones morales que reconocemos”²⁶².

Para Taylor “modernidad” significa aquello en virtud de lo cual tiene y tenemos identidad con la forma de un “yo”, y de ahí que la investigación sobre las fuentes del yo, sea al mismo tiempo una investigación sobre las fuentes de la modernidad.

²⁶² Ch. Taylor, *Fuentes de yo*, ix (11).

1.2. Fundamentación filosófica

En la introducción al trabajo: *Liberté des modernes* (1997), Taylor reconoce que la influencia de autores franceses, en concreto se refería a Merleau-Ponty, en quien se inspiró para iniciar la crítica al positivismo, no sólo en el ámbito de la filosofía sino también en su prolongación a las ciencias humanas, hace una crítica que como dice el autor:

“A la vez abordaba las raíces epistemológicas de la filosofía moderna, conducía a la definición de una nueva antropología. Por así decir, Merleau-Ponty fue mi guía y me dio acceso a esa corriente filosófica del siglo XX que formuló una crítica profunda de la gran construcción epistemológica moderna, esa construcción que, de Descartes a Quine y a través de numerosas transformaciones, marcó intensamente la civilización moderna”²⁶³.

Así pues en este camino por el descubrimiento de las tradiciones epistemológicas se atreve a describir lo que él llama aporía central, que estriba en el examen minucioso y escrupuloso del progreso del conocimiento que se apoya íntegramente en ideas amplias y vagas concerniente a las relaciones del espíritu con el mundo que habita. Se trata de las imágenes evocadas por Hegel en la introducción de la *Fenomenología del espíritu*, del conocimiento adquirido a través de un medio o con la ayuda de un instrumento desde un método que Taylor llama “*metacrítico*”, que permite pasar de una crítica de la epistemología a un nuevo cuestionamiento de la ontología.

Descubrir lo carnal en el lenguaje del último Merleau-Ponty, habría de ser una de las primeras tareas filosóficas del siglo XX, dice nuestro autor, apoyándose en la obra de Hubert Dreyfus²⁶⁴, sobre el papel de las nuevas tecnologías, que han pretendido suplantar al cuerpo viviente y vivido.

Junto a esta inquietud del espíritu humano encarnado, Taylor nos invita también a potenciar la relación con el otro, el ser humano entre los hermanos, la dimensión social de la persona, que sólo se puede dar a través del lenguaje, medio que penetra la intimidad más profunda de cada uno. Según Taylor:

“El lenguaje sólo reencuentra su peso gestual y por lo tanto su fuerza constituyente y, más allá, su verdadera naturaleza dialógica, cuando se consagra a pensar la encarnación. Esa relación «carne-lenguaje-sociedad», es a mi entender un tema capital

²⁶³ Ch. Taylor, *Libertad*, p. 9.

²⁶⁴ Cf. H. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do*, Cambridge, Mass.: Mit Press, 1992.

de la filosofía contemporánea”²⁶⁵.

En la obra de Amartya Sen, *Identidad y violencia*, se pregunta que filósofos pueden efectivamente ser considerados «comunitaristas», pues cabe señalar que muchos de los autores sindicados a tal corriente de pensamiento (Michael Walzer, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor) han discutido sistemáticamente esta incómoda etiqueta, quizá con la excepción de Sandel. Se trata de autores que han desarrollado individualmente una línea de reflexión, y que difieren sustancialmente en temas tan importantes como la vigencia del proyecto moderno, el valor de la libertad individual o sobre la validez de los principios procedimentales de la justicia distributiva. De esta forma varias veces el profesor Sen cita a estos autores como exponentes del comunitarismo, incluyendo a Taylor como uno de los más emblemáticos²⁶⁶; a lo que habría que matizar algo, dado que en el pensamiento de Taylor se descubre a un convencido aliado de la concepción pluralista del yo. El pensador quebequés ha desarrollado una fenomenología de la construcción de la identidad dedicando muchos de sus escritos al esclarecimiento de la compleja relación existente entre el sentido del yo, la pertenencia cultural y la libertad individual. Podría decirse que Taylor y Sen son pensadores cercanos en su tratamiento a la mutua mediación entre libertad cultural y razón práctica.

Taylor es un entusiasta defensor de la tesis -tomada en parte de Hegel y de G. H. Mead-, según la cual el sentido de nuestra identidad se forja a través del diálogo con los demás y con los mundos vitales que habitamos. Y será en el intercambio comunicativo con los otros significativos, aquellas personas que han constituido a veces de manera conflictiva a que yo disponga del acervo de experiencias y creencias desde el cual doy forma a aquellos propósitos, valores y actividades que dan sentido a mi vida. Este diálogo tiene lugar en un trasfondo de cuestiones importantes, un fondo plural de inteligibilidad de cara al cual examino y pondero aquello que le confiere significación a mis acciones y proyectos. Taylor denomina a estos espacios «horizontes», recogiendo el legado de la tradición fenomenológica. Las culturas que habito -en plural- y las actividades que realizo constituyen el horizonte desde el cual la identidad se construye:

“Mi identidad se define por los compromisos identificadores que proporcionan el

²⁶⁵ Ch. Taylor, *Libertad*, p. 12.

²⁶⁶ A. Sen, *Identidad y violencia*; trad., de E. Rabaso y L. Toharia, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 60-61.

marco u horizonte desde el cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura”²⁶⁷.

Un lector precipitado podría llegar a sospechar que las afirmaciones anteriores, acerca de la relevancia de la cultura y de los vínculos comunitarios en la configuración de la identidad, convierten al filósofo canadiense en “comunitarista”, pero se equivocan; el mismo Taylor piensa que estas confusiones respecto al sentido del debate liberal-comunitarista, se funda en que los interlocutores y comentaristas de esta discusión no han prestado suficiente atención a una distinción conceptual entre consideraciones ontológicas y cuestiones vindicativas (*advocacy issues*)²⁶⁸.

El autor sostiene que la observancia de dicha distinción haría posible reordenar la discusión contemporánea de manera fructífera, aunque supusiese abandonar de una vez por todas los términos, “liberal” y “comunitarista”, que tienden a malinterpretar las posiciones en conflicto, como si se tratase de una confrontación entre posiciones individualistas y colectivistas, cosmovisiones sociales que pugnan por imponer modelos excluyentes de instituciones políticas.

Taylor considera que «la identidad» se construye socialmente y desde horizontes compartidos, pero esta es una tesis “*ontológico-social*”, que no involucra la restricción de las libertades ni la erosión de la razón práctica. No olvidemos que Taylor señala que el desarrollo de la identidad implica el trabajo de la articulación, que es una actividad eminentemente reflexiva en la que se ponen en juego las capacidades del agente para la argumentación y la expresión; articular algo, implica redescribirlo con claridad, revelando sus sentidos ocultos, explicándolos para el escrutinio racional y para la interpretación.

Lo mismo podríamos decir de la perspectiva multiculturalista elaborada por Taylor, en lugar de asignarle un lugar privilegiado a las tradiciones heredadas sobre otros modos de filiación, buscando lograr para ellas una parcela inexpugnable en el seno de las democracias; Taylor postula orientar el contacto intercultural desde el ejercicio de lo que Gadamer ha llamado «*fusión de horizontes*».

²⁶⁷ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 27 (43).

²⁶⁸ Ch. Taylor, *Argumentos*, p. 239.

1.3. El argumento tayloriano

Lo importante del «argumento tayloriano», es que permite articular una visión del bien. Esto no significa ofrecer una razón básica desde la cual sea posible derivar todo aquello a lo que estamos obligados; es más bien, articular lo que en una determinada visión del bien se considera importante, valioso, excelente.

La concepción de «racionalidad práctica» que Taylor desarrolla es sustantiva, puesto que definen los valores por el significado que tienen para los miembros de una comunidad y por la manera como están imbricados en su forma de vida. La manera como comprendemos estos bienes y valores tiene para Taylor un carácter hermenéutico; es decir: es a través de la autocomprensión del sujeto como miembro de una forma de vida, que comparte un mundo ético, un lenguaje y una historia común, como puede articularse el significado de los bienes y valores predominantes en el mundo cultural al que pertenece.

Taylor utiliza para esto el caso paradigmático según el cual se puede convencer a una persona de sus bienes o valores constitutivos, sólo si ella puede identificarse con éstos:

“Sólo puedo convencerte por mi descripción del bien si hablo por ti, bien sea articulando lo que está detrás de las intuiciones morales con que cuentas o quizá porque mi descripción te mueva hasta tal punto que la asumas como propia”²⁶⁹.

La comprensión correcta, conseguida en forma hermenéutica, del significado de los bienes y valores permite definir el criterio de racionalidad desde el cual es posible juzgar la racionalidad de los agentes o sus pensamientos y sentimientos. El criterio de racionalidad es, en este sentido, sustantivo: depende de la forma como los miembros de una tradición cultural establecen qué es para ellos lo más valioso, correcto y justo.

La validez de las razones es también contextual: las razones que cuentan en las argumentaciones éticas son aquellas que valen en un contexto cultural determinado. La crítica, por tanto, está culturalmente determinada; depende de la comprensión correcta de los criterios de racionalidad propios de cada grupo cultural particular; en la medida en que esta comprensión es posible sólo desde dentro, por la participación directa, mediante la socialización en un mundo común de vida, la crítica sólo puede ser interna.

²⁶⁹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 77 (94).

Lo que resulta de esta concepción contextualista de la racionalidad práctica es que las diferentes concepciones del bien pueden ser comprendidas, juzgadas y criticadas únicamente desde dentro:

“No es posible trascender nuestro mundo de la vida, no es viable para criticar nuestros valores asumir una perspectiva externa. Para Taylor, el gran problema de la filosofía moral moderna está determinado por el intento de fundamentar la racionalidad práctica en forma procedimental. La noción procedimental de la razón rompe, según él, la conexión entre el sentido o visión del bien y el pensamiento moral; hace a un lado las distinciones cualitativas y el lugar que ellas ocupan en nuestras vidas, para poner en su lugar un procedimiento que permita determinar los principios de acción obligatoria”²⁷⁰.

El argumento de Taylor en respuesta a la filosofía moral moderna, que deja al sujeto desvinculado y desarraigado de la historia, de su propia cultura y por tanto sin identidad propia, es que para que el sujeto pueda reconstruir su identidad va a depender de su orientación al bien; es decir, depende de la posibilidad de interpretar, articular, comprender y apropiarse de los valores, el lenguaje, la historia y las prácticas de su tradición cultural.

La conformación de la identidad depende, por tanto, de la capacidad de articular los bienes y valores propios de la tradición cultural a la que uno pertenece, es decir, depende de la forma cómo uno se ha apropiado los valores de su cultura, o de cómo ha seguido los parámetros y modelos predominantes en su vida. Taylor sostiene que el individuo y la comunidad forman una unidad y esta unidad se crea gracias a los bienes, los valores y el lenguaje. El proceso de socialización en virtud del cual el agente humano adquiere su identidad debe ser entendido como un proceso de reconocimiento en el marco de relaciones dialógicas: “*Soy un yo en relación con ciertos interlocutores, (...) soy un yo incrustado en la urdimbre de la interlocución*”²⁷¹.

Estar situado o no estarlo en relación al bien es un asunto definitivo, que plantea en el marco de cada concepción del bien un interrogante absoluto, cuyo sentido podemos articular únicamente si podemos narrar en una historia de dónde venimos, como hemos llegado a ser lo que somos y hacia dónde nos dirigimos.

Somos seres con un pasado que nos determina en nuestro presente para construir

²⁷⁰ F. Cortés, “Particularismo ético y universalismo moral”: *Estudios de Filosofía*, feb.-ago., 15-16 (1997), p. 184.

²⁷¹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 36 (52).

nuestro futuro. La historicidad de la existencia remite a esa dimensión narrativa de la búsqueda de una vida buena, la cual tiene a su vez su lugar en determinada comunidad histórica. Así, sólo mediante el auto-esclarecimiento de la pregunta sobre cómo hemos llegado a ser lo que somos; es decir, si articulamos una narración sobre nuestra vida, podremos llegar a entendernos. El auto-esclarecimiento de lo que somos no es posible sin esa dimensión narrativa:

“Por tanto dar sentido a mi acción actual, cuando no se trata de una cuestión baladí, como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos, sino de la cuestión de mi lugar en relación al bien, requiere la comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que ha llegado a ser que sólo puede dar una narración”²⁷².

2. El proyecto antropológico de Ch. Taylor

2.1. El concepto de evaluación fuerte

La antropología filosófica de Taylor presentada en su amplia obra, se puede decir que va de la filosofía del lenguaje a la filosofía política, pasando por la epistemología de las ciencias humanas y está animada por la célebre imagen de Isaiah Berlin, en su ensayo sobre Tolstoi: “*La zorra conoce muchas cosas, mientras que el erizo conoce sólo una, pero grande*”²⁷³. Que Taylor elija esta imagen es un hecho digno de señalarse, pues su maestro y amigo Berlin se reconoce en la zorra, cuya movilidad prefiere al espíritu sistemático del erizo.

Esta antropología consiste sobre todo en dar sentido y existencia a su objeto, es decir, a la condición del hombre moderno. En segundo lugar, formular una antropología filosófica es mostrar el carácter “ineludible” de la filosofía, pese a las sospechas historicistas o positivistas con respecto a la idea de naturaleza humana, lo que Taylor llamará “*condiciones invariables de la variabilidad humana*”.

En tercer lugar, por ser una dimensión horizontal que atraviesa una vasta red de cuestiones del sujeto en la sociedad. En cuarto lugar por ser una empresa filosófica e histórica que procede mediante un modo de investigación particular los argumentos trascendentales, en los que estos no son puramente conceptuales, pues nuestro autor

²⁷² Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 48 (65).

²⁷³ Cf. I. Berlin, *Pensadores rusos*; trad., de J. J. Utrilla, México, FCE, 1979.

procura explicar las condiciones de una experiencia histórica, ya que la misma interpretación filosófica de la identidad moderna forma parte de la historia del sujeto.

Por último esta antropología no es simplemente descriptiva. Su horizonte es práctico, pues apunta a criticar y modificar nuestra auto-comprensión con fines prácticos. Es comprensible pues que Taylor reivindique la herencia de Tocqueville, quien se había propuesto explicar la naturaleza de la democracia con un objetivo práctico: ayudar a los hombres a desbaratar los peligros de la nueva sociedad (la desconexión individualista) y proponer lo mejor de ella, la libertad.

La aportación de Taylor al rastrear la antropología empirista, desde la psicología behaviorista, hasta las teorías contemporáneas del lenguaje, pasando por la racionalidad utilitarista de la filosofía política que impregna y deforma nuestros juicios morales y políticos, es el haber identificado su vértice en el concepto de «*evaluación fuerte o intrínseca*» (*strong evaluation*).

Esta evaluación designa la consideración de un bien que es más que una mera preferencia; por ello deseamos los bienes intrínsecos porque son buenos:

“Hablaré de evaluación fuerte cuando los bienes presuntamente identificados no se consideren buenos por el hecho de que los deseamos, sino más bien por constituir normas para el deseo”²⁷⁴.

Y precisamente el argumento trascendental de Taylor consistirá en mostrar que la «*evaluación fuerte*» es una dimensión constitutiva de la experiencia humana. Ya se trate de justificar el principio político de los derechos del hombre o simplemente de descubrir una acción intencional: “*Para los seres humanos es poco menos que imposible prescindir de alguna idea de valor intrínseco en sus relaciones morales*”²⁷⁵.

La noción de «*evaluación fuerte*» no desemboca en una tesis moral sobre el bien, como ocurre en los filósofos tomistas o neoaristotélicos, que censuran el subjetivismo de los modernos en nombre de la objetividad del bien. Constituye antes, una observación «gramatical» en el sentido wittgensteriano, ya busque el principio de la moralidad o el fundamento de los derechos; pues la filosofía práctica no puede ignorar la gramática de lo humano, vale decir, la estructura fundamental de la atribución de un

²⁷⁴ Ch. Taylor. «Philosophy and the Human Sciences», *Phi Pap 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 116-133.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 269.

valor intrínseco por parte de un sujeto.

Esa estructura confiere al sujeto un espesor lógico e histórico ignorado por el utilitarismo, las éticas neokantianas (Rawls, Habermas...) y las teorías políticas contemporáneas de la primacía de los derechos. A juicio de Taylor, no se trata de criticar, ni magnificar la subjetividad moderna, sino de mostrar que la antropología de esas doctrinas no permite dar cuenta de nuestra condición de sujetos.

Para Taylor en su importante obra *Sources of the Self*, el sentido de sujeto (*self*) se da siempre en un marco de preguntas acerca del bien. La subjetividad no se comprende en el sentido de verse en un espejo, ni como un yo capaz de desarrollar acciones estratégicas, ni tampoco en el sentido del aparecer frente a otros; sino por el contrario, y enfrentado a estas concepciones, está la idea de que la subjetividad siempre se dé en un marco articulado de concepciones del bien. Es además característico del estudio del sujeto el hecho de que ha sido estudiado absolutamente, en sí mismo, es decir, independientemente de toda descripción e interpretación de parte de otros sujetos y sin referencia alguna a sus circunstancias de entorno.

¿Cómo presenta Taylor su crítica a esta posición en sus ensayos?: En primer lugar, existe una diferencia central en la consideración de la subjetividad (*human agency*), entre lo que se han llamado por un lado deseos de primer orden (*first order desires*), y por otro los deseos de segundo orden (*second order desires*). Nosotros nos diferenciamos de los animales principalmente por ser capaces de este segundo tipo de consideración, pues sólo en ella encontramos la posibilidad de una auto-evaluación reflexiva. Sin embargo aunque capaces de este segundo tipo de deseos, que como veremos con su presencia presentan una fuerte crítica al modelo científico y sus pretensiones en la investigación del sujeto, muchas veces permanecemos al nivel de los primeros. El direccionar y orientar nuestra vida enfocado en uno u otro campo desiderativo crea la posibilidad de dos tipos de evaluaciones morales y de manera correspondiente de tipos de agencia humana.

Por un lado encontramos las evaluaciones débiles (*weak evaluations*), a partir de las cuales se forja un plan de vida de manera simplemente estratégica, es decir, considerando los medios para ciertos fines preestablecidos. Pero contrapuesto a éste,

encontramos las evaluaciones fuertes (*strong evaluations*), que se centran en la calidad de la motivación y de la articulación del conflicto moral que se experimenta.

El decidir entre un viaje a la costa o al interior, es un ejemplo del tipo de consideración bajo el primer tipo de evaluación; en definitiva la decisión radica en lo que en un momento dado “siento” como lo mejor. La decisión es contingente y en últimas no requiere de una profunda articulación para comprenderse el haber escogido una en vez de la otra. Sin embargo no sería suficiente diferenciar los dos tipos de evaluaciones simplemente por medio de una consideración diferencial entre lo “cuantitativo” y lo “cualitativo”. Esto es así ya que sin duda al decidirme por el interior no decido simplemente en términos monetarios, o reduciendo las alternativas, como lo desease el utilitarismo, a una medida cuantificable común.

Para Taylor es cierto que el evaluador débil de hecho reflexiona, evalúa y tiene voluntad; pero no tiene lo que Taylor llama «*profundidad*». La diferencia entre los tipos de evaluaciones y evaluadores correspondientes radica en el valor (*worth*) de la evaluación en cuestión. El evaluador de alternativas que es “fuerte” toma decisiones y escoge no simplemente dada la incompatibilidad o contingencia de las alternativas que se le presentan en un momento dado. El caso de algunas virtudes es ejemplificante.

El no convertirse o ser visto como un ser cobarde, no radica sencillamente dada la presencia de situaciones incompatibles y contingentes. Enfrentando la situación de peligro tengo el deseo de huir, sin embargo es precisamente el no huir aquello que me hace verdaderamente valiente. Y más importante aún, puedo presentar a través de un lenguaje articulado, más o menos claro, el porqué el huir sería una acción vergonzosa y humillante independientemente del que sea visto por otro sujeto o no.

El caso de situaciones de cobardía y vergüenza se da, para Taylor, dentro de un vocabulario de valoraciones dadas en nuestro lenguaje que se caracteriza por dar evaluaciones de contrastes: cobarde/valiente, vergüenza/orgullo, integración o fragmentación. Como dice Taylor movilizamos (*deploy*) un lenguaje de distinciones evaluativas, el deseo que es rechazado no es rechazado debido a un conflicto contingente o circunstancial con otro fin. El evaluador fuerte tiene un vocabulario moral que lo orienta en sus elecciones, le presenta con un marco de acción y este marco no es simplemente algo que, en tanto sujeto privado, él haya creado de un día para otro. Al

comprender y actuar el evaluador fuerte señala la necesidad de jerarquizar cierto tipo de acciones, de diferenciarlas constitutivamente como altas o bajas, vergonzosas o dignas de orgullo, como cobardes o llenas de valor. El puede articular la superioridad de las alternativas.

Por lo tanto el ser un evaluador fuerte es ser capaz de una reflexión que es mucho más articulada. Pero en un sentido es también más profunda. La elección de alternativas no se limita sencillamente a las consecuencias que emergen de ellas, -si soy valiente puedo incluso perder mi vida-, pero algo más alto me motiva a permanecer en mi lugar, ni a un cálculo estratégico, sino se da debido a la calidad del tipo de vida que emana de una narrativa forjada a partir de tales decisiones fuertes. Por ejemplo, el decidir dedicar mi vida a una carrera dada, presenta de hecho una situación en donde aquel que escoge debe poder articular su elección como forjando un tipo de vida y no otro. Es el evaluador fuerte quien posee una identidad en constante crecimiento y clarificación que le permite responder por sus opciones. La identidad representa “*el horizonte dentro del cual soy capaz de tomar una posición*”²⁷⁶, un horizonte desde el cual soy capaz de responder.

En un principio, y tal vez inevitablemente, dichas articulaciones acerca de lo que es de verdadera importancia para nosotros como humanos son poco claras, incluso hasta oscuras. Niegan ellas los principios de un modelo representacional científico que pretende una objetividad y una claridad absolutas. Por el contrario al describir nuestras situaciones humanas, y a nosotros mismos en tanto sujetos, comenzamos con una noción medio confusa, medio inacabada, del fin que perseguimos, y que sólo en el trayecto va desarrollándose y paulatinamente transformando no sólo la pregunta inicial sino a nosotros mismos. No permanecemos idénticos al reconocer, por ejemplo, que la situación que pensábamos era cobarde en realidad no lo era, o que aquella otra situación sí fue de hecho vergonzosa, pero que estamos dispuestos a demostrar que fue un “problema” momentáneo.

El evaluador fuerte es entonces quien se cuestiona radicalmente acerca de la verdad interpretativa de la narrativa, que forja poco a poco con sus decisiones guiado por la pregunta central: “¿he determinado realmente lo que considero es el modo de vida

²⁷⁶ Ch. Taylor, *Fuentes de yo*, p. 27 (43).

más alto?”. Dada la centralidad de la pregunta, entonces podemos entender cómo un cuestionamiento constante se hace necesario, un verdadero cuestionamiento socrático. Es debido a que todas las formulaciones están potencialmente bajo sospecha, pues pueden distorsionar sus objetos, que debemos verlas a todas como revisables. El revisar, completar, modificar, rechazar, negar, afirmar, clarificar, y/o cambiar estas evaluaciones representa un proceso de auto-interpretación. Para Taylor por lo tanto, el sujeto es un ser forjado y que vive en la auto-interpretación. Además para Taylor el marco de trabajo moral cotidiano nuestro es precisamente un horizonte de evaluaciones fuertes, aunque muchas veces es este marco sólo articulable de manera más plena por las ciencias sociales y las artes.

Ahora bien, ¿qué concepto de persona/sujeto se desprende de las anteriores consideraciones? Una persona es un ser con cierto estatus moral, con cierto sentido de «yoidad», con nociones de futuro y pasado, con escalas de valoración, con capacidad de elección, y con habilidad para elaborar planes vitales por los cuales puede, además, responder. El mundo no se le presenta simplemente como un conglomerado de cosas externas que le son indiferentes, sino por el contrario como aquello por medio de lo cual logra dar sentido a su propia posición y a las circunstancias en que se desenvuelve. La persona no sólo se diferencia de lo animal por ser conciencia pensante, sino primariamente por ser, lo que Taylor llama, un sujeto de propósitos originales. La conciencia, bajo esta perspectiva, no es un dado previo sino un trabajo por construir; es lo que se logra cuando llegamos a formular el significado de las cosas para nosotros. Es entonces cuando tenemos una visión articulada del yo y del mundo.

Esta concepción se distancia radicalmente de la que fundamenta el estudio científico del sujeto (el que se da en la socio-biología, la neurología y los modelos informáticos entre otros). La crítica que Taylor propone al modelo representacional es la de que, para éste, las representaciones son principalmente de objetos exteriores independientes de nosotros.

Al considerar la complejidad de la agencia humana nos encontramos con que esto no es verdad para ciertos aspectos centrales de la subjetividad. Uno de estos, que ha tomado una fuerza sin precedentes en la modernidad, es el del ámbito de la vida sentimental. Al formular y articular lo que sentimos a través de nuestras emociones, en

un principio de manera muy vaga, podemos llegar a adoptar una nueva formulación que a su vez transforma nuestra relación con nosotros mismos y con aquello a quien dirigíamos dicho interés sentimental. Por ejemplo, creía realmente amarla, pero era en realidad una pasión momentánea; lo odiaba con toda mi alma pero en realidad sentía odio hacia mí mismo.

2.2. La estructura interpretativa de la expresión humana

La filosofía de Taylor es una «*filosofía de la expresión*», pues en esto consiste su acierto. Taylor se consagró en primer lugar a hacer un análisis de la idea de expresión, cuyas connotaciones estéticas y románticas parecen, sin embargo, oponer un desafío al espíritu y los medios del análisis conceptual.

Para Taylor el hombre es un “animal expresivo” y desarrolla esta idea por un lado, en el análisis filosófico referido al lenguaje y a la estructura de la acción, y por otro, en una historia del expresivismo desde los griegos hasta nuestros días, en la cual muestra que, pese al influjo del cientificismo que parece excluirla, la expresión es “ineludible” para el pensamiento contemporáneo, enfrentado al enigma del lenguaje.

Una expresión más articulada, enriquece lo que expresa, así por ejemplo el vino no tiene el mismo sabor para quien sólo puede describirlo en cinco palabras, que para el que lo describe con cien, de ahí que la expresión “articula” su objeto, y la noción de articular (*to articulate*) significa expresar más claramente; por consiguiente, no sólo se trata de designar un objeto, sino de revelarlo, desplegarlo, haciéndolo más visible que antes.

Por otra parte, el término no se aplica únicamente a la actividad sino también a la capacidad específica del agente que logra articular. Taylor explora aquí en inglés corriente para captar la dimensión constitutiva de la expresión lingüística, en contraste con una concepción puramente designativa del lenguaje, en la cual lo designado está separado del medio lingüístico que lo significa y es indiferente a él.

Articular una intención, un deseo, un pensamiento, es crearlos o, al menos modificarlos. La noción de articulación dilucida la propia empresa filosófica. En efecto, para Taylor el conocimiento y la filosofía son “expresivos”, en cuanto que son una

explicación o una descripción, también son expresiones. Así pues, pensar conceptualmente un objeto, un hecho, es “articularlos”, crear o hacer factibles nuevas posibilidades, nuevos usos. Por último, como conclusión, el análisis tayloriano de la filosofía tiene una función de redescrición, situando a nuestro autor en la intersección de dos concepciones de la filosofía, la interpretación y la descripción.

Existen para Taylor dos opciones fundamentales para la comprensión de la agencia humana. Por un lado hallamos al agente calculador, un verdadero estratega instrumentalizador que busca absoluta claridad en sus planes; y por otro, la posición que Taylor defiende, aquella en la que el sujeto se fundamenta primordialmente en la significación que tienen las cosas para él, en particular la importancia de ciertos bienes que nos llaman a un tipo de vida más alto que otros. Llegar a mejor articular estos bienes que guían nuestro quehacer cotidiano, en contraposición a otros bienes, es el valor de las ciencias sociales. Articular permite recuperar ciertos bienes como fuentes morales, y al hacerlo permite llenar de poder transformativo (*empower*) a dichas fuentes, y finalmente se genera un mayor amor hacia la fuente moral pues se le concibe como más cercana y clara. Para Taylor:

“una formulación tiene poder cuando trae a casa la fuente, cuando la hace sencilla y evidente en toda su fuerza inherente en su capacidad para inspirar amor, respeto o alianza”²⁷⁷.

Bajo esta segunda manera de comprender la agencia humana, la subjetividad se problematiza porque el sentido de las cosas es algo que debe ser cuestionado no sólo personalmente sino además entre las diferentes tradiciones que conciben la subjetividad de manera diferente. Es así como al comprender el valor de la vergüenza y la cobardía para diferentes tradiciones (la homérica, la platónica, la cristiana, la nietzscheana entre otras), enriquecemos esa posición de apertura de la que hemos hablado; de hecho la alimentamos.

En conclusión, en términos morales existe una diferencia abismal entre la primera tradición, que ve al agente como un deliberador estratégico con capacidad de evaluaciones instrumentales y que entiende de entrada claramente los fines que busca a través de medios controlables, que autodetermina sus propósitos independientemente de su tradición (libre del azar de las emociones), y la segunda visión, la del significado que

²⁷⁷ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 96 (112).

presenta un modelo diferente de deliberación del agente fundada sobre el trabajo interpretativo del re-conocerse a sí mismo una y otra vez. Para Taylor: “*no es una cuestión de la eficacia relativa de diferentes metodologías, sino más bien una faceta de la pugna entre visiones morales y espirituales*”²⁷⁸.

Así como para Wittgenstein, la filosofía no es conocimiento, descubrimiento; sino clarificación, ontología descriptiva; para Taylor, sin embargo, la clarificación no es únicamente terapéutica, destinada a curar las enfermedades -los falsos problemas- del espíritu que filosofa. Clarificar es redescibir, y por ende modificar las prácticas y las representaciones redescritas. La articulación de la redescipción es asimismo una dimensión necesaria de la historia y sobre todo de la historia de la filosofía tal como la presenta Taylor.

Taylor mostró simpatías naturales por la fenomenología y la hermenéutica. Gadamer y Heidegger coinciden en este punto con Merlau-Ponty entre las fuentes filosóficas de su pensamiento. La noción de interpretación es, en efecto, un poderoso límite al objetivismo en ciencias humanas y, en términos más generales, a la confianza en los “datos en bruto” como base de todo conocimiento.

No obstante, la posición de Taylor, dista de coincidir con las tentativas de síntesis entre la hermenéutica y el análisis wittgensteiniano que florecieron en las décadas de 1960-1970, entre algunos comentaristas de Wittgenstein (A. I. Melden, K. O. Apel, P. Winch y, hasta cierto punto, G. H. von Wright). La polémica antipositivista de Taylor no participa de una preocupación metodológica, que apunte a separar dos tipos de ciencias, unas naturales (explicativas) y otras humanas (comprensivas o hermenéuticas), y aunque expresa una crítica típicamente hermenéutica de la idea de la objetividad científica aplicada al hombre, Taylor tomó distancia con respecto a la epistemología de Dilthey, a la vez que rescataba la fecundidad del proyecto de definir la diferencia específica del conocimiento humano.

Se trata, es cierto, de oponerse al “*cientifismo positivista*”, pero también de aprender la dimensión esencialmente comparativa del conocimiento del hombre; la

²⁷⁸ Ibid., p. 114 (129).

comparación o, mejor, el «encuentro intercultural», es para Taylor el paradigma del conocimiento del hombre²⁷⁹.

2.3. Un realismo hermenéutico frente al relativismo

Taylor quiere mantener unidas dos vertientes separadas, si no opuestas de la antropología: la vertiente lingüística del hombre como ser de lenguaje, y la vertiente realista o carnal del hombre como cuerpo actuante, poder práctico en el mundo. Esa unidad es problemática en el mero marco de la hermenéutica pos-heideggeriana, y si la “carne” y el “ser-en-el-mundo” de Merleau-Ponty fueron su inspiración, fue sin duda Wittgenstein quien mejor señaló y practicó la filosofía lingüística y realista que Taylor suscribe.

Sus vigorosos argumentos sobre la objetividad de los valores con la evaluación fuerte, y la comparabilidad de principio de las culturas, muestran que para Taylor una filosofía hermenéutica no conduce necesariamente al relativismo. Tanto más cuanto que no se atiene al relativismo cultural y moral que participa en la totalidad del debate contemporáneo sobre el relativismo, incluido el del conocimiento desarrollado por la nueva sociología de las ciencias y, de manera más rigurosa, por algunos filósofos pragmáticos como Nelson Goodman, Richard Rorty. Taylor opone a ello una posición “realista”, sobre todo en su discusión con Rorty²⁸⁰. El realismo de Taylor es un elemento esencial para comprender el sentido y alcance de su obra, en particular la síntesis que efectúa entre el realismo moral y la concepción del papel constitutivo del lenguaje y el sujeto como interpretación de sí.

La remisión de la comprensión a la práctica de una forma de vida, ¿nos lleva a suscribir alguna forma de relativismo? Este tipo de cuestionamiento indaga por las consecuencias éticas de la perspectiva de la comprensión encarnada. Traducido a los términos de la filosofía moral y política, el argumento sería probablemente el siguiente: si no es posible desligar nuestra noción de racionalidad de los usos y prácticas de una comunidad lingüística, entonces nuestros modos de orientarnos en la vida descansan en

²⁷⁹ Cf. L. Dumont, *L'idéologie allemande*, Paris, Gallimard, 1991.

²⁸⁰ Cf. J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 20-33 y 219-222.

algún horizonte moral, en un “*ethos*”. Si esto es así, entonces da la impresión de que no es posible “trascender” el propio marco referencial, de manera que incurrimos en una especie de encapsulamiento cultural de resonancias relativistas. Se trata de una celebre objeción que evoca ciertamente a uno de los más temidos fantasmas de la conciencia moderna. Este es un recurso común en los debates entre la «*Ética de los bienes*», (de inspiración nearistotélica, tomista o neohegeliana), y la «*Ética de procedimiento*» (de origen Kantiano o utilitarista); como se sabe, el mismo Taylor es un nearistotélico-posthegeliano en algunas de sus reflexiones sobre la moral.

Pero ¿qué se entiende por “relativismo”? No se trata de una cuestión fácil de responder, pues prácticamente todas las visiones de la racionalidad práctica, entendidas como alternativas a la concepción ilustrada han sido acusadas de “relativistas”; sin embargo, todas estas acusaciones tienen una especie de patrón común, la idea de que no es posible encontrar un criterio objetivo que nos permita decidimos respecto de la mayor rectitud o superioridad racional de algún modo de ser o de concebir la vida, lo cual nos conduce a la inacción, a la aceptación acrítica del *status quo*, o a desarrollar una actitud condescendiente frente a prácticas indignas, cuando éstas son realizadas por miembros de alguna cultura extraña.

Ordenando los argumentos presentados, desde un acercamiento a los escritos de Bernard Williams sobre el relativismo, podemos concluir que la posición relativista suscribe básicamente dos tesis:

“1) Nuestros conceptos morales y nuestras creencias sólo pueden ser usados correctamente al interior de un sistema hermenéutico cultural y, por lo tanto, el proyecto de descubrir o construir los parámetros de lo moral fuera de un contexto de significados compartidos está condenado al fracaso. 2) Al no disponer de un criterio normativo acultural, no podemos juzgar o someter a crítica las costumbres de las demás culturas. De esto se sigue que no es lícito en absoluto intervenir en la vida de otra cultura, antes bien, debemos respetar las diferencias culturales”²⁸¹.

No es difícil darse cuenta de que esta posición presenta graves inconsistencias. La primera de ellas -que salta a la vista rápidamente- es la evidente contradicción preformativa en la que incurre todo aquel que intente pasar de la primera a la segunda

²⁸¹ Cf. B. Williams, *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1986, cap. 3.

tesis. En efecto, la primera tesis sostiene que cualquier consideración normativa, cualquier estimación de valor, -expresión de censura o elogio-, tiene sentido en el seno de una cultura particular; y la segunda nos dice que no debemos juzgar o intervenir en las costumbres de otras culturas.

Por último, ¿se podría decir en algún sentido, que la ética que subyace a lo posición encarnada es “universalista”? Ciertamente que la respuesta dependerá de aquello que entendamos por universalismo; pero en contraste con lo que la mayoría de los filósofos han sostenido siempre, parece que hay al menos una forma de comprender el término que deja abierta esta posibilidad. Hilary Putnam, ha señalado que existen al menos dos maneras de concebir la expresión «ética universal», que han sido confundidas con frecuencia por la filosofía práctica heredera de la Ilustración:

“Una alude a las pretensiones pragmáticas de validez de cualquier consideración normativa y, la otra puede ser identificada con la constitución de una «forma de vida universal»”²⁸².

La discusión en esta línea se entiende en términos de la búsqueda de superar las formas radicales y fonológicas de etnocentrismo, por modos más abiertos de plantear el diálogo intercultural, pero no en términos relativismo-universalismo. Simplemente porque las perspectivas hermenéuticas que venimos comentando no pueden ser calificadas de relativistas sin hacer pasar por un análisis crítico, y en esta dirección Isaiah Berlin argumenta cuando intenta cuestionar estas objeciones, una vez que son dirigidas contra las visiones contextualistas de Vico y de Herder:

“Yo prefiero café, tu prefieres champagne. Tenemos diferentes gustos, -aquí no hay más que decir-. Eso es relativismo, pero el punto de vista de Vico y de Herder, no corresponde a esto, es lo que he descrito como pluralismo, esto es, la tesis de que hay muchos fines diferentes que el hombre puede buscar y aún ser plenamente racional”²⁸³.

La tesitura moral contemporánea queda así: ¿Objetividad o relativismo? dicho de modo más explícito: ¿Existe la posibilidad racional de que A pueda convencer a B, de que la perspectiva y orientación de hiperbien es mejor?, o mas bien: ¿Todo lo referente

²⁸² Cf. H. Putnam, «Pragmatismo y Relativismo», *La herencia del pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 191-214.

²⁸³ Cf. I. Berlin, «The idea of pluralism», Walter T. Anderson (ed.), *The truth about the truth*, New York, G. P. Putnam's son, 1995, p. 51; «Vico y su concepto del conocimiento», *Contra la Corriente*, México, FCE, 1996, pp. 182-185.

a los bienes (lo moral), responde sólo a sentimientos, emociones y golpes de corazón? MacIntyre y Taylor muestran que nuestra realidad, nuestra ontología moral, surge de la mejor explicación del ámbito de lo humano a que podemos llegar, a saber, que podemos convencernos racionalmente entre nosotros sobre la base de la superioridad de una de las «versiones rivales». Una forma de ver esto es a través de nuestra historia y nuestras narraciones que generan transiciones a mejores comprensiones de nuestra propia experiencia moral, nuestra vida, el bien común y la sociedad, posibilitando un crecimiento moral, lo que Taylor acuñó bajo el término de «*transiciones*».

La perspectiva moral viene definida por lo que nos mueve moralmente. En Taylor es clave el concepto de «evaluación fuerte», en oposición a «evaluación débil» propia del imaginario moderno que entiende que los bienes se construyen desde los deseos, una línea de pensamiento que arranca en Hobbes, teniendo como principio: «Qué desea el sujeto y a partir de aquí se plantea los bienes». Es lo propio del naturalismo y el emotivismo; el sujeto determina el bien moral. Más tarde, en la fenomenología Husserl pretende poner entre paréntesis el individuo para alcanzar un «yo trascendente». Encontramos algo semejante en la «comunidad de comunicación» de Habermas o en la teoría de la «posición original» de Rawls. En el fondo es una frecuente y reiterativa tendencia a la «abstracción desencarnada», que parte de un supuesto de «yo bueno», o «buena voluntad».

Taylor plantea la «evaluación fuerte» desde una recuperación y reconstrucción del realismo conciliándolo con la perspectiva moderna. El núcleo de pensamiento realista es que el ser es interpretación de la realidad; es decir, que la distancia que hay entre la realidad y el ser es la interpretación, siendo este el punto de partida de la hermenéutica para Taylor. Así una «evaluación fuerte», es aquella que vincula «bienes» con «deseos»; hay referencia a unos bienes desde un «sujeto denso», los bienes no son “buenos” porque los deseamos sino que existe una relación dialéctica entre bienes y deseos.

3. Diagnóstico de la modernidad

3.1. Ante los conflictos de la modernidad

Los conflictos éticos constituyen el corazón mismo de la reflexión sobre la praxis. Se trata de situaciones en las que el agente tiene que elegir de modo ineludible, entre cursos de acción que reconoce como poderosamente valiosos (cada uno a partir de argumentos diferentes), de tal forma que realizar una de estas acciones implica renunciar a la otra opción. Las tragedias griegas tenían el objetivo de llamar la atención del ciudadano respecto de la complejidad de los conflictos, y contribuir con los diálogos a la formación del buen juicio y la *phronesis* entre los miembros de la *polis*. La posibilidad de que los diferentes bienes y males pudieran colisionar entre sí no era considerada una eventualidad funesta, sino el corazón de la vida ética, una experiencia que sometía a prueba el buen sentido y el carácter de los hombres.

Los conflictos a menudo son dolorosos; nos recuerdan que, a pesar de los poderes de nuestra mente, la posibilidad de ejercer un control racional sobre nuestra vida es bastante relativa, pues con frecuencia nos exponen ante la lamentación y la pérdida. Así para las éticas formales del siglo XVIII, los conflictos de valores han sido sindicados sistemáticamente como imposibles o como síntomas inequívocos de irracionalidad. Para Kant el sujeto moral en solitario puede examinar si sus máximas pueden adoptar o no la forma de la ley, llegando a una conclusión a la que cualquier otro agente tendría que llegar necesariamente siguiendo la regla de universalización; explicando que para Kant los posibles conflictos pertenecen al nivel de las máximas, no al de la ley; supone que el punto de vista de la universalidad, ha eliminado ya toda posibilidad de conflicto práctico.

Al plantear el problema de esta manera, Kant está pasando por alto auténticos conflictos morales, los conflictos entre obligaciones. Está soslayando el mismísimo centro de gravedad de la experiencia ética. En esta línea de argumentación fue desarrollada con agudeza la postura de Sartre, cuando examinó la impotencia del imperativo categórico para afrontar los conflictos radicales, a la luz del famoso ejemplo del joven francés que debe elegir entre ir a la guerra o quedarse con su madre anciana. El resultado suele ser que al menos una de las alternativas es considerada ilegítima.

Según Taylor se está dando un falso deber:

“Una ética procedimental no puede hacer frente al prospecto de que las fuentes del bien puedan ser plurales. Un único procedimiento válido pulveriza las reglas, y si funciona adecuadamente no generará mandatos contradictorios, por lo tanto Kant no podría encarar un conflicto de leyes morales, y ante el obvio contraejemplo de la mentira benevolente fue a extremos extraordinarios para evitarla”²⁸⁴.

Frente a los conflictos de la cultura moderna que amenazan con destruirla, Taylor presenta tres grandes fuentes de las que habría de beber para superar esos conflictos:

- 1) Diferencias y disputas sobre las fuentes de nuestra moral.
- 2) Tensión entre el instrumentalismo desvinculado y la propuesta romántica.
- 3) Ser morales a pesar de estar en juego nuestra integridad.

El problema consiste, según Taylor, en que al no reconocer la adhesión a ciertos bienes, imposibilita la articulación sobre el bien, y por tanto, la comprensión de lo que significa ser un “yo”. La articulación sobre el bien es, pues, lo que nos hace posible a “nosotros”, decir qué nos mueve, alrededor de qué construimos nuestras vidas, qué es para nosotros lo valioso. La articulación es lo que permite en cada una de las visiones del bien comprender el sentido y el significado de sus bienes constitutivos, y mediante su percepción, -a través de la experiencia estética, de la «*resonancia personal*»-, acercarnos a las fuentes morales. Así, el «*bien constitutivo*» de cada concepción del bien, como la idea de Dios en el cristianismo, la ética del dominio racional en el naturalismo, la autorrealización en el modernismo, es lo que capacita o faculta a los miembros de una comunidad, mediante su articulación, para captar lo que incluyen sus respectivas concepciones del bien.

Taylor muestra en su argumentación que las concepciones del bien suprimidas por la filosofía moral moderna deben ser recuperadas para el pensamiento moral; sólo así, podría superarse el interno desgarramiento de la identidad moderna y dirimirse la lucha entre los diferentes hiperbienes de la modernidad. Con una ética universal del bien sería posible conseguir una articulación que nos permita hacernos conscientes del significado de la totalidad del mundo moderno, y del horizonte de los valores éticos que han determinado nuestra identidad a lo largo del proceso de desarrollo de la cultura moderna

²⁸⁴ Ch. Taylor, «Justice After Virtue», J. Horton, y S. Mendus (eds.), *After MacIntyre*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1994, p. 39.

occidental. Taylor es de la opinión de que son el arte y el tipo de experiencia subjetiva -*resonancia personal*-, los que harían posible a través del acercamiento a las fuentes morales, la reconciliación de la modernidad consigo misma:

“Pero no existe un lugar coherente para la exploración del orden en que nos hallamos, como el lugar de las fuentes morales; lo que Rilke, Pound, Lawrence y Mann hicieron de formas radicalmente diferentes (...). El orden sólo es accesible a través de la «resonancia personal» y, por tanto, subjetiva”²⁸⁵.

3.2. La construcción del yo en la vida cotidiana

El yo es un tema de nuestro tiempo; es el último bastión severamente amenazado por la crisis de la identidad que ocurre al final del siglo XX. Cuestionado por el descubrimiento de otras escenas que detrás de él actúan -la red de relaciones sociales, la red de señales de lo inconsciente: la que no es yo-, al menos en el discurso sabio de su arrogancia tradicional. Mezcla de aparato complejo y de “Golem” poderoso, animado por la palabra y el juego social; el yo lleva más de cien años en declive permanente.

Cuando se enuncian las causas, todas las teorías lo sitúan en el lugar del epifenómeno, de lo producido y, sin embargo, en la vida de todos los días el yo sigue siendo un personaje inevitable, máxime en este momento en el que los grandes referentes -los grandes relatos- aparecen como descompuestos y mixturados, y el discurso omnímodo del consumo refuerza el yo para que sustente el lugar de la demanda incesante. Laboratorio de la crisis y de la elaboración de identidades, el yo adquiere en el presente un nivel problemático del que podemos decir que no estuvo ajeno desde la gran revolución cartesiana. Pero su potencia, la que le hacía ser baluarte y soporte de la identidad moderna, parece atravesada de numerosos avatares que le vuelven frágil y problemático; de ser garante de autonomía moral, de certeza epistémica, ha pasado a ser síntoma.

Y aún así no parece haber escenario y sujeto más sometido a experimentación, a análisis, a desmontaje y a reorganización siguiendo programas de cuidado de sí -el hallazgo foucaultiano de la ética de los antiguos- y también directrices más ocultas, más diseminadas en el aparente caos de la sociedad opulenta a costa de la exclusión. En este plató al que Freud llamó «*territorio interior*», se da hoy en medio de una aceptación

²⁸⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 510 (532).

común un tratamiento a veces dramático y versátil del yo, en la cultura postindustrial, en la que el sujeto individual y el yo particular, exigen dedicaciones que antes se ofrecían a causas solidarias. Momentos de máscaras y simulacros domesticados que se hacen pasar en el mercado por elementos originales, llevan a lanzar aquel grito unamuniano: «*mi yo, mi yo, que me roban mi yo*». Al mismo tiempo, no cesa la llamada interior por ser yo mismo, aún en medio de todos los rituales de confección y presentación que cada cual ha de seguir en la vida cotidiana.

Cuando hablamos del yo con intención analítica, es decir queriendo reconocer los procesos de construcción e intercambio en los que nos vemos inmersos, el primer rasgo que emerge es doble: la banalidad y la extrañeza. El yo es un designador de nuestro lenguaje que recoge, en sus abundantísimas ocurrencias del habla diaria, dos dimensiones a la vez inseparables y contradictorias: yo recoge y expresa lo propio, lo peculiar de cada uno de nosotros, lo inequívocamente irrepetible y, al mismo tiempo, indica una disponibilidad común como vocable; pues todos y cada uno de nosotros podemos decirnos y decir a los demás “yo”. Leví-Strauss reconocía en los procesos constitutivos de la identidad, esta encrucijada de lo común y lo propio²⁸⁶.

El yo, es pues un constructo, una dimensión en la que vamos introduciéndonos progresivamente, a través de numerosas situaciones o, por utilizar otra metáfora, concepto común, vamos interiorizando, introyectando en medio de redes de contacto, afectos, operaciones, conflictos. Tardamos en ser yo, al menos un par de años, cuando termina la fase de socialización primaria; y ese período, el tiempo progresivo del aprendizaje, completo, básico de la lengua, nos pone bien claro el punto de llegada que es el yo. Se ve sometido al discurso y a la dimensión relacional que éste dispone desde las tres dimensiones de nuestra identidad: pertenencia étnica o nacional, el género, la clase.

La regularidad del yo se impone desde la propia presencia del “*Shifter*” (cambio sistemático), es decir, el elemento que cambia, que da paso a otro turno, en la conversación “yo es relacional”, marca un cambio en el turno de palabra. En las lenguas nacionales, -como invariante casi de los universales lingüísticos, aparece el yo como el singularizador principal, como el que unifica y disciplina las vivencias y las presencias,

²⁸⁶ Cf. C. Leví-Strauss, *L'identité*, París, Puf, 1970.

las apreciaciones de uno mismo. Como Barthes sugería en su última Leçon: “No es que el lenguaje nos prohíba, es que nos obliga a decir de un modo determinado: nos marca los límites de número (singular/plural) o de género (masculino/femenino)”²⁸⁷, por eso dice, el lenguaje es “fascista”. Esta es la potencia normalizadora y normativa de la incorporación de la gramática entera. Y con ella -ya lo sabemos por Nietzsche-, incorporamos un orden ideológico y moral.

En el orden de la relación de clase, se sobredimensiona en la construcción de un individuo que es destinatario de la cultura del consumo, el yo como individuo que convive con el yo como masa en la realidad desarticulada: yo como “individuo-masa”, en la medida en que las formas de pertenencia o de integración parecen perder color y vigencia (el linaje, la clase) frente a los espejos fugaces y masivos para el yo, también fugaz y masificado, del sujeto de la sociedad de consumo.

Por último y completando esta visión de la construcción del yo, me ha parecido de interés la posición de López Aranguren por acercarse al planteamiento de Taylor de un “yo situado”:

“El yo va apareciendo, construyéndose, identificándose a sí mismo y consigo mismo y, de este modo, adviniendo al ser, siendo en un escenario, singular primero, plural luego, que está ahí antes de que él aparezca y que, ya desde el mismo nacimiento y ulteriormente sobre todo en mayor o menor grado, él contribuirá a modificar. (...) El yo actúa, comienza a actuar, en los roles que le atribuyen los hombres, se ve, conoce y reconoce en éstos, en el espejo que ellos le presentan, y con el que tiene que contar, por deformante que le parezca la imagen que de él le da. Hay ese espejo que son los otros, pero hay también, va habiendo, y cada vez más nítidamente, la imagen de sí mismo en el espejo propio. Y en ese contraste y aún rebeldía o en ese ajustamiento o negociación entre unas y otras imágenes, en ese juego de espejos, se va forjando la llamada «identidad personal», cuyas señas vienen afirmadas por la memoria, lo que hemos sido, modificado de uno u otro modo, seguimos siéndolo”.

“Los conceptos fundamentales de la fenomenología existencial han sido transferidos a la vida cotidiana, reducidos, desde la metafísica a la cotidianidad (altäglichkeit), minimizados desde el ser, hasta la medida ya no humana, sino del llamado hombre de la calle. De Jaspers procede el concepto de «situación». Pero el hombre está siempre en situación, el «frame» o marco de referencia de Goffman, todos sus actos se inscriben en un contexto el «lebenswelt» husserliano o espacio de la vida de cada cual en cada momento, su «sitz im leben» de cada circunstancia”²⁸⁸.

²⁸⁷ R. Barthes, *Leçon*, Paris, Senil, 1978.

²⁸⁸ J. L. López Aranguren, *Moral de la vida cotidiana*, Madrid, Tecnos, pp. 27. 49-50.

3.3. De la modernidad pensada a la modernidad vivida

Bajo este epígrafe deseo recoger aquel principio de la dignidad humana en la sociedad moderna que parte de lo que el profesor López Aranguren llamó «*moral pensada*», lo que creemos que debería ser, en contraposición de la «*moral vivida*» que es la que se impone en el acontecer diario²⁸⁹.

La presente situación socio-cultural está marcada por el gran debate acerca del final de la modernidad que se inició a finales de los años noventa, aunque sus precedentes remontan al periodo entre guerras. El gran interés de la polémica sobre el «*fin de la modernidad*» estriba en que, al hilo de ella, la situación cultural se desbloquea. Empieza a ser posible cuestionar públicamente las tesis dominantes sobre dos siglos al menos en Europa y Norteamérica. Tales tesis son, básicamente, las de la Ilustración: la implacable racionalización del mundo y la sociedad a través de la ciencia, el progreso histórico indefinido, la democracia liberal como solución de todos los problemas sociales, y la revolución como método fundamental de liberación de los pueblos y de los individuos.

Estamos ante una gran paradoja, la racionalización a ultranza ha traído consigo la mayor explosión de irracionalismo que la humanidad ha conocido hasta el momento; la supuesta transformación humanizadora del mundo nos ha puesto al borde de la destrucción por la amenaza atómica; la utopía de la liberación total nos ha hecho experimentar la realidad del completo sometimiento. En definitiva, lo peor de nuestras “certezas” es que no eran verdad: tenían sin duda, elementos verdaderos en los que aún seguimos creyendo, pero no se atenían a la realidad de las cosas, sino a nuestros afanes de poder, a nuestras ansias de perfecta autonomía, a nuestro rechazo del misterio del ser y de la providencia divina.

Se impone entonces, el cambio de modelo como dice MacIntyre, es preciso pasar del paradigma de la “*certeza*” al paradigma de la “*verdad*”, en el que lo radical no es la objetividad sino la realidad, y a la realidad no podemos acceder de manera automática, por la simple aplicación de un método racional, tal acceso requiere un trabajoso aprendizaje que se alimenta de una tradición de pensamiento. En rigor no hay ciencia

²⁸⁹ Id., *Ética. Obras Completas*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 159-201.

sin historia, sin educación, sin comunidades de investigación, sin componentes éticos y políticos.

La versión más reciente y operativa de una cierta “ideología democrática”, está recogida en las formulaciones neocontractualistas y neoutilitaristas de autores como John Rawls, Ronald Dworkin, Will Kymlicka, teniendo como resultado lo que uno de sus críticos, Michael Sandel ha llamado “*republica procedimental*”, según este esquema de la filosofía política hay una primacía de la ley (*right*) sobre el bien (*good*); o mejor, lo correcto sobre lo bueno. Ciertamente los ciudadanos pueden individualmente acoger y cultivar ideas acerca de lo bueno y lo mejor, pero no deben pretender que esas preferencias suyas se reflejen en las leyes, porque ello llevaría a desacuerdos insalvables que pondrían en peligro la paz pública.

La actual polémica entre liberales y comunitaristas ha sacado a la luz las aporías de la «*republica procedimental*». Como señala Taylor, si la democracia liberal no es capaz de acoger proyectos comunes acerca de la vida buena, entonces desaparece la lealtad y el patriotismo, que son los recursos últimos a los que tiene que recurrir un Estado no despótico. A falta de tales resortes, no es extraño que se empiece a registrar la presencia de ese «*despotismo blando*» del que habló Tocqueville. Detrás del error de la espontaneidad individualista y del emotivismo, surge como respuesta algo positivo que Taylor ha llamado el «*ideal moderno de la autenticidad*».

A diferencia de las sociedades tradicionales, en las que el propio status y su valor moral venían dados por la inserción de la persona en una totalidad jerárquica, las culturas modernas descubren que la posición en la vida y la categoría ética de cada uno tienen que ver con su propia e irrepetible identidad. Hay una voz moral, dentro de cada uno de nosotros que nos indica como hemos de comportarnos y cuál es nuestra misión en la sociedad. A esa voz reveladora de nuestra identidad, hemos de ser fieles si no queremos malbaratar nuestra vida.

En esta línea de pensamiento, el yo sólo se podría realizar auténticamente en diálogo estable con aquellos que George Herber Mead llamó “*interlocutores relevantes*” (*significant others*), es decir: mis padres, hermanos, vecinos, compañeros de trabajo, amigos. Sin compartir con ellos situaciones permanentes de diálogo, yo no

puedo descubrir esos bienes comunes como es la propia amistad que es imprescindible para descubrirme a mí mismo y empezar a desplegar una vida moral.

Si esto se extiende al diálogo cultural, hoy es más visible que nunca, que si bien han aumentado los conflictos sociales al crecer la movilidad de las personas, también es cierto que las respectivas culturas se han hecho más porosas para recibir aportaciones externas a ellas.

Se ha producido lo que Gadamer ha denominado la “*fusión de horizontes*”, en la que la propia manera de entender el mundo se perfila sobre el fondo de otras maneras de comprender la realidad, en las cuales encontramos elementos que son complementarios de una idiosincrasia a la que no es necesario renunciar, sino que nos enriquece.

Después de este rápido recorrido por el horizonte filosófico de la modernidad y por más que se haya acumulado un montón de teorías sobre el advenimiento de la sociedad, lo cierto es que estamos asistiendo a una profunda transformación de la sociedad a causa de las nuevas tecnologías. Lo que no se suele advertir es que lo más importante en la sociedad del conocimiento no es la acumulación de informaciones, sino el llegar a saber más. Esto pone en primera línea la cuestión del aprendizaje, la investigación y, en último término la educación. La clave del futuro inmediato pasa por tomarse en serio la educación, pues de ahí arranca gran parte de los conflictos indicados. Para educar es preciso tener una concepción del conocimiento y de la verdad, así como de la dinámica histórica del saber, es decir del papel de la tradición y del progreso en las comunidades de enseñanza y aprendizaje.

Por último señalar que la eficacia de las nuevas tecnologías de la comunicación sólo será relevante si se ponen al servicio de la auténtica sabiduría en el uso de esos medios dirigidos a la formación integral de la persona. La clave del futuro inmediato estribará en la articulación de los medios más avanzados con planteamientos educativos y culturales rigurosos, que estén atentos a las exigencias éticas que el propio saber teórico y práctico lleva consigo. Concluyendo se puede decir que nos encontramos ante un nuevo concepto de “*modernidad alternativa*”, que no discurre ya por la única senda del racionalismo, sino que viene dada por la articulación tecnológica del diálogo cultural y por la apertura de nuevas necesidades y exigencias educativas.

Capítulo 5

AVATARES DE LA IDENTIDAD EN LA CULTURA MODERNA

Ante la pregunta sobre ¿cómo articular la historia de la identidad moderna? Taylor presenta la modernidad occidental tanto en su origen como en la actualidad inseparable de cierto tipo de imaginario social. La difusión de imágenes vinculadas al acceso directo de las formas sociales como la esfera pública, la economía de mercado, donde los agentes económicos se hallan vinculados por relaciones contractuales los sitúan en un plano de igualdad y afirmación de la vida corriente. Otro de los hitos que ha contribuido a un cambio de la identidad de la cultura moderna viene planteado como la superación de la perspectiva deísta; intentaré responder en este capítulo que tipo de deísmo es el de Taylor.

Un aspecto novedoso que responde a los cambios producidos en la cultura moderna viene enunciado en el concepto «flexible del carácter», al que también haré referencia de la mano de Richard Sennett.

1. Demandas de la cultura moderna

1.1. La afirmación de la vida corriente

Taylor en la segunda parte de *Fuentes del yo* ha esbozado el desarrollo de la multifacética noción del yo. Un yo definido por las facultades de la razón desvinculada, con sus asociados ideales de dignidad y libertad autorresponsable, de autoexploración y de compromiso personal (que son facultades para crear la base de una cierta concepción de la “interioridad”). Pero aún no llegan a explicar todo el alcance de la idea moderna de lo interior: en particular, no pueden explicar el sentido de la profundidad interior.

Para entenderlo, según Taylor, se ha de observar otro desarrollo, la aparición de las nociones modernas de la naturaleza y sus raíces en lo que él llama: «*La afirmación de la vida corriente*».

«*Vida corriente*» es un término que introdujo en el primer capítulo de su obra²⁹⁰, y que el mismo quiere designar de un modo aproximativo la vida de producción y la familia, (en castellano tiene una connotación un tanto “despectiva”), como si no se valorase la vida corriente y normal de cada día. Sería más acertado darle la connotación positiva de la expresión, «vida cotidiana».

Para Taylor “vida corriente” es un término que introdujo para designar esos aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y la reproducción, es decir, el trabajo y la manufactura de las cosas necesarias para la vida, y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia.

La influencia del concepto de Aristóteles *Zèn Kai Euzèn* (la vida y la vida buena), como fin de la asociación política, es en origen el sentido que persigue con la palabra «Vida», que el mismo Aristóteles distingue entre el mantenimiento de actividades y la persecución de la vida buena: “*El Estado es una asociación de familias y clanes para vivir bien, y su objeto es una vida plena e independiente*”²⁹¹. Aristóteles según Taylor, logró combinar en su vida buena dos de las actividades que han sido citadas con más frecuencia por las tradiciones éticas posteriores, como actividades que están por encima de la vida corriente, la contemplación teórica y la participación en la política como ciudadano.

En los albores de la modernidad desde las influyentes ideas de la jerarquía ética, se observa el fenómeno por el que la vida como simple cabeza de familia, es inferior a la que incluye también la participación como ciudadano. Este marcado sentido jerárquico en el cual la vida del guerrero o del gobernante, era superior a los hombres de rango inferior que se preocupaban únicamente de la vida, la desarrolló Hannah Arendt, y concluye como la cultura moderna se basa en la desconfiguración de dicha jerarquía:

“Una vida humana plena se define ahora en términos de trabajo y producción, por un lado, y matrimonio y vida familiar, por otro. Al mismo tiempo, las actividades antes consideradas superiores son ahora duramente criticadas, predominando el criterio del conocimiento genuino desde el beneficio tecnológico”²⁹².

Y desde la teoría de Francis Bacon, puede demostrarse que la experiencia de la

²⁹⁰ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 14 (28).

²⁹¹ Aristóteles, *Política*; trad., de M. García, Madrid, Gredos, 2007, 1280 b 35.

²⁹² Cf. H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958. Trad., de R. Gil, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 48.

ciencia ha contribuido a mejorar y aliviar la condición humana. Y por lo tanto la ciencia tiene como objetivo beneficiar a la vida corriente, que en ocasiones no se ha considerado así por el orgullo de la ciencia antigua de querer imponer nuestra imagen sobre las criaturas, sin intentar diligentemente descubrir la impronta de Dios en las cosas. La revolución baconiana, supuso una transvaloración de valores, la cual es también el reverso de la jerarquía anterior: “*Ahora resulta que el humilde artesano o artífice ha contribuido más al avance de la ciencia que el filósofo contemplativo*”²⁹³.

La ética del honor y la gloria como significación histórica de motor del cambio social, se vio afectada por una crítica demoledora, en la recién estrenada promoción de la vida corriente. En el siglo XVIII emerge un nuevo modelo de civismo por el cual la vida de comercio y la adquisición ganan un lugar prioritario sin precedentes.

En contraste con el afán aristocrático por la gloria militar, el comercio (*le deus comerce*) es una fuerza con frecuencia constructiva y civilizadora, que enlaza a los hombres en paz y forma la base para las costumbres refinadas.

La ética burguesa, tuvo consecuencias niveladoras, y nadie puede dejar de ver el papel decisivo que desempeñó en la construcción de la sociedad liberal moderna a través de las revoluciones funcionales del siglo XVIII y posteriores, con sus ideales de igualdad, su sentido del derecho universal, su ética del trabajo y su exaltación del amor sexual y la familia.

Lo que viene denominando nuestro autor bajo el título: «*La afirmación de la vida corriente*»: “*Ensalzando el hombre como productor. Encuentro de la máxima dignidad en el trabajo. Transformando la naturaleza al servicio de la vida*”²⁹⁴.

La idea de que la contemplación era la actividad suprema, dependía de una visión del orden del mundo estructurado por el bien; y la ética del honor percibía el apego a la fama y la inmortalidad como modelo de grandes hazañas y valor ejemplar.

¿Cuál fue la explicación correspondiente de las distintas éticas de la vida corriente?:

“El origen de la afirmación de la vida corriente se encuentra en la espiritualidad

²⁹³ Cf. F. Bacon, *Instauratio Magna. Novum Organum. Nueva Atlantida*, trad., de M. Jarocka, México, Porrúa, 1980.

²⁹⁴ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 215 (231).

judeocristiana, el particular ímpetu que recibe en la era moderna le llega principalmente de la Reforma, uno de los puntos comunes de todos los reformados fue:

1º) El rechazo de la mediación, (en crítica al corporativismo religioso; el compromiso personal debía ser total, sin intermediarios, ni cristianos más devotos que otros).

2º) El rechazo de la comprensión medieval de lo sagrado; pues la acción salvadora parecía exigir en principio y de antemano el reconocimiento, el agradecimiento, tanto del hecho mismo de la salvación, como un don exclusivo de Dios. Dado que el hombre no puede hacer nada que produzca o gane dicho don, así pues, fundamentalmente lo único que puede hacer es reconocerlo; y eso es lo que significa tener fe”²⁹⁵.

Como consecuencia, el rechazo de lo sagrado y de la mediación condujo a un estatus más elevado para la vida profana; rompiendo el estatus jerárquico que desempeñaba “lo religioso” dentro de una economía de salvación, donde los laicos dependían de la vida de oración y renuncia de lo religioso a través de la mediación de la Iglesia.

Para el protestantismo: “*Cada creyente debe remar en su propia barca*”²⁹⁶, (no existe la nave eclesial en su viaje hacia Dios). Al negar cualquier forma especial de vida como lugar privilegiado de lo sagrado, negaron la distinción entre lo sagrado y lo profano, afirmando con ello su interpretación. Ej.: La negación de estatus especial al monje (o vida monástica), fue una afirmación de vida corriente, como algo más que una vida profana, como santificada y de ninguna manera de rango inferior: “*El rechazo de la vida monástica supuso la reafirmación de la vida “seglar” (seculum), como lugar central para la realización de los designios de Dios*”²⁹⁷.

La Reforma protestante, supuso entre otras cosas, un desafío a la fe cristiana, que frecuentemente quedaba neutralizado en la amalgama metafísica y morales antiguas. La potencialidad crucial fue la de concebir la santificación de la vida, no ya como algo que sólo tiene lugar en lo íntimo del sujeto, sino como un cambio que penetra en la vida moderna en toda su extensión.

Esa es la esencia de la que Max Weber ha denominado el «*Ascetismo*

²⁹⁵ Ibid., p. 216 (232).

²⁹⁶ Ibid., p. 217 (233).

²⁹⁷ Ibid., p. 218 (234).

Intramundano»²⁹⁸ de los puritanos. La respuesta a la absorción por las cosas de resultas del pecado no es una renuncia, sino una cierta clase de utilización, que está desprendida de las cosas y centrada sólo en Dios, plasmada en la noción puritana de que deben usar el mundo con “despegado afecto”.

De esta manera el ascetismo se encuadra dentro de las prácticas de la vida corriente para santificarla, en el seno de la propia vida, una vida que ha de vivirse de modo que sea a la vez seria y despegada. El matrimonio y la llamada no son opciones extras; son la sustancia de la vida y deben abrazarse decididamente.

Pero esto no ocurre de la misma forma en la tradición católica, vinculada a la vida sacramental de la Iglesia, en la expresión “*Dios gusta de los adverbios*”, no se para en cuán bueno sino en cuán bien, recogida por Joseph Hall²⁹⁹, capta la esencia de la transvaloración implícita en la afirmación de lo corriente. La vida superior ya no puede definirse por una ensalzada índole de actividad; se refleja en el espíritu con el cual uno vive lo que vive, hasta la más mundana de las existencias; en expresión del mismo autor: “*Porque Dios no mira la excelencia de la obra, sino el corazón del obrador*”³⁰⁰.

Desde esta perspectiva se puede entender la tesis de Max Weber sobre el protestantismo como terreno abonado para que prendiera el capitalismo. Weber pensó que la noción puritana de la «*Llamada*» -con obediencia y quehaceres de servir a Dios-:

“Contribuiría a proporcionar un modo de vida centrado en el trabajo disciplinado, racionalizado y regular, (...) a la par que unos frugales hábitos de consumo, y que esta forma de vida facilitó mucho la implantación del capitalismo industrial”³⁰¹.

Hoy está contrastada ciertamente que una de las influencias formativas de la ética del trabajo en la cultura moderna capitalista, sobre todo en el mundo anglosajón, fue aquella postura espiritual que hacía hincapié en la necesidad de un trabajo continuo y disciplinado, un trabajo que debería beneficiar a la gente y por ende ser feliz, y que invitaba a la sobriedad y moderación, el goce de sus frutos.

Otro de los aspectos en los que influyó la creencia puritana, en gran medida, fue la

²⁹⁸ Cf. M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of the Capitalism*, New York, Scribner, 1958. Trad., L. Legaz, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1975.

²⁹⁹ Ch. H. George & K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation*, Princeton, Princeton University Press, 1955, p. 138.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 138.

³⁰¹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 225-226 (241).

vida familiar y en particular el valor espiritual del matrimonio, que tanto ha influido en el desarrollo de la cultura moderna, que fue precursor de una nueva comprensión contemporánea del matrimonio y del amor sexual.

Hay que decir que esta versión peculiarmente intensa de la que se ha denominado la «*afirmación de la vida corriente*», como motor generador de las ideas clave de la cultura moderna ha tenido distintas interpretaciones dentro del protestantismo, como son las diferentes Iglesias calvinistas continentales, las luteranas, las anabaptistas alemanas, el puritanismo anglosajón, etc.

La teología puritana del trabajo y la vida corriente constituyó el entorno propicio para la revolución científica. Para Bacon la antigua ciencia es epistémicamente inútil (puesto que termina simplemente en lo especulativo, lo verbal en insolubles disputas), y ha dado la espalda a su fin moral propio, que es el de capacitar para las obras beneficiosas. La revolución baconiana giró el objetivo central de la ciencia desde la contemplación al de la eficacia productiva; y esto que al mismo tiempo, inseparablemente de ello, giró contra la jerarquía de valoración social, en favor de las clases productivas de los artesanos contra las clases que se vanagloriaban de su ocio.

El giro combinado de lo filosófico con lo social en la valoración ejerció un importante atractivo para las clases artesanas y mercantiles que iban ganando conciencia de sus nuevos logros y aspiraban a una nueva dignidad e influencia social. El mismo Locke, más adelante se enorgullecería de describirse a sí mismo como “*peón*” y “*obrero*”.

Para López Aranguren vivir la cotidianidad o la estructura de la vida cotidiana:

“Consiste en la habitual instalación en unos usos, reglas, supuestos y sobreentendidos, con arreglo a los cuales –empleo el tiempo, «es la hora», por ejemplo–, ordenamos con regularidad nuestra vida. (...) Si vivir es estar y vivir en el mundo la cotidianidad es vivir y actuar en ese pequeño mundo, siempre en situación, dentro de un contexto en el que me encuentro, quiera o no, y en el que he de desempeñar un rol o papel muchas veces impuesto, hasta el punto de que secuencias enteras de nuestra actuación se ajustan a un «guión» al que de agrado o por la fuerza, hemos de plegarnos.

La identidad cotidiana resulta ser así, cuando menos en buena parte, una identidad atribuida, asignada, al modo del reparto de papeles en una representación teatral, en conformidad con las «reglas de juego» de la constitución de cotidianidad, (...) es en el escenario de la vida en el que como «actor» he de representar mi papel. Pero no somos solamente actores. En mayor, menor o mínima medida cada uno de nosotros es «actor» de la obra personal de su vida y «director» o, cuando menos, co-director de su

escenificación”³⁰².

1.2. Superación de la perspectiva deísta

Desde la perspectiva “deísta”, Locke se considera figura clave en la vertiente de la Ilustración, y es influido por la afirmación puritana de la vida corriente, pensó que en efecto estamos capacitados para leer con toda facilidad los designios de Dios partiendo de la verdadera naturaleza de la creación. Locke, percibe la ley de la naturaleza como mandato divino y como dictado de la razón.

La razón para Locke es instrumental, es decir una vez que asumimos que somos criaturas de un legislador omnipotente, lo más racional que podemos hacer es obedecer. En efecto, Locke no sólo piensa que obedecer a Dios es lo único (instrumentalmente) racional que podemos hacer, sino incluso que la razón teórica está capacitada para definir el contenido de la voluntad de Dios.

A esto es, pues, a lo que estamos llamados por Dios: a actuar con tesón y también con eficacia, para cubrir nuestras necesidades, pero con la mirada puesta en el bien común. Eso es lo que Locke quiere decir cuando habla de actuar racionalmente, llegar a Dios a través de la razón. O sea, el ejercicio de la racionalidad es la forma en que podemos participar en el plan de Dios y por lo tanto «*La ética de la vida corriente*», como hemos visto en el apartado anterior, a la vez que rechaza las actividades supuestamente “superiores”, hace que lo esencial de la vida moral dependa del modo en que vivimos la vida corriente.

Como diría Joseph Hall, en su conocida expresión: “*Dios gusta de los adverbios*”³⁰³, en la nueva transposición Lockeana de la ética, los adverbios -esa parte invariable de la oración-, están cambiando, pues mientras que en la variante más pura de la Reforma, la cuestión era vivir devotamente para Dios; ahora se convierte en una cuestión de vivir racionalmente, (aunque con Locke, aún estamos en una etapa de transición, pues para Locke necesitamos la racionalidad moral y la racionalidad intelectual), la razón sustantiva y la razón instrumental para llegar a la concepción de lo que él llama «religión razonable».

³⁰² J. L. López Aranguren, *Moral de la vida cotidiana*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 19-25.

³⁰³ Citado en Ch. H. George & K. George, *Protestant Mind*, p.138.

Se ofrece una nueva comprensión de lo que significa servir a Dios, para dar centralidad a la vida corriente como preservación de la creencia religiosa, y una idea clara del deísmo, al referirse a un Dios que se relaciona con los seres humanos como seres racionales, es que los designios de Dios respetan totalmente la razón autónoma de los hombres.

Siendo la providencia de Dios cada vez más escrutable, aún cuando se nos escape el detalle de su maniobra, muchos autores siguen señalando en dirección a los designios superiores que no entendemos, pero la lógica de la posición conduce a la transparencia racional. El título de John Toland, *Christianity not mysterious* (1696), (*Cristianismo sin misterios*), lo expresa de modo pasmosamente claro, circunstancia ésta por la cual se ganó la persecución e hizo que su libro fuese quemado por el verdugo público.

En la obra de Mathew Tindal, *Christianity as old as the creation* (1730), encontramos las ideas básicas de la teología de Locke, que se podrían resumir en esta expresión: “Un cristianismo racional sin lágrimas”. Concluyendo, Locke no se puede clasificar como “deísta” en todo el significado del término, pues la posición que él defendió, no solo dejó de lado la gracia sino la revelación. Tratando la figura de Jesucristo, como el restaurador y predicador de la pura religión natural, -como se ve en su obra- *The Reasonableness of Christianity*, (1695). (*La racionalidad del cristianismo*).

Taylor analiza los diversos tipos de deísmo dependiendo la corriente de la que proceda:

“Para el Lockeano lo hacemos mediante el ejercicio de la razón desvinculada. Para el deísmo que surge de Shaftesbury, aún cuando no rechaza la razón desvinculada, participamos en el plan de Dios mediante una revinculación. Debemos recuperar el movimiento hacia el bien que anida en nosotros, y permitir que asuma su debida forma. Nos volvemos hacia dentro para restaurar la verdadera forma del afecto natural o de nuestros sentimientos benevolentes y al hacerlo, les damos toda su potencia. (...) En este aspecto las fuentes morales de las dos variantes difieren radicalmente. En uno de los casos las hallamos en la dignidad del sujeto desvinculado, responsable de sí mismo con clarividencia racional y controlador. En el otro, también las buscamos en los sentimientos que anidan dentro de nosotros. Cuando el deísmo alcanzó su mayor apogeo, en la primera mitad del siglo, esta diferencia podría no haber parecido significativa. Pero adquiere una importancia crucial luego, con el avance de la concepción de la naturaleza como fuente interior”³⁰⁴. (...) El giro desde las nociones antiguas a las modernas de la vida de acuerdo con la naturaleza, es un enorme cambio en la comprensión que tenemos del bien constitutivo. El designio providencial de la naturaleza (*the providential design of nature*), en contra del orden jerárquico de la

³⁰⁴ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 265 (281-282).

razón, ocupa ahora el lugar central. Las diferentes nociones de las fuentes morales son relativas a lo siguiente: si se hallan sólo en la razón, o están también en nuestros sentimientos”³⁰⁵.

Se podría decir que Taylor no es “deísta” en el sentido tradicional de la palabra, pues no funda una ética de la existencia de Dios, sino que más bien pone como clave del ámbito moral la autointerpretación que el ser humano hace de sí mismo, de cómo sea un buen ser humano, es decir, una interpretación significativa de la naturaleza interior al hombre. Taylor afirma que en una visión ética significativo-expresiva, Dios puede ser una fuente moral en la medida en que un sujeto lo adopte como bien, como fin orientador y, por lo tanto, constituyente de su identidad.

Taylor, no elabora una argumentación ontológica, no trata de afirmar que Dios es necesariamente la fuente moral primera del hombre, sino que sostiene que puede serlo, sin que por ello el sujeto pierda su autonomía o deje de lado su racionalidad y libertad como ha pretendido decir Skinner, sobre Taylor. La propuesta ético tayloriana consiste en la afirmación de la realización expresiva de la naturaleza, y no una afirmación de la adhesión a Dios:

“He defendido con toda naturalidad la cultura moral que ha surgido en términos de ciertos bienes vitales, por ejemplo, la autonomía, la significación de la vida familiar, la benevolencia. Una de las importantes articulaciones de los bienes constitutivos que está en el trasfondo de este surgimiento del siglo XVIII es lo que he denominado, «la noción deísta del orden natural» (*the deist notion of natural order*). Pero está claro que ese gran movimiento no dependía de dicha perspectiva. Lo que cabe decir es que esa filosofía captó el espíritu de alguno de los cambios y, a su vez influyó profundamente en la forma que éstos adoptaron. Lo que surge del «declive del deísmo» no es el movimiento, sino alguna variante de los principales bienes vitales. El movimiento de los bienes vitales evoluciona desde la formulación deísta, pero en el proceso se convierte en algo diferente, lo que quiere decir que penetra en la órbita de otras formulaciones. Incluso aunque el movimiento de la cultura moral moderna lo haya dejado atrás, el deísmo contribuyó a determinar la dirección y la configuración de dicho movimiento. (...) El deísmo aparece como el primer paso en la senda que más adelante conduciría a la Ilustración increyente de figuras como Helvecio, Bentham, Holbach y Condorcet. Y después de ellos, parece que la senda conduce a la cultura secular moderna”³⁰⁶.

Para Taylor, el mapa moral en el que el sujeto se orienta para tomar decisiones que rigen su vida, cabe señalar diferentes puntos, y el sujeto toma posiciones diversas respecto de ellos, acercándose más a uno u otro, redefiniendo las conexiones entre ellos y dirigiéndose a un punto determinado en cada momento. Pero la identidad del sujeto no

³⁰⁵ Ibid., p. 284 (302).

³⁰⁶ Ibid., p. 308-309 (328).

es sólo la elaboración del mapa, el sujeto define su identidad al articular el horizonte de significados en que se mueve, y define su identidad sobre todo al moverse en él, al tomar posición.

1.3. La flexibilidad del carácter

Richard Sennett, en el prólogo de su obra *La corrosión del carácter*, afirma:

“El capitalismo flexible ha bloqueado el camino recto de la carrera, desviando a los empleados, respectivamente, de un tipo de trabajo a otro. En la lengua inglesa del siglo XIV, la palabra «*job*» (trabajo, empleo), designaba un pedazo o fragmento de algo que podía acarrear. Hoy la flexibilidad del trabajo le devuelve ese sentido desconocido, pues a lo largo de su vida la gente hace fragmentos de trabajo”³⁰⁷.

Es totalmente natural que la flexibilidad cree ansiedad: la gente no sabe qué reportarán los riesgos asumidos, ni qué caminos seguir. En el pasado, quitarle la connotación maldita a la expresión «sistema capitalista» dio lugar a muchas circunlocuciones como sistema de «libre empresa», o de «empresa privada». En la actualidad el término flexibilidad da a la gente más libertad para moldear su vida. Tal vez el aspecto más confuso de flexibilidad es su impacto en el carácter:

“Los viejos hablantes de inglés y sin duda alguna los escritores de la antigüedad, tenían perfectamente claro el término de «carácter» a saber, el valor ético que atribuimos a nuestros deseos y nuestras relaciones con los demás. Horacio, por ejemplo, escribe que el carácter de un hombre depende de sus relaciones con el mundo. En este sentido, «carácter» es una palabra que abarca más cosas que la más moderna «personalidad», un término referido a deseos y sentimientos que pueden existir dentro de nosotros sin que nadie más lo sepa”³⁰⁸.

El carácter pues se centra en el aspecto duradero, -a largo plazo-, de nuestra existencia emocional. El carácter se expresa por la lealtad y el compromiso mutuo, bien a través de la búsqueda de objetivos a largo plazo, bien por la práctica de postergar la gratificación en función de un objetivo futuro. De la confusión de sentimientos en que todos vivimos en un momento cualquiera, intentamos salvar y sostener algunos; estos sentimientos sostenibles serán los que sirvan a nuestro carácter.

³⁰⁷ R. Sennett, *The corrosion of character: The Personal consequences of Work in the New Capitalism*. Nueva York, W.W. Norton-Company, 1998. Trad., de D. Najmías, *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 9. [En adelante, *Corrosión*]

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 10.

El carácter se relaciona con los rasgos personales que valoramos en nosotros mismos y por los que queremos ser valorados; pero las preguntas que quedan pendientes según Sennett son las siguientes: ¿Cómo decidimos lo que es de valor duradero en nosotros, en una sociedad impaciente y centrada en lo inmediato?, ¿Cómo perseguir metas a largo plazo, en una economía entregada al corto plazo?, ¿Cómo sostener la lealtad y el compromiso recíproco en instituciones que están en continua desintegración o reorganización? (...) a todas estas preguntas intenta dar respuesta desde su obra: *La corrosión del carácter*, haciendo uso de las fuentes más diversas e informales, incluyendo datos económicos e interpretaciones históricas y teorías sociales, intentando analizar la vida cotidiana desde la aplicación de la experiencia concreta de los individuos.

De estas reflexiones me he detenido en el capítulo tercero, donde analiza la reestructuración del tiempo en la sociedad contemporánea, al que le da el nombre de «flexible», y explica el porqué de este término:

“La palabra «flexibilidad» entró en el idioma inglés en el siglo XV, y su sentido original derivaba de la simple observación que permitía constatar que aunque el viento podría doblar el árbol, sus ramas volvían a la posición original. Flexibilidad designa la capacidad del árbol para ceder y recuperarse, la puesta a prueba y la restauración de su forma. En condiciones ideales, una conducta humana flexible debería tener la misma resistencia a la tensión: adaptable a las circunstancias cambiantes sin dejar que éstas lo rompan. Hoy la sociedad busca vías para acabar con los males de la rutina creando instituciones más flexibles. No obstante, las prácticas de la flexibilidad se centran principalmente en las fuerzas que doblan a la gente”³⁰⁹.

Los primeros filósofos modernos compararon ese aspecto de la flexibilidad con la capacidad sensible del yo. Así Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, escribe: “*El yo es esa cosa consciente y pensante, (...) que es sensible al placer y al dolor, y consciente de ambos, es capaz de sentir felicidad y desgracia*”³¹⁰.

Hume, en el *Tratado de la naturaleza humana*, afirma: “*Cuando más íntimamente penetro en lo que llamo mi fuero interno, siempre tropiezo con una u otra percepción particular, calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer*”³¹¹.

³⁰⁹ Ibid., p. 47.

³¹⁰ J. Locke, *Essay*, op. cit., pp. 458-459.

³¹¹ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, en *The Philosophy of David Hume*, (ed.), de V.C. Chappell, Nueva York, Modern Cibrary, 1963, p. 176.

A partir de entonces el pensamiento filosófico sobre el carácter luchó por encontrar los principios de la regulación y la recuperación internos que recortarían el flujo sensorial, la sensación de ser uno mismo. Sin embargo, en los escritos de economía política, posteriores a Adam Smith, el acento se pone en el cambio por sí mismo. Esta clase de flexibilidad se asociaba a las virtudes empresariales; siguiendo a Smith, los economistas del siglo XIX opusieron la reflexividad del empresario aburrido y el lento empeño de los obreros industriales; así John Stuart Mill, en sus *Principios de economía política*, veía los mercados como un teatro de la vida, peligrosos y desafiantes a la vez, y a los comerciantes, como artistas de la improvisación.

Concluye Sennett, que la nueva economía política ha traicionado el deseo personal de libertad:

“La repugnancia a la rutina burocrática y la búsqueda de la flexibilidad, han producido nuevas estructuras de poder y control en lugar de crear las condiciones de liberación, (...) el sistema de poder que acecha en las formas modernas de flexibilidad está compuesto por la reinención discontinua de las instituciones, la especialización flexible de la producción y la concentración sin centralización del poder”³¹². Los cambios institucionales, en lugar de seguir la trayectoria de una flecha guiada, apuntan en direcciones diferentes y a veces conflictivas: “Una unidad operativa rentable se vende de repente, por ejemplo, y a pesar de ello unos años más tarde, la empresa madre intenta volver al negocio en el que sabía cómo hacer dinero antes de pretender reinventarse”³¹³.

Planteamientos como el anterior, impulsaron a algún sociólogo como Scout Lash y John Urry a definir *in extenso* la flexibilidad como «el final del capitalismo organizado», expresión un tanto extrema en el sentido que la ideología empresarial presenta el cambio institucional como una cuestión de mayor eficacia más que como un experimento de final abierto; en concreto, el nuevo régimen ha pretendido eliminar los males de la rutina en nombre de una mayor productividad.

Sin embargo, hay razones más fundamentales que impulsan al capitalismo a buscar el cambio radical e irreversible, por más desorganizado e improductivo que sea. Y la razón se relaciona con la inestabilidad de la demanda de consumo. Esta inestabilidad da lugar a la segunda característica de los regímenes flexibles, a saber, la especialización flexible de la producción, que para expresarlo con sencillez, trata de

³¹² R. Sennett, *Corrosión*, p. 48.

³¹³ *Ibid.*, p. 51.

conseguir productos más variados de forma cada vez más rápida. En *The Second Industrial Divide*, los economistas Michael Piore y Charles Sabel describen cómo funciona la especialización flexible, y cómo permite que estos negocios reaccionen rápidamente a los cambios de la demanda; definiendo este sistema como: “Estrategia de innovación permanente, adaptándose al cambio continuo, antes de hacer un esfuerzo por controlarlo”³¹⁴.

Los ingredientes necesarios para la especialización flexible han sido favorecidos por las nuevas tecnologías y la rapidez de las comunicaciones, que han permitido a las empresas que gocen de acceso inmediato a los datos del mercado global. Además, esta forma de producción requiere una rápida toma de decisiones, y por eso es apropiado para el pequeño grupo de trabajo; por el contrario, en una gran pirámide jerárquica, la toma de decisiones, puede ralentizarse mientras que los papeles llegan hasta la cumbre, a fin de ser aprobados en la oficina central. Así pues, el ingrediente más sabroso de este nuevo proceso productivo es la disposición a dejar que las demandas cambiantes del mundo exterior determinen la estructura interna de las instituciones.

El banquero francés Michel Albert, establece la diferencia entre las respuestas a las cuestiones de economía política, desde los modelos «renano» y «angloamericano», concluyendo que la operación de la producción flexible, depende de la manera como una sociedad define y persigue el «bien común». Así el régimen angloamericano busca el pleno empleo, pero con pocas restricciones políticas a la desigualdad de ingresos; mientras que los sistemas de políticas del bienestar, cercanos al modelo renano, más sensibles a los problemas de los trabajadores, tienen dificultades en la creación de empleo. El mal que escogemos, depende del bien que perseguimos, por esta razón es útil la palabra «régimen», pues sugiere los términos de poder sobre los cuales se permite operar a la producción y a los mercados.

Una última característica de un régimen flexible, en la que los cambios en las redes, los mercados y la producción que utiliza, hacen posible algo parecido a la concentración de poder sin centralización; siendo este uno de los alegatos a favor de la nueva organización del trabajo, dando a la gente de categorías inferiores más control sobre sus propias actividades. Una manera de comprender la flexibilidad de las

³¹⁴ M. J. Piore y Ch. F. Sabel, *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity*, Nueva York, Basic Books, 1984, p. 17.

organizaciones en el lugar de trabajo, ha llevado a un nuevo concepto de «horario flexible», en lugar de los turnos fijos que no varían de un mes a otro, la jornada de trabajo es un mosaico de gente con horarios diferentes y personalizados.

La llegada de la mujer al mundo laboral remunerado ha contribuido a una mayor innovación en el horario flexible, sea a tiempo completo, sea a tiempo parcial. Y si en principio ha de considerarse una recompensa, también coloca al empleado bajo el estricto control de la institución; pues son pocas las empresas que ofrecen horario flexible y que, siguiendo el modelo «*Tag-Werk*», proponen a los trabajadores: “*Tenemos esta tarea, hágala como le plazca, pero hágala*”. La lógica métrica, según el sociólogo Daniel Bell, ha pasado del reloj a la pantalla de ordenador. El trabajo está descentralizado desde el punto de vista físico, pero el poder-control ejercido sobre los trabajadores es más directo.

Por último, quiero dejar constancia de la conclusión a la que llega Sennett, en este apartado:

“Puede que sólo sea la necesidad económica que hoy impulsa al capitalista a apostar por muchas posibilidades al mismo tiempo, estas realidades prácticas requieren una fuerza particular de carácter, la de alguien que tiene la seguridad para moverse en el desorden, alguien que florece en medio de la dislocación”³¹⁵.

2. Conflicto de modernidades

2.1. Incertidumbre de los parámetros morales

En el prólogo a su magna obra *Fuentes del yo*, Taylor después de reconocer lo mucho que le costó escribir este libro, nos dice:

“Fue debido a la muy ambiciosa naturaleza de la empresa que implica articular y escribir una historia de la identidad moderna. Con este término quiero designar el conjunto de comprensiones de lo que significa ser agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado con la naturaleza, que encuentran cabida en el occidente moderno”³¹⁶.

Ante esta pretensión ciertamente ambiciosa pensadores modernos como Foucault, Habermas y MacIntyre, a los que se ha unido Taylor, han ido concluyendo

³¹⁵ R. Sennett, *Corrosión*, p. 65.

³¹⁶ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. ix (11).

que es necesario conocer el relato de nuestra identidad como punto de partida para una renovada comprensión de la modernidad y este será el objetivo que persigue nuestro autor, al querer mostrar la imagen que tiene de la identidad moderna:

“Un intento de descubrir bienes enterrados a través de la rearticulación y, con ello, impulsar de nuevo esas fuentes, devolver el aire a los pulmones medio colapsados del espíritu”. “Hemos borrado tantos bienes de nuestro relato oficial, hemos sepultado tanto su poder por debajo de capas de racionalismo filosófico, que corren el peligro de asfixiarse. O más bien, puesto que son nuestros bienes, bienes humanos, nosotros nos estamos asfixiando”³¹⁷.

Desde este deseo de articulación, Taylor pretende aunar la historia del modernismo al retrato de la identidad moderna que ha procurado ensamblar como búsqueda de las fuentes que restituyan a la vida: hondura, riqueza y significado; que a su vez dimanen de las hondamente arraigadas nociones morales de libertad, benevolencia y afirmación de la vida corriente que se derivaron en el deísmo y la Ilustración:

“Como herederos de ese desarrollo sentimos particularmente perentorias las demandas de la justicia y la benevolencia universales, somos particularmente sensibles a las pretensiones de igualdad; sentimos las demandas de la libertad y la autonomía como axiomáticamente justificadas y consideramos algo extraordinariamente prioritario el evitar la muerte y el sufrimiento”³¹⁸.

Distribuyendo las fuentes morales en tres grandes ámbitos:

- a) *La fundamentación teísta*
- b) *El naturalismo de la razón desvinculada*
- c) *El expresivismo romántico*

¿Qué ha ocurrido? Que la unidad original del horizonte teísta se ha hecho añicos, y las fuentes se encuentran ahora en distintas fronteras, incluyendo nuestras propias facultades y naturaleza.

³¹⁷ Ibid., p. ix (11).

³¹⁸ Ibid., p. 520 (542).

La preocupación de Taylor será:

“Un intento por mostrar las conexiones, entre la visión moderna y sus múltiples fuentes por un lado, y mostrar también como esos conceptos del yo se unen a ciertas nociones de la interioridad, que son peculiarmente modernas y van entrelazadas en la perspectiva moral”³¹⁹.

Que en definitiva será ésta la pretensión que tiene al definir el complejo término de identidad moderna. Identidad que va a estar entrelazada no exenta de ciertos conflictos y tensiones como:

- a) La incertidumbre con respecto a los parámetros morales y la división con respecto a los bienes constitutivos.
- b) El conflicto entre el instrumentalismo desvinculado y la protesta romántica contra él.
- c) Incompatibilidad entre los parámetros morales y la realización personal; si la moral exige de nosotros un alto precio en términos de integridad.

Y desde la imagen propia de un arqueólogo, Taylor intenta hacer un corte en el terreno de la modernidad para descubrir esos estratos que han llevado a reconocer la identidad moderna; uno de los estratos que más atención presta es el que se ha denominado como la controversia sobre el desvinculado modo instrumental de vida; que planteado desde diversas perspectivas, vivencial y pública en autores como Nietzsche, Kierkegaard, Tocqueville, Mill, ha llevado a la conclusión según Taylor:

“Una sociedad instrumental, en la que la perspectiva utilitarista del valor va incrustada en las instituciones de un modo de existencia comercial, capitalista y, en última instancia burocrático, tiende a vaciar la vida de su riqueza, profundidad o sentido”³²⁰.

Albert Borgman³²¹, se hace eco de esto al enseñar como la original promesa de liberación de la tecnología puede degenerar en la adquisición de un “*frívolo confort*”.

³¹⁹ Ibid., p. 498 (520).

³²⁰ Ibid., p. 499 (521).

³²¹ Cf. A. Borgman, *Technology and the Character of Contemporary life*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 19.

La noción ha sido más desarrollada en el estudio de Max Weber³²² sobre la sociedad moderna vista como una “*jaula de hierro*”, donde la supervivencia en una sociedad capitalista o tecnológica dicta un patrón de acción puramente instrumental que produce el inevitable efecto de destruir o marginar los propósitos del valor intrínseco:

“Weber, recogiendo el tema de Schiller, habla del “desencanto” (*Entzänberung*) del mundo, (...) que de haber sido el lugar de lo mágico, o de lo sagrado, o de las ideas, se percibe ahora simplemente como un ámbito neutro de potenciales medios para nuestros propósitos”³²³.

Taylor reafirma esta cultura del desencanto apoyándose en autores como Borgman, Arendt y el mismo Rilke que responde en este último, a la necesidad de transmutar el mundo en interioridad por la pérdida de las cosas más permanentes, que la actividad por la que son producidas, ante el “*paradigma del artefacto*”:

*“En ningún lugar, amada, llegaré a haber mundo, sino dentro.
Nuestra vida pasa allá en transmutación. Y cada vez más pequeño
se disipa lo externo. Donde una vez hubo una casa duradera
aparece una estructura inventada, atravesada, perteneciente por completo
a lo comprensible como si aún estuviese entera en el cerebro.
Si, donde aún perdura una casa,
una casa a la que antaño se usaba, se servía, se genuflectaba...,
él tiende, tal como es, ya hacia lo invisible”*³²⁴.

Otro de los conflictos que Taylor señala es la explicación reduccionista heredada de la Ilustración radical, sobre la integridad moderna, haciéndola depender de la fidelidad al naturalismo que ha hecho mella en la cultura contemporánea bajo el giro cultural, denominado: “*Triunfo de lo terapéutico*”³²⁵, que tiene unas raíces muy fuertes en Estados Unidos.

La gran importancia que se da a los métodos de terapia y a las ciencias que supuestamente los sostienen, es el caso del psicoanálisis. Estas dos realidades aunadas, la subordinación de algunas de las demandas tradicionales de la moral a los requisitos de la realización personal y la esperanza de que ello es susceptible de ser promovido por

³²² Cf. M. Weber, *La ética protestante*, op. cit., p. 181.

³²³ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 500 (522).

³²⁴ R.M. Rilke, *Elegías de Duino*; trad., de J. Parra, Madrid, Lamer, 1980, pp. 69 y 71.

³²⁵ Cf. P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Nueva York, Norton, 1966.

la terapia, llevan a Taylor a la normal comprensión de la autorrealización como presupuesto de que algunas cosas son importantes más allá del yo. Existen algunos bienes y afanes cuyo fomento tiene significación y que por consiguiente, pueden aportar la significación que requiere una vida plena. En esta línea, Taylor propone afrontar la crisis de la edad moderna desde la perspectiva que se presenta en la obra de Gail Sheehy:

“No puedes llevar todo contigo cuando partes para el viaje de la edad madura. Vas a ir muy lejos. Lejos de las pretensiones institucionales y de las incluidas en el orden del día de otras personas. Lejos de las valoraciones y acreditaciones externas, cuando lo que tú buscas es la validación interior”³²⁶.

Taylor está de acuerdo con Habermas, cuando se trata de corregir la estimación adoniana sobre las consecuencias públicas del instrumentalismo, así en la obra de Jürgen Habermas, “*Teoría de la acción comunicativa*”³²⁷. De esta manera intenta resolver el conflicto imposible entre la razón instrumental y la realización expresiva, que según nuestro autor, radica en el defectuoso concepto del “*agente*”:

“Adorno continua operando en el antiguo modelo teoría de la conciencia, de la filosofía tradicional, que interpreta la situación humana en términos de la relación del sujeto con el objeto; cuando, de hecho, el agente está constituido por el lenguaje y, por ende, por el intercambio entre agentes, cuya relación escapa así del modelo sujeto/objeto. Los relevantes “otros” no son simplemente externos a mí, ellos contribuyen a constituir mi yoidad. (...) Adorno al pensar como lo hace en términos de sujeto/objeto, sólo puede interpretar el avance de la razón ilustrada, incluyendo en ello un creciente dominio instrumental del objeto por el sujeto. Mas, cuando vemos que los agentes se constituyen por medio del intercambio, entendemos que la razón avanza también en otra dimensión, la búsqueda racional del consenso a través del argumento”³²⁸.

La tesis de Taylor supera el planteamiento de Adorno y Habermas, desde el cuidadoso estudio de la identidad moderna, proponiendo la resonancia personal como un mero lenguaje para hacer que los bienes humanos cruciales recobren vida; y toma como ejemplo, la articulación del pensamiento poético de Rilke, de modo que el mundo no es simplemente un conjunto de objetos para nuestro uso:

“Sino que nos expresa una pretensión mayor en imágenes de “alabanza” y “hacer interior” que parecen una demanda de atención, de cuidadoso escrutinio, de respeto hacia la que ahí se anida. Y esa demanda, si bien conectada con la que somos como

³²⁶ G. Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life*, Nueva York, Bantam Books, p. 634.

³²⁷ Cf. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 vols., Francfort, Suhrkamp, 1981, I, cap. 4. *Teoría de la acción comunicativa*, trad., de M. Jiménez, Madrid, Taurus, 2001.

³²⁸ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 509 (531).

seres de lenguaje no es simplemente de autorrealización, emana del mundo; es difícil ser claro en este ámbito precisamente porque estamos profundamente sumidos en un lenguaje de resonancia personal”³²⁹.

Concluyendo en este punto, que la pretensión de Taylor ha sido identificar el abanico de preguntas en torno a las fuentes morales que podrían sustentar nuestros compromisos profesados mayoritariamente con la benevolencia y la justicia. Superando una visión cerrada por la metaética procedimentalista de la obligación moral, y orientándose desde la vertiente teísta de la espiritualidad cristiana, en la que el *ágape*, es modelo de la benevolencia universal.

Por último, afronta Taylor un conflicto que arranca de la revuelta materialista contra las exigencias ascéticas de la religión; conflicto que ha sido estudiado más profundamente en la obra de Michel Foucault³³⁰, y en el que se muestra como los ideales perfectamente éticos y espirituales a menudo se entretrejen con exclusiones y relaciones de dominio.

Cabría decir según Taylor que el peligro atañe a la religión, o bien a las ideologías milenaristas, al colocar la pasión moral por delante de la evidencia contundente, pues la razón se halla en la diferencia crucial entre la perspectiva naturalista, que asume las consecuencias autodestructoras de la inspiración espiritual, y el error capital de creer que un bien no es válido si conduce al sufrimiento o la destrucción:

“Así, la Ilustración pensó que refutaría al cristianismo poniendo de relieve el coste ascético; Nietzsche suele dar una imagen de la “moral”, que muestra que ésta es solamente envidia, o un artefacto de la debilidad, o el resentimiento, y que la priva, por tanto, de toda pretensión a nuestra fidelidad a ella”³³¹.

Concluye nuestro autor que optar por una “*escueta postura laica*”, sin ninguna dimensión religiosa o esperanza radical en la historia, no es una forma de superar el conflicto, pues implica negar la respuesta de alguna de las más profundas y poderosas aspiraciones espirituales que puedan concebir los humanos, llegándolo a definir como “ceguera selectiva”, el hecho de querer sofocar el espíritu por parte del naturalismo moderno, ante el destino de hierro.

³²⁹ Ibid., p. 513 (535).

³³⁰ Cf. W. Connolly, “Taylor, Foucault and Otherness”: *Political Theory*, aug., 13/3 (1985), pp. 365-376.

³³¹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 519 (541).

2.2. El instrumentalismo desvinculado

La autonomía no es un elemento de la teoría moral o política exclusiva de los liberales, sino que se ha convertido en lo que Young llama un «*tipo ideal*»³³², una estructura a la que se da forma de muy diversas maneras. La tradición kantiana de la autodeterminación ha elevado la autonomía a la categoría de virtual en tanto que forma correcta y deseable de obrar; el modelar la propia vida, regularla o dirigirla en una u otra dirección.

Según Taylor, la racionalidad -condición necesaria de la autonomía-, es para Kant un bien constitutivo, vale decir la fuente de la moralidad: “*La racionalidad, en tanto que bien constitutivo, sería en Kant la clave que ordena su concepción del bien y el elemento por cuya virtud los bienes son tales*”³³³.

La relevancia de la autonomía en la teoría moral ha llevado a que numerosos autores, no sólo liberales, hayan teorizado extensamente sobre los elementos en los que se puede descomponer el concepto de autonomía. Bajo el marco que ofrece la idea elaborada por Robert Young, una de las concepciones a que se da cabida es la desarrollada en torno a la noción de autorrealización (*self-fulfilment*), según la cual la autonomía en el sentido kantiano es un elemento necesario pero no suficiente; para otros autores como Joseph Raz, por ejemplo, la autonomía no es una condición para la autorrealización, ya que autonomía y autorrealización son dos ideales distintos, pudiéndose lograr el segundo de otra forma o por otras vías incompatibles con la autonomía, como la manipulación.

Desde la postura de Taylor, una vida no inscrita en un marco de referencia (*framework*) capaz de otorgar un horizonte de significado, es una vida vacía de espiritualidad y de sentido. El contexto de interacción es relevante en la concepción de Taylor, porque sólo a través de la interacción dentro del marco histórico, espacio-temporal, el sujeto es capaz de experimentar sensaciones vitales -amor, odio, miedo, ansiedad- y transmitir las.

³³² R. Young, *Personal Autonomy. Beyond Negative and Positive Liberty*, London, Croom Helm, 1986, p. 9.

³³³ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 94 (110).

La búsqueda de la identidad individual no puede realizarse sin un planteamiento histórico sobre las «condiciones trascendentales» en que se encuentra el sujeto, y esto sólo es posible en un espacio común de interacción, de intercambio, con quienes comparten el mismo espacio social y cultural. Podemos añadir a estas consideraciones de Taylor, el punto de vista de MacIntyre sobre la «crisis de la objetividad moral»; dicho autor considera que el individuo contemporáneo habría alcanzado:

“Un estado de hipertrofia de la subjetividad, entendida ésta como mera voluntad que obra sin ceñirse a razones o principios, como sería el caso del «yo emotivista», en el que el sujeto moral quedaría así reducido al «ser emotivista», carente de cualquier tipo de identidad social”³³⁴.

Para Taylor resulta inconcebible la idea de que un individuo no adopte las pautas propias de un contexto dado:

“Un sujeto sin un marco de referencia, quedaría fuera del espacio de interacción, no le sería posible intervenir en contextos sociales como lo hacían quienes sí tienen un «marco referencial», previo sería considerado un caso patológico de crisis de identidad”³³⁵.

Aplicando la descripción del individuo que tiene en mente Taylor:

“El sujeto moderno responde a la noción de un “*self*” (yo consciente, multifacético), caracterizado por la razón desvinculada (*desengaged reason*), el autoconocimiento (*self exploration*) y el compromiso (*personal commitment*)”³³⁶.

A estas tres características llega Taylor después de haber realizado un recorrido a lo largo de la Historia de la Filosofía. Una vez afirmada la individualidad del sujeto, se presupone que la capacidad de elección viene dada en cada persona. Vale decir que habría que sostener -para dar sentido a los postulados del liberalismo-, que la autonomía no es una capacidad a desarrollar, pues la identidad desvinculada del contexto implica la existencia de sujetos independientes de la sociedad en la que el atomismo produce a su vez fragmentación:

“El lugar preponderante otorgado a la autonomía personal como presupuesto moral, junto a la preocupación liberal respecto de la igual consideración que deben recibir los individuos en la persecución de sus propios intereses, encuentran una de sus manifestaciones más importantes en la primacía de los derechos respecto de concepciones particulares del bien. Los derechos, en la medida en que recogen el valor de la autonomía, garantizan que las personas puedan actuar conforme a sus propios

³³⁴ M. Matteini, «MacIntyre e la rifondazione dell'etica», *La crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come bene comune*, Roma, Città Nuova, 1995, p. 38.

³³⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 19 (34).

³³⁶ *Ibid.* p. 211 (227).

intereses sin que éstos deban estar condicionados por una particular concepción del bien”³³⁷.

La crítica de Taylor indica que los liberales estarían incurriendo en alguna especie de “*falacia naturalista*”, pues pretende inferir consecuencias normativas del hecho del individuo aislado, sin advertir que si las cuestiones normativas no dependen de hechos, bien pueden relacionarse con postulados diversos acerca de los individuos y la sociedad. Taylor caracteriza la teoría de los derechos como una concepción reductivista -que pretende ofrecer una teoría del bien con alcance universal-, y principalmente utilitarista, todo lo cual sería simplificación de lo que en realidad es una compleja diversidad cultural que alimenta la vida moral de los individuos. Para sustentar la crítica al individualismo Taylor se vale de Aristóteles y de su defensa de la esencia social y política de las personas, sosteniendo que:

“Vivir en sociedad es una condición necesaria del desarrollo de la racionalidad en algún sentido de esta facultad, ya sea de llegar a ser un agente moral en el sentido pleno del término o un individuo plenamente responsable y autónomo. (...) El hecho de afirmar valor de la capacidad humana para formar convicciones morales y religiosas, tiene mucho mayor alcance que la adjudicación del derecho a las propias convicciones”³³⁸.

Entre estas dos concepciones -la del individualismo liberal y la del comunitarismo-, puede intercalarse la idea recientemente presentada por Raz, sobre la fundamentación de los «*derechos democráticos*», como el derecho a votar, el de la libertad de asociación política o incluso el derecho de libertad de expresión. Según Raz:

“El liberalismo ha basado estos derechos en una concepción de los derechos como intereses individuales, cuando en realidad, lo que hace que estos derechos gocen de la protección que gozan, no es el que sean de interés de un individuo, si no el que sean para el bien público”³³⁹.

2.3. Otras formas de modernidad

Modernidad se dice de muchos modos, en principio se puede afirmar que hay tantas modernidades como ámbitos en que se trata (arte, política, filosofía, etc.); incluso de manera más general, hay tantas modernidades como actualidades desde las cuales se

³³⁷ Cf., H. Kymlicka, *Liberalism, comunitaris and culture*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 21-43.

Véase en, *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995.

³³⁸ Ch. Taylor, «Atomism», en *Philosophy and the Human Sciences. PhiPap 2*, 1985, pp. 110-112.

³³⁹ J. Raz, “Rights and Politics”: *Indiana Law Review*, 71 (1995), pp. 27-44.

lee la modernidad. Limitándonos al aspecto estrictamente histórico-filosófico hay dos modos generales de entender la modernidad: 1º) En los países románicos equivale a Edad Moderna, y comienza en general con Descartes. 2º) En los países anglosajones se distingue entre Edad Moderna y Modernidad, situándose el inicio de ésta en torno a los años 1850.

Moderno como “nuevo”, en cierto sentido empieza con el Renacimiento, en la medida que se juzga el tiempo anterior como barbarie y tiniebla, y con el nuevo empieza la luz; pero en cambio los antiguos son tomados como ejemplo de la propia novedad, por lo cual cabe calificarlo efectivamente más bien de un renacer que de un innovar.

Este sentido de “moderno” puede considerarse como prototipo a partir del cual se define la modernidad propiamente dicha; así por ejemplo J. Habermas definirá como moderna:

“Aquella conciencia de una época que se pone en relación al pasado de la antigüedad para concebirse así misma como el resultado de un paso de lo antiguo a lo nuevo”³⁴⁰.

De modo semejante la define Vattimo:

“La modernidad es aquella época en la cual ser moderno se convierte en un valor, es más aún, en el valor fundamental al que todos los demás valores se refieren”³⁴¹.

Y esta nueva conciencia histórica se hace manifiesta en la célebre “*Querelle des Anciens et des Modernes*”, provocada por la declaración abierta de la superioridad de los “Modernos” por Charles Perrault³⁴².

Sin entrar en más disquisiciones, es de resaltar el concepto modernidad desde una época, en clara oposición a la Edad Media, y a partir de ahí se van creando los subperíodos de “edad nueva” o “moderna”, “edad más nueva” o “reciente”, y “edad novísima”, siendo llamada esta última «*historia de nuestro tiempo*», que corresponde todavía hoy en términos generales a lo que llamamos «*Historia Contemporánea*».

Charles Baudelaire es sin duda el autor que más claramente expresa la superación de la novedad de la modernidad en transitoriedad; pues representa un punto de

³⁴⁰ Cf. J. Habermas, “Die Moderne ein unvollendetes Projekt” in: ID., *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt/M, 1975, p. 63.

³⁴¹ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 91.

³⁴² Cf. Ch. Perrault, *Parallele des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, Paris, Slatkin, 1971.

inflexión, en el cual la modernidad se relativiza a sí misma. Comprendiendo que cualquier tiempo ha sido también modernidad en algún momento, y que, por tanto, modernidad no se contrapone a antigüedad o a clásico, como en el uso del romanticismo, sino que, siendo ella misma lo transitorio, se contrapone a lo eterno e inmutable: “*La modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte; cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable*”³⁴³.

El «giro deísta», que dio una importancia cada vez mayor al orden natural perfectamente engranado, y abrió el camino para un papel nuevo y sin precedentes del sentimiento. Taylor hace un recorrido desde los moralistas antiguos, pasando por Descartes y Locke, hasta llegar a Shaftesbury y Hutcheson; pero con la característica de plasmar este giro en la sociedad y para apreciar esto observa los movimientos que se dieron en la cultura de los siglos XVII y XVIII fuera del ámbito de la filosofía.

La actividad comercial, ante el surgir de «*Le doux comerce*», y la actividad empresarial se suponía que contribuyó a establecer costumbres más “refinadas y gentiles”³⁴⁴. El avance de esta nueva valoración de la vida comercial se podría trazar también en la recensión de la aristocrática «*ética del honor*», en la que se acentuaba la gloria ganada en la profesión militar.

La nueva valoración se refleja en la aparición de la categoría de lo económico en el sentido moderno, como ciencia independiente de la existencia social; como ámbito que tiene sus propias leyes, y distinto del ámbito de la política y la cultura. El giro fundamental de la economía moderna como gran innovación de los fisiócratas y asumida luego por Adam Smith, es que la nueva ciencia se basa en un sistema autorregulador de producción y cambio, como manifestación del engranaje del orden providencial de la naturaleza.

El nacimiento de «*novela moderna*», también puso de manifiesto esta nueva conciencia de modernidad. Primero, el nuevo tipo de novela escrita por Defoe, Richardson y Fielding, reflejaba la afirmación igualitaria de la vida corriente y la establecía más sólidamente. Lo que Erich Auerbach, ha denominado “*Stiltrennung*” de

³⁴³ Ch. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1950, p. 884. “*La modernité, c’est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l’art; dont l’autre moitié est l’éternel et l’immuable*”.

³⁴⁴ A. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977, pp. 56-63.

la tradición clásica, implicaba un estilo diferente, a medio camino entre la tragedia y la comedia, que también marcó la diferencia entre los personajes.³⁴⁵

Además la novela moderna, se singulariza frente a toda la literatura que la precediera, por su retrato de lo particular. Narra la vida de personas particulares con toda clase de detalles. Este cambio expresa y refuerza la decadencia de una visión del mundo como encarnación y arquetipos; el mundo del *logos óntico*, que ahora es necesario escudriñar de lo particular a lo general.

Pero la muerte de los arquetipos trajo también consigo una nueva conciencia del tiempo: la historia personifica lo extratemporal. El nuevo sentido del tiempo también ha cambiado la noción del sujeto: «*el particular y desvinculado*», cuya identidad se construye con la memoria. Hay que vivir la vida como un «relato» y la historia ha de extraerse de los particulares acontecimientos y circunstancias de esta vida, desde dos sentidos entrelazados. La vida es la consecuencia causal de lo que ha sucedido antes y por otra parte la vida ha de ser contada y se ve su significado como algo que se despliega a través de los acontecimientos.

Para Taylor, este modo de narración de la vida, en el que el relato se extrae de los acontecimientos en un doble sentido contra los modelos, los arquetipos o las prefiguraciones tradicionales, es la quintaesencia de lo moderno, lo que encaja con la experiencia del particular y desvinculado. Es como dice Taylor, lo que aflora en la autobiografía moderna, comenzando por los grandes ejemplos de Rousseau y Goethe.

Y esto es lo que determina la forma narrativa de la novela moderna, es la razón por la que los particulares detalles de circunstancias y acontecimientos, y su orden temporal, se convierten en la arcilla de lo que está hecho el relato. Es lo que Ian Watt, denomina el “*realismo formal*”³⁴⁶ de la novela que encarna un auténtico informe de la experiencia humana.

A finales del siglo XVII, explica Taylor, y comenzando por las clases adineradas de los países anglosajones y de Francia, podemos observar la progresiva idealización del matrimonio, basado en un verdadero compañerismo entre marido y mujer, y en la “amorosa” preocupación por los hijos. Esto lo explica desde un nuevo sentido de la

³⁴⁵Cf. E. Auerbach, *Mimesis*, Princeton, Princeton University Press, 1953, cap. 7.

³⁴⁶I. Watt, *The Rise of the Novel*, Londres, Chatto & Windus, 1957, pp. 87-88.

significación de la vida corriente, y de hecho como uno de los más importantes lugares en esta nueva comprensión. Desde este período, y en adelante, se produce la constante decadencia que hasta entonces habían ejercido los padres y otros grupos más extensos de parentesco en la elección del cónyuge, y la elección pasa a ser progresivamente asunto de la pareja.

La rebelión contra la familia patriarcal lleva consigo la reivindicación de la autonomía personal y de los lazos formados voluntariamente. Este desarrollo conduce a la progresiva liberalización de la familia del control de la sociedad en general, y un ejemplo clásico que perduró todavía en ambientes rurales hasta mediados del siglo XX es el caso de las típicas “cencerradas”. Este valor recuperado en la relación personal íntima se llega a reflejar incluso en la distribución de las casas de nueva construcción, respetando espacios privados.

En conclusión, el concepto de matrimonio de “compañerismo” y la demanda de “privacidad” favoreció la intimidad y la familia se basó más en el afecto y la afinidad, dando paso así al sentimiento de amor, cariño, que adquiere relevancia moral. Y comienza a ser articulado en el afecto de los padres hacia los hijos; cobrando así la infancia, identidad propia, como fase separada del ciclo vital, con sus peculiares sentimientos y necesidades.

Lo que realmente cambió fue que tales disposiciones de cariño particularizado a la infancia y entre los cónyuges comenzó a percibirse como arte crucial de lo que hace que una vida sea valiosa y significativa.

Algo un tanto distinto de lo que en la última parte del siglo XX se ha denominado a la familia en expresión de un título de un conocido libro de Christopher Lasch, *Refugio en un mundo desalmado*³⁴⁷, fruto de un mundo industrializado y capitalizado.

En conclusión, se puede decir que experimentar ciertos sentimientos pasa ahora a ser parte de la vida buena: “*El sentimiento adquiere relevancia moral, y por lo tanto*

³⁴⁷ Cf. C. Lasch, *Refugio en un mundo desalmado*, Nueva York, Basic Books, 1997.

los sentimientos morales también se hacen significativos, al igual que lo hicieran los de benevolencia”³⁴⁸.

Este «culto a la sensibilidad», queda reflejado de forma más palpable en la novela que contribuyó más que ninguna otra a definir y propagar la nueva postura moral, que fue indudablemente *La nueva Eloisa* de Rousseau (1716); pues incluye entre los beneficios de la vida superior que el hombre gana en la sociedad, donde se convierte en un ser moral. El interés de la novela de Rousseau reside en el relato de una serie de acontecimientos: el amor, la benevolencia, la devoción por la virtud:

“Parece que el amor transformado por la renuncia y el sufrimiento ofrece la senda que lleva a lo supremo en la vida, a una exaltación del sentimiento que la felicidad corriente no puede aportar, (...) los lemas: “nada que no sea amor es bueno”, (...) y “no hay más verdad que el sufrimiento”, captan la alentadora visión del culto a la sensibilidad”³⁴⁹.

El creciente «sentimiento a la naturaleza», es otra consecuencia de la moral del sentimiento, expresada en los paseos por la campiña, el deseo por residir en el campo; la nada del “idílico bucólico”, que venía a reafirmar la “vida corriente”:

“Volvemos a la naturaleza porque ello hace aflorar en nosotros intensos y nobles sentimientos: de temor ante la grandeza de la creación, de paz ante una escena pastoral, de lo sublime ante la tormenta, y la aridez de los desiertos, de melancolía en algún recóndito lugar del bosque”³⁵⁰.

La naturaleza se asemeja a un gran teclado sobre el cual interpretamos nuestros más excelsos sentimientos. Los jardines de la nueva ola inglesa, se crean para despertar toda suerte de emociones: algunos son alegres, otros de una dulce melancolía, otros serán románticos, y algunos majestuosos. Los jardines eran una “metafísica” que nos conducía a la humanidad y a la beneficencia; y su objetivo lo define Taylor: “*Es propiciar que la naturaleza espontánea despierte en nosotros una respuesta de espontáneo sentimiento*”³⁵¹.

Para concluir decir que este amor a la naturaleza, asociado al culto a la sensibilidad es un indicador que revela un profundo cambio cultural, mostrando las

³⁴⁸ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 294 (312).

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 295 (313).

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 297 (315).

³⁵¹ *Ibid.*, p. 300 (318).

incursiones que ha hecho la identidad moderna entre las clases cultas del momento, que sobrepasan con creces el alcance de la influencia de la filosofía profesional.

3. ¿Cómo articular la historia de la identidad moderna?

3.1. Nuevos imaginarios sociales

El problema número uno para la ciencia social moderna desde el comienzo de la modernidad, fue esa amalgama histórica de prácticas y formas institucionales sin precedentes: ciencia, tecnología, producción industrial, urbanización. Nuevas formas de entender la vida: el individualismo, la secularización, la racionalidad instrumental; y de nuevas formas de malestar: la alienación, la pérdida de sentido, la anticipación de una disolución social inminente.

Hoy se impone plantear el problema desde un mismo ángulo: ¿Estamos ante un fenómeno único, o debemos hablar más bien de «*múltiples modernidades*», un plural que reflejaría el hecho de que culturas no-occidentales han encontrado sus propias vías de modernización, y no se pueden comprender debidamente desde una teoría general pensada originalmente a partir del caso de Occidente? La respuesta de Taylor a tal interrogante es la siguiente:

“La modernidad occidental, tanto en su origen como en la actualidad, resulta inseparable de cierto tipo de «imaginario social», y las diferencias que existen entre las múltiples modernidades actuales deben ser comprendidas en términos de los diferentes imaginarios sociales implicados”³⁵².

Taylor parte de la hipótesis:

“En el centro de la modernidad occidental se halla una concepción de orden moral de la sociedad, (...) la transformación de esta visión del orden moral en nuestro imaginario social tiene lugar a través del surgimiento de ciertas formas sociales, características de la modernidad occidental: la economía de mercado, la esfera pública, y el autogobierno del pueblo, entre otras”³⁵³.

Taylor resume la concepción moderna de orden moral en cuatro puntos que describe de esta manera:

³⁵² Ch. Taylor, *Imaginarios*, p. 13.

³⁵³ *Ibid.*, p. 14.

1) La idealización original de este orden de beneficio mutuo toma la forma de una teoría de los derechos y del gobierno legítimo. Este individualismo supone un rechazo de la idea previamente dominante de la jerarquía, según la cual un ser humano, sólo puede ser un agente moral en la medida en la que esté integrado en un conjunto social más amplio, cuya naturaleza misma se define por la complementariedad jerárquica.

2) Como segundo instrumento de orden moral, -alude Taylor- a la sociedad política que hace posible que estos individuos se sirvan unos a otros para beneficio mutuo, tanto en el terreno de la seguridad, como en el intercambio y la prosperidad. La importancia que tiene ésto, es que el servicio mutuo se concentra en las necesidades de la vida ordinaria, antes que en la promoción de una virtud más elevada en los individuos, garantizando las condiciones para la existencia como agentes libres.

3) La teoría parte de los individuos, a los que la sociedad política debe servir. Así pues este servicio se define en términos de una defensa de los derechos individuales, pues el orden tiene por objeto garantizar la libertad y se expresa a menudo en términos de derechos.

4) Los derechos, la libertad y el beneficio mutuo, deben garantizarse por igual a todos los participantes.

Taylor entiende por «*imaginario social*», algo más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que se elaboran al reflexionar sobre la realidad social; piensa en el término contra distinguiéndolo de una teoría social:

“Adopto el término «imaginario», al referirme concretamente a la forma en que las personas corrientes “imaginan” su entorno social, algo que en la mayoría de las veces no se expresa en términos teóricos, sino que se manifiesta a través de imágenes, historias y leyendas. Por otro lado, a menudo la teoría es el coto privado de una pequeña minoría, mientras que lo interesante del imaginario social es que lo comparten amplios grupos de personas, la sociedad en su conjunto. Todo lo cual nos lleva a una última diferencia; el imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente comparativo de legitimidad”³⁵⁴.

¿Qué quiere decir exactamente que una teoría penetre en un imaginario social y lo transforme? En la mayoría de los casos, las personas asumen las nuevas prácticas por imposición, improvisación o adopción. A partir de este momento la práctica cobra sentido en virtud de la nueva perspectiva que ofrece, antes sólo articulada en la teoría.

³⁵⁴ Ibid., p. 37.

Esta perspectiva es el contexto que da sentido a la práctica. La nueva práctica junto a la concepción de fondo generada por ella, el «trasfondo» (*background*), puede servir de base para ulteriores modificaciones de la teoría, las cuales a su vez modifican la práctica, y así sucesivamente.

A este proceso Taylor lo llama «*la larga marcha*». Es el proceso por el que fueron surgiendo nuevas prácticas, o modificaciones de las antiguas, ya fuese por imposición de ciertos grupos y estratos de población (por ejemplo, la esfera pública de las elites educadas en el siglo XVIII, los sindicatos de trabajadores en el siglo XIX); o bien a través de su difusión por parte de las elites sobre una base cada vez más amplia (por ejemplo, la organización jacobina de las secciones en París). Alternativamente, en el curso de este lento proceso de desarrollo y ramificación, algunas prácticas cambiaron gradualmente de significado para las personas, y contribuyeron de este modo a constituir un nuevo imaginario social «la economía».

3.2. Sociedad de acceso directo

En el pensamiento de Taylor, la sociedad de acceso directo, viene a ser:

“El principio sobre el que se asienta la sociedad horizontal moderna es radicalmente distinto. Cada uno de nosotros se halla en una posición equidistante del centro; mantenemos una relación inmediata con el todo. Hemos pasado de un orden jerárquico de vínculos personalizados a un orden igualitario e impersonal; de un mundo vertical de acceso mediado a sociedades horizontales, de acceso directo”³⁵⁵.

La modernidad ha supuesto entre otras cosas, una revolución en nuestro imaginario social, la relegación de las mediaciones a un estatus marginal y la difusión de imágenes vinculadas al acceso directo. Este proceso se ha materializado en el ascenso progresivo de las formas sociales, como la «*esfera pública*», donde las personas se ven a sí mismas como participantes directos en un debate a escala nacional -a veces incluso internacional-. La economía de mercado, donde todos los agentes económicos se hallan vinculados por relaciones contractuales que los sitúan en un plano de igualdad; y, por supuesto, la moderna ciudadanía estatal, en la sociedad de acceso directo elimina la heterogeneidad de las formas de pertenencia jerárquica, nos vuelve más uniformes, y ésa es una de las formas en las que podemos convertirnos en iguales.

³⁵⁵ Ibid., p. 186.

Por otro lado la relegación de ciertas mediaciones reduce su importancia en nuestras vidas; el individuo se halla más o menos libre de ellas y tiene por lo tanto una creciente conciencia de sí mismo como individuo:

“El individualismo moderno, como idea moral, no significa abandonar toda pertenencia -eso sería sólo el individualismo de la anomía y el fracaso-, sino imaginar la propia pertenencia en relación con entidades cada vez más grandes e impersonales: el Estado, el movimiento, la comunidad humana”³⁵⁶.

En el siglo XX-XXI, las comunicaciones han producido variantes metatópicas:

“Si tiramos una piedra a los soldados frente a las cámaras de la CNN, por ejemplo, sabemos que nuestro acto tendrá un eco en todo el mundo. El significado del acto en el que participamos viene configurado por la vasta y dispersa audiencia que lo comparte con nosotros”³⁵⁷.

En esta línea, expresa Taylor:

“Los grandes eventos deportivos, o los multitudinarios conciertos de rock, son momentos en los que la gente se siente invadida de una excitación especial, que recuerda la del Carnaval, o la de los grandes rituales colectivos de antaño, tanto es así que algunos han querido ver en esta clase de momentos una nueva forma de religión propia de nuestros días”³⁵⁸.

Interpretando a Durkheim, Taylor considera que estas situaciones de efervescencia colectiva eran esenciales para la definición de la sociedad y de lo sagrado; en cualquier caso, tales momentos parecen responder a alguna necesidad muy sentida en la «muchedumbre solitaria» de nuestros días. Por último, para dar una imagen más completa de nuestras nociones contemporáneas de orden moral, deberíamos añadir una cuarta forma de existencia social a las tres ya indicadas en el imaginario social moderno:

“La economía, la esfera pública y el autogobierno popular, articuladas históricamente a través de diversas declaraciones y cartas de derechos. Encontramos aquí un elemento crucial de la teoría original de Grocio-Locke, que se ha vuelto inseparable de nuestra idea de orden normativo. Estas declaraciones de derechos son en cierto sentido la expresión más clara de nuestra idea moderna de un orden moral subyacente al político, y que debe ser respetado por éste”³⁵⁹.

El paso a un mundo horizontal y de acceso directo, enraizado en el tiempo secular, debería traer consigo una nueva concepción de nuestra situación en el tiempo y en el

³⁵⁶ Ibid., pp. 187-188.

³⁵⁷ Ibid., 197.

³⁵⁸ Cf. Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire*, Paris, Cerf, 1993, cap. 3. Trad., de A. Martínez, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.

³⁵⁹ Ch. Taylor, *Imaginos*, pp. 200-201.

espacio. Y con ello también una nueva concepción de la historia y de las formas de narrarla:

“Así la mayoría en occidente vivimos hoy en sociedades donde la identificación con la noción de orden se da como presupuesta, por más que en ocasiones nos avergoncemos de la invocación políticamente incorrecta de la civilización en sentido normativo, y así por un lado sentimos desprecio hacia aquellos que rechazan los valores básicos de este orden, ya sean los terroristas de Al Qaeda, o los genocidas de los Balcanes, o de África. Esto explica que reaccionemos con gran inseguridad cuando nos damos cuenta de que podemos ser vulnerados desde fuera, como el atentado en el *World Trade Center*, (11 de Septiembre de 2001); pero también explica la inquietud aún mayor que sentimos cuando la amenaza procede aparentemente de dentro o de la posibilidad de que nosotros mismos lo estamos traicionando. No es sólo nuestra seguridad lo que se encuentra amenazada en estos casos, es también la idea que tenemos de nuestra propia bondad e integridad. Todo cuanto pueda cuestionarla resulta profundamente inquietante, hasta el punto de amenazar incluso nuestra capacidad de actuar.”³⁶⁰.

Por eso, épocas anteriores asistieron a estallidos de furia en momentos de amenaza como éste, de violencia arbitraria dirigida contra el «enemigo interior», convirtiendo la amenaza contra nuestra seguridad en otra contra nuestra integridad, que quedaba desviada hacia las oportunas cabezas de turco; este es el lado oscuro del imaginario social moderno en Occidente:

“Las conexiones que mantiene con nuestro sentimiento de «superioridad civilizacional», la posibilidad de que éste se gire contra víctimas inocentes, (...) pues a cada paso encontramos casos donde los imaginarios sociales modernos, ya no definidos como tipos ideales, sino como realidades vividas por tal o cual grupo, se tiñen de ideología y falsedad”³⁶¹.

3.3. Articulación de las instituciones sociales

Las instituciones de la sociedad tecnológica han propiciado la hegemonía de la razón instrumental y han dado prevalencia a la actitud atomista e instrumental en la organización social; pero una sociedad moderna no puede regirse por un principio único, sea el del mercado, sea el del Estado. El reto consiste en combinar del modo más equilibrado posible la acción de las distintas instituciones, que necesariamente entran en conflicto entre sí; pues si bien las sociedades modernas parecen haber ido superando el despotismo tradicional, el nuevo peligro viene de la fragmentación, es decir, de la incapacidad de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo.

³⁶⁰ Ibid., pp. 210-211.

³⁶¹ Ibid., pp. 211-212.

La fragmentación se produce cuando la gente se considera de forma “atomista”, es decir, cada vez menos ligada a sus conciudadanos, en proyectos y lealtades comunes. Cuando se debilitan los lazos de afinidad y se deteriora la vida democrática, se acaba renunciando a cualquier proyecto común y emerge una sensación de desesperanza. Una sociedad fragmentada es aquella cuyos miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política, como comunidad. Esta falta de identificación puede reflejar una visión atomista, de acuerdo con la cual las personas acaben considerando a su sociedad en términos puramente instrumentales; arraigándose el atomismo ante la ausencia de una eficaz acción común, provocando que las personas se vuelvan sobre sí mismas. Tal vez sea ésta la razón del éxito del liberalismo procedimental de la neutralidad, que hace juego con la perspectiva atomista.

Para avanzar hacia la superación de la fragmentación se requiere evitar no sólo el deslizamiento de la democracia hacia un poder tutelar, sino también superar las posiciones atomistas e instrumentalistas, que generan formas degradadas y superficiales de la autenticidad. Lo que pide la situación contemporánea es una lucha compleja en diversos planos, que ha de proyectarse en la esfera pública y en todas las instituciones de la sociedad (hospitales, escuelas,...). La reflexión hermenéutica de Taylor, parece estar reclamando la tarea social de las éticas aplicadas, además de la política, que siempre fue una de las preocupaciones, que le llevaron al ámbito de la filosofía práctica.

Hasta los años sesenta del siglo XX triunfa la convicción de que el Estado es el auténtico lugar de transformación social abarcando todo el campo de lo público, que a su vez se identifica con lo político y el comportamiento habitual de quien deseara cambiar la sociedad debía ingresar en un partido político e intentar conquistar el poder para hacer posibles las transformaciones desde él³⁶².

Seguía vigente en el fondo la convicción hegeliana de que el Estado es el lugar de lo universal, la dimensión de la sociedad que se ocupa del bien común y que tiene por lo tanto la capacidad de hacer “justicia”. En esta línea la sociedad civil, sería el lugar de lo particular, de los intereses en conflicto; el lugar de la satisfacción individual de las necesidades. Se produce un reparto de papeles entre el Estado, al que competen los intereses públicos y la sociedad civil que se orienta por sus intereses privados.

³⁶² Cf. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, cap. 9.

Sin embargo entre los años setenta y ochenta surgen una serie de autores entre los que destacan John Keane y Jürgen Habermas que proponen como tema de reflexión la necesidad de contar con la sociedad civil para cualquier proyecto de transformación social³⁶³. Semejante sugerencia produjo asombro, pues salvo raras excepciones, la sociedad civil se había venido entendiendo al modo hegeliano como sociedad burguesa (*bürgerliche gesellschaft*), en la que cada uno es fin en sí mismo y todos los demás no son nada para él; de donde se seguía que no cabía esperar de ella sino particularismo, es decir, búsqueda de la satisfacción de intereses particulares, y no satisfacer los intereses universales. Apelar a la sociedad civil para trabajar en línea de progreso, significaba reconocer que se ha producido una evolución desde la sociedad burguesa hacia una nueva sociedad civil (*zivil gesellschaft*), capaz de universalidad.

La gran tarea que queda pendiente en el tercer milenio será potenciar la articulación de los diversos sectores sociales:

El sector político, en el nivel nacional e internacional tiene por tarea implantar la Justicia, lo cual significa proteger los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de cada comunidad (sea cual fuere su forma de pertenencia a ella, también de los inmigrantes), y por lo tanto trabajar por proteger a todo ser humano, dentro del horizonte de una ciudadanía social cosmopolita.

El sector económico que tiene como misión la creación de riqueza, pero no sólo para aquellos que puedan presentar una demanda solvente, sino asumiendo su responsabilidad social, como apunta el Pacto Mundial de la ONU y el *Libro Verde* de la Comisión Europea, que lleva por subtítulo, “*Fomentar un marco europeo para la responsabilidad social de las empresas*”. Pues el hecho que las empresas asuman su responsabilidad social es una exigencia nacida del carácter propio de la actividad económica, dado que el fin de esa actividad ha de consistir en generar una buena sociedad, una auténtica economía ética³⁶⁴.

El sector social, está formado ante todo por las organizaciones cívicas, cuya misión fundamental es realizar tareas de solidaridad, que de algún modo se integran en la esfera de la opinión pública y cuantas asociaciones adscriptivas y voluntarias

³⁶³ Cf. J. Keane, *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1992.

³⁶⁴ Cf. A. Sen, *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000; J. Conill, *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos, 2004.

componen la vida de una sociedad. Si los intereses públicos son responsabilidad del Estado, es también la sociedad civil corresponsable, de suerte que una ciudadanía social activa debe asumir su protagonismo apoyada por la estructura del Estado que crea el marco legal, además de facilitar y coordinar los recursos necesarios para que las organizaciones cívicas y empresariales sean artífices del entramado social.

En este marco de amplia comprensión de lo público se inscribe la revitalización de una *Ética de las profesiones*, empeñada en nuestros días en la tarea de hacer excelente la vida cotidiana³⁶⁵. Por último y siguiendo este planteamiento, Taylor, revalorizando la vida corriente, viene a afirmar que la búsqueda de esa excelencia constituye una verdadera revolución social, que dinamizará la sociedad civil con miras universalistas de una sociedad más civilizada.

³⁶⁵ Cf. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997, cap. V; *Hasta un pueblo de demonios*, Madrid, Taurus, 1998, cap. X; «El sentido de las profesiones», en A. Cortina y J. Conill (eds.), *10 Palabras en la Ética de las Profesiones*, Estella, Verbo Divino, 2000, pp. 313-357.

Capítulo 6

UN PROBLEMA DE LENGUAJES EN LA MODERNIDAD

Un tema de gran notoriedad en la aportación de Taylor será el problema de los lenguajes en la modernidad. Conectar con este tema es buscar una respuesta al problema de la significación, pues en definitiva es lo que hace que el habla posea significado. El lenguaje tiene un carácter fundamentalmente dialógico en la vida de la comunidad de habla, por ello no se puede hablar de “mi lenguaje”, sino de nuestro lenguaje. Para Taylor las Ciencias Humanas han de convertirse en «ciencias hermenéuticas», en las que los seres humanos están fundamentalmente en situación de querer reflexivamente, de evaluar sus propios deseos y metas, de examinarlos críticamente.

La tesis antropológica de Taylor nos llevan a entender que los sentimientos relativos al sujeto constituyen la base de nuestra comprensión, lo que significa ser hombre; todos los sentimientos se van construyendo por medio de interpretaciones y estos tienen necesidad de lenguajes.

1. Lenguaje, valores y apertura al otro

1.1. Teorías del lenguaje

Taylor se muestra defensor de la teoría lingüística en la estela de la corriente pragmática. Su planteamiento recuerda mucho a las tesis fundamentales de Austin en su obra *How to do things with words*³⁶⁶, así como las ideas básicas del segundo Wittgenstein, con claros tintes hermenéuticos. Lo cierto es que en su artículo «*Lenguaje and human nature*»³⁶⁷, Taylor aborda el tema en profundidad, si bien es verdad que el lenguaje está presente en la inmensa mayoría de las problemáticas que plantea: desde la identidad hasta el reconocimiento, pasando por el valor o la relación con el otro. Todos

³⁶⁶ Cf. J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press, 1962; trad., de G. R. Carrió, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1998.

³⁶⁷ Ch. Taylor, «Language and human nature», *PhiPap 1*, Cambridge University Press, 1985: Human Agency and language, pp. 215-247. *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 33-75. Una versión abreviada se publicó con el título de «Theories of meaning» en *Man and World*: 13, 3/4 (1980), pp. 281-302.

estos fenómenos tienen al lenguaje, a la significación, como eje central.

Hablar de lenguaje es siempre hablar de un lenguaje concreto, atravesado y determinado por una tradición particular. Así, aunque me referiré constantemente al «lenguaje» lo cierto es que, siendo fieles al planteamiento tayloriano, sería más correcto hablar de «los lenguajes». Para Taylor la preocupación por el lenguaje no es más que un modo por el que conectar con el problema de la significación, con la intención de responder a qué es lo que hace que el habla posea significado.

La intención de Taylor en «*Lenguaje and human nature*» es responder a esta cuestión tomando como punto de partida dos premisas que considera irrenunciables, a saber: a) El hombre es sobre todo “animal de lenguaje” y b) el lenguaje ha de ser visto como algo confuso e incluso enigmático. Partiendo de estas premisas, ¿qué es, entonces, lo que hace que el habla tenga significado? Para Taylor, de forma analítica podemos distinguir dos dimensiones en una afirmación significativa: una dimensión designativa y una dimensión expresiva.

Taylor no plantea que las citadas dimensiones sean opuestas; todo lo contrario. Para él simplemente responden a cuestiones distintas. La prioridad concedida a una u otra dimensión ha dado lugar a dos teorías del lenguaje que se presentan como antagónicas y cuya continua lucha ha desembocado en nuestra actual concepción del lenguaje.

La teoría designativa es denominada por Taylor teoría “HLC”, en referencia a las iniciales de sus principales defensores: Hobbes, Locke y Condillac: “*Para esta teoría el lenguaje aparece como algo poco confuso, poco misterioso*”³⁶⁸. Todos los misterios de la significación parecen esfumarse en tanto que reducida a una simple conexión entre el signo y la cosa designada. Tomemos el ejemplo que el mismo autor usa:

“El libro está sobre la mesa, es evidente que se puede establecer una relación inmediata entre el enunciado y cierto estado de cosas de la realidad de tal manera que se instaure una correlación entre el signo y lo designado”³⁶⁹.

A propósito de esta visión, Taylor nos dice que: “*Las palabras adquieren su*

³⁶⁸ J. Pèlabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Paris, Presses de l’Université Laval, 2001, p. 33.

³⁶⁹ Ch. Taylor, «Human Agency and language», *PhiPap 1*, p. 218.

significado al ser usadas para designar objetos y lo que designan es un significado”³⁷⁰.

Desde esta perspectiva se presentan como posibles los lenguajes individuales, solipsistas que serán, entre otros, uno de los puntos de choque con la teoría expresivista, -llamada de la “triple H”, en referencia a Herder, Humboldt y Hammann-, en la que la significación sólo se puede captar en relación con el medio en el que se manifiesta, por lo que el método de asilar términos y establecer correlaciones, tan socorrido por los designativistas, carece de sentido desde el punto de vista de la teoría expresivista. Para ella, la expresión es un poder del sujeto por la que se manifiestan cosas tales como pensamientos, sentimientos, emociones, que se refieren a dicho sujeto y que sólo pueden ser manifestados mediante la expresión.

El significado es inseparable no sólo del sujeto, sino también del contexto en el que se emite, por lo que vemos aquí un atisbo de la herencia de wittgensteniana: las palabras adquieren significado según el uso que se les dé en un juego del lenguaje determinado.

Para Taylor, uno de los escritos fundamentales de esta tradición -que podríamos decir que suscribe plenamente-, es el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* de Herder. En uno de sus pasajes Herder expone, desde un punto de vista crítico, la explicación que del origen del lenguaje nos proporciona uno de sus máximos representantes del movimiento designativo: Condillac. En su ensayo cuenta la historia de dos niños que se encuentran en el desierto antes que conozcan el uso de ningún signo, a pesar de lo cual llegan a comunicarse entre sí mediante la invención de un lenguaje. Condillac argumenta que, por ejemplo, viendo a los otros llorar de dolor, llegarían a la conclusión de que el llanto es el signo de algo (del dolor), y podrían usarlo para referirse a ello: “*Aprenden a poner en conexión los pensamientos y las voces de sensación, las cuales constituyen los signos naturales de esta última*”³⁷¹.

De esta forma los niños adquirirían su primera palabra a la que se irían uniendo, poco a poco, muchas otras. Así pues, parece que para Condillac la formación del lenguaje no es más que un proceso por el que se van acumulando palabras.

³⁷⁰ Ch. Taylor, «Importancia de Herder», en *Argumentos*, p. 116.

³⁷¹ E. Condillac: *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, vol.1, citado en J. G. Herder: *Ensayo sobre el origen del lenguaje, Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982, p. 143.

Ahora bien, para Herder, tal y como recoge Taylor, esta teoría es errónea en tanto presupone lo que pretende explicar -la capacidad de atribuir palabras a las cosas-, pues la relación de significación es presupuesta de manera a priori y no problemática. Según Taylor:

“El problema radica en que Condillac, desde un principio, dota a sus niños con la capacidad de entender lo que significa que una palabra esté en el lugar de algo, lo que significa, por tanto, hablar de algo con una palabra. Pero esto es lo misterioso, (...) ¿cuál es esa capacidad que nosotros, a diferencia de los animales, tenemos y que permite dotar a los sonidos de significado, entenderlos referidos a cosas y utilizados para hablar acerca de ellas?”³⁷².

La respuesta de Herder es que el lenguaje trae consigo una suerte de “*conciencia reflexiva*” para el hombre, que no poseen los animales; el hombre posee, mediante la expresión lingüística, la capacidad de captar la significación de las cosas, mientras que el animal no puede más que de forma adecuada o inadecuada a un signo.

Tanto para Herder como para Taylor, hablar una lengua es sostener implícitamente que las palabras empleadas son las que convienen, el mismo Taylor nos dice que: “*Una criatura opera en dimensión lingüística cuando puede usar y responder a signos en términos de su verdad o corrección descriptiva*”³⁷³.

El lenguaje humano, de esta forma, implica la conciencia reflexiva de la significación de una palabra. Esta reflexión se actualizará únicamente en y por el lenguaje: hablar es dar expresión a cierta conciencia reflexiva. Por tanto, dicha conciencia no puede preceder al lenguaje tal como pretendía Condillac, sino que sólo existe en su expresión.

Para Taylor, desde el punto de vista de la teoría expresivista, el lenguaje ya no aparece como mero conjunto de palabras, sino como la capacidad de expresar/realizar la conciencia reflexiva implícita al usar palabras para decir algo, como una actividad en la que, por medio de la expresión, se realiza la reflexión: “*Aprender a usar una palabra presupone como trasfondo para la introducción de alguna de sus partes, esto es, las palabras individuales*”³⁷⁴.

De esto constatamos una característica innegable del lenguaje que era rechazada

³⁷² Ch. Taylor: «La importancia de Herder», en *Argumentos*, p. 117.

³⁷³ *Ibid.*, p. 112.

³⁷⁴ *Id.*, «Language and human nature», en *PhiPap 1.*, p. 230 “*Learning to use any single Word presuppose this general capacity as background for the introduction of any of its parts, that is, individual words*”.

por el atomismo de la visión designativa: su “holismo”. Taylor nos dice: “*Una palabra sólo tiene significado dentro de un léxico y de un contexto de usos del lenguaje que, en último término, están incrustados en una forma de vida*”³⁷⁵.

Así pues, se afirma que en cada acto lingüístico, presuponemos el todo del lenguaje como trasfondo, y así para reconocer que una palabra significa una cosa determinada se hace necesario contrastarla con las otras palabras que constituyen la totalidad del lenguaje: “*tener algún sentimiento de que es la palabra correcta*”³⁷⁶. Tomando el ejemplo que usa Taylor:

“Cabría decir que cuando yo afirmo, “esto es un triángulo”, reconozco esta figura como un triángulo mientras que la “rata” sólo aprende a pasar a través de la puerta que lo tiene dibujado. Ahora bien, si soy capaz de reconocer un triángulo, es porque también soy capaz de reconocer otras figuras o términos que no lo son, -por ejemplo, la noción de círculo-. De hecho: “Una palabra sólo tiene el significado que tiene en mi léxico por aquello con lo que se contrasta”³⁷⁷.

Para Taylor, las palabras individuales sólo pueden ser palabras dentro del contexto de un lenguaje articulado; parece que el lenguaje no es algo que se pueda construir sólo añadiendo palabra tras palabra, quedando superada la teoría de Condillac. El lenguaje tiene la estructura de una “red”, de tal forma que se hace presente en su totalidad en cada una de sus partes. Nuestro lenguaje es siempre más de lo que podemos abarcar, es en cierto sentido, inagotable, incontrolable en tanto que el individuo no puede dominar la trama en su conjunto; se le presenta como algo dado, como una herencia de su comunidad. En este punto resulta fácil atisbar no sólo la adscripción comunitarista de Taylor, sino también su conexión con la hermenéutica gadameriana, más en concreto con su concepto de tradición, como algo de lo que no podemos escapar. A este respecto añade el profesor Agustín Domingo:

“Nos hallamos ante una pretensión de unidad vehiculada precisamente por el carácter actualizador y aconteciente del comprender; una unidad que viene dada por la lógica del acontecer histórico, la fusión de horizontes se realiza constantemente en el dominio de la tradición y remonta retornando su frontera hacia las profundidades de la tradición”³⁷⁸.

En palabras del propio Gadamer:

³⁷⁵ Id., «La importancia de Herder», *Argumentos*, p. 133.

³⁷⁶ Ibid., p. 133.

³⁷⁷ «Language and human nature», *PhiPap 1*, p. 230.

³⁷⁸ A. Domingo, *El arte de poder no tener razón, la hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, Salamanca, UPS, 1991, p. 217.

“Todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta por sí mismo la relación de tensión entre texto y presente. El quehacer hermenéutico consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente. Esta es la razón por la que el quehacer hermenéutico está obligado a proyectar un horizonte histórico que se distinga del presente”³⁷⁹.

Completando esta afirmación se puede llegar a la conclusión que la universalidad de la tradición, para que sea verdadera, sólo se puede entender desde la historicidad, en última instancia, concluye el profesor A. Domingo, conocedor del pensamiento gadameriano:

“Nuestro poder de transmitir nuestra tradición con mayúsculas (*Überlieferung*), proviene verdadera desde la pervivencia de una tradición con minúsculas (*traditio*). En tanto que necesitamos de una autocomprensión para la articulación de las propias e inmediatas convicciones en nuestra vida cotidiana y práctica, nos hallamos de una forma necesaria mediatizados por la conciencia de la efectividad histórica, (...) que nos permite articular el paradigma hermenéutico como paradigma dialógico, por ello es preciso ver en qué medida y a raíz de estos presupuestos la dinámica del concepto es inseparable de la dinámica de la palabra”³⁸⁰.

A pesar de ello, -en tanto que el lenguaje es una actividad que se crea y recrea en el habla-, es el individuo quien continuamente le da forma, quien acuña nuevos términos, quien continuamente le da forma, quien provoca el cambio o la evolución de éste, y por ello afirma Taylor que en relación con el lenguaje, somos creadores y creados:

“Pues reformarlo sin dominarlo, o ser capaces de controlarlo, significa que nunca sabemos totalmente qué estamos haciéndole. (...) Nuestro desarrollo del lenguaje se basa en algo que es en gran medida preconsciente o inconsciente”³⁸¹.

A diferencia de la visión designativa, en la que el lenguaje se ve principalmente como un medio por el que describir el mundo; la perspectiva expresiva posee, además una función creativa:

“Si el lenguaje sirve para expresar/realizar un nuevo tipo de consciencia, entonces ello no sólo hace posible una nueva consciencia de las cosas, una habilidad para descubrirlas, sino también un nuevo modo de sentir, de responder a las cosas. Si expresando nuestros pensamientos a cerca de las cosas podemos llegar a tener nuevos

³⁷⁹ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975, (5ª ed.). *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad., de A. Agud y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 311 (376-377). [En adelante, *VM*]

³⁸⁰ A. Domingo, *El arte de poder no tener razón*, op. cit., pp. 218-219.

³⁸¹ Ch. Taylor, «Language and human nature», *PhiPap 1*, p. 232. «Reshaping it without dominating it, or being able to obtrude it, jeans that we never fully know what we are doing to it; (...) we develop of language repose on much that is preconscions and unconsions».

pensamientos, entonces, expresando nuestros sentimientos podremos llegar a tener sentimientos también diferentes”³⁸².

En este sentido, se podría decir que el lenguaje sirve para expresar/realizar sentimientos sin hablar acerca de ellos, por lo que debe ser entendido en un sentido amplio que abarque no sólo las palabras. También la poesía, los gestos, la música, el amor, el arte, la danza, en tanto que modos de expresión, nos permiten comprender qué quiere decir Janie Pèlabay cuando afirma:

“«El lenguaje realiza la humanidad del hombre», pues mediante el lenguaje se hacen posibles sentimientos que no son accesibles para seres no lingüísticos. El lenguaje lleva a cabo una función antropológica de suma importancia: Es el medio indispensable sin el cual nuestras capacidades específicamente humanas no existirían”³⁸³.

1.2. Papel constitutivo del lenguaje

Las funciones expresivas y constitutivas del lenguaje parecen no estar claramente delimitadas en Taylor, ahora bien, en su compilación *Philosophical Papers 1*, dedica un capítulo a una de estas funciones por separado, en cierto sentido se podría decir que son complementarias³⁸⁴. Taylor se apoya en los desarrollos de lo que denomina la «triple H», para exponer tres aspectos fundamentales del lenguaje que revelan su carácter constitutivo. El primer aspecto es que mediante el lenguaje formulamos las cosas. Mediante el lenguaje hacemos explícito, traemos a la conciencia, lo que anteriormente sólo tenía un sentido implícito. Pero Taylor va más allá, pues nos plantea que sólo captamos las cosas cuando las formulamos. Es más, no sabemos lo que sentimos hasta que no las formulamos, hasta que no lo articulamos de forma lingüística.

Mediante la formulación aclaramos, definimos y establecemos la cosa como tal, tomamos conciencia de ella de forma explícita. A esta formulación Taylor la denomina «articulación»; pues supone la captación de algo complejo, compuesto de notas distintas, y es, además, una capacidad inherentemente humana, no accesible para seres no lingüísticos. Articular significa también ser capaces de diferenciar, de contrastar, pero también de poner en relación cada una de las partes con el todo del lenguaje con un

³⁸² Ibid., p. 233.

³⁸³ J. Pèlabay, *Charles Taylor: penseur de la pluralité*, op. cit., p. 43.

³⁸⁴ Ch. Taylor: «Theories of meaning», *Human Agency and Language, PhiPap 1*, pp. 248-292.

horizonte de significación e, incluso, como veremos posteriormente, también de valoración.

Entonces, es el lenguaje el que nos permite poseer la visión de modo articulada -visión que es siempre una interpretación-, al tener una consciencia explícita de las cosas, pues es el lenguaje el que constituye las cosas tal y como le son dadas al sujeto. Constituye la objetividad del mundo, objetividad relativa a cada lenguaje, a cada horizonte de valoración, a cada cultura, a cada tradición.

El segundo aspecto relevante del lenguaje, es que nos permite exponer nuestros sentimientos, pensamientos, emociones en el espacio público y, en este sentido lo constituye. El lenguaje nos permite crear un espacio de entendimiento común desde el que inspeccionar el mundo, un espacio que en parte nos viene dado de nuestra comunidad, y en parte contribuimos a formar mediante nuestros actos de habla, mediante la conversación. Para Taylor, el lenguaje tiene un carácter fundamentalmente dialógico; se modela y crece no en un monólogo con nosotros mismos, sino en diálogo con los otros, en la vida de la comunidad de habla. No existe algo así como “mi lenguaje”; siempre se trata de “nuestro lenguaje”.

Ahora bien, no sólo la comunidad de habla es la que forma y crea el lenguaje, sino que el lenguaje constituye y sostiene a la comunidad de habla. Gracias a él podemos establecer diferentes tipos de relaciones con los otros (íntima, formal, oficial, causal, informal, seria...), constituimos nuestras relaciones humanas. En este sentido, vemos que la conversación no es tanto un medio por el que transmitir información como una forma precisamente de establecer una relación. Siguiendo el ejemplo puesto por Taylor en *Theories of meaning*, podemos decir por ejemplo, ante un día con alta temperatura, yo digo -hace un calor sofocante-, no te estoy diciendo nada que no supieses, ya que es evidente que te has dado cuenta de que realmente hace calor:

“Lo que pretendo al hablar del tiempo contigo es que éste ya no es un objeto para ti y un objeto para mí. Mi intención es convertirlo en un objeto para nosotros, es un objeto que consideramos conjuntamente”³⁸⁵.

Lo que eran expresiones particulares de un individuo se abren, en este instante, a la comunicación con el otro. Ya no se trata de un yo y un tú, ahora nos encontramos en

³⁸⁵ Ibid., p. 259. «*Language creates what one might call public space, or a common vantage point from which we survey the world together*».

el espacio “nosotros”. En este sentido el lenguaje constituye la intersubjetividad. Y es precisamente en esta relación con los otros, es en la que tiene lugar de forma subsidiaria el proceso de constitución de nuestra identidad:

“Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de definir una identidad por medio de nuestra adquisición de rico lenguaje de expresión humana. (...) Pero a ello nos vemos inducidos en el intercambio con los otros. (...) Se nos introduce en ellos por medio de los intercambios con los otros que tienen importancia para nosotros”³⁸⁶.

En un tercer momento, Taylor plantea que mediante el lenguaje podemos expresar un fenómeno fundamental: los valores morales, los intereses y sentimientos específicamente humanos. Un ejemplo de ello lo tenemos en la “indignación”, (frente a la rabia o el enfado): la rabia se puede atribuir a algunos animales, al menos en cierto sentido, pero la indignación no es posible, porque lleva consigo un proceso de moralidad. Es necesario poder hacer discriminaciones del tipo justo/injusto, acertado/erróneo. Esto requiere que el agente posea ciertos estándares morales y que sea consciente de ellos ya que, para Taylor, no hay algo así como una moralidad inconsciente. Es precisamente la conciencia de estar aplicando ciertos patrones morales a una situación dada la que nos diferencia de los animales. Para Taylor, sólo hay moralidad si hay conciencia de ella y ésta sólo se da en la articulación lingüística que tiene como trasfondo un horizonte inevitable de significación.

Constata Taylor que:

“El hombre es un animal de lenguaje no sólo porque puede formular cosas y hacer representaciones, y por eso pensar acerca de cuestiones y calcular, cosa que los animales no pueden hacer; sino también porque los que consideramos intereses humanos esenciales comparacen sólo en el lenguaje y pueden ser sólo los intereses de un animal de lenguaje”³⁸⁷.

Ahora bien, no todas nuestras valoraciones poseen el mismo status para Taylor. Podemos distinguir dos niveles de valor. En un primer nivel tendríamos la «*valoración débil*», ligada a reacciones morales que podemos catalogar prácticamente como instintivas (por ejemplo, el gusto por las sustancias dulces o la aversión o las que provocan náuseas). Dichas valoraciones no necesitarían ser explicadas en el sentido de

³⁸⁶ Ch. Taylor, *Autenticidad*, p. 33 (68).

³⁸⁷ Id., *PhiPap 1*, p. 263. «*Man is a language animal, not just because he can formulate things and make representations, and think of matters and calculate, which animals cannot; but also because what we consider the essential human concerns are disclosed only in language, and can only be the concerns of a language animal*».

que, por ejemplo:

“Si a una persona le produce náuseas el sabor del vodka, no hay porqué pedirle que explique su reacción o tratar de convencerla de que su reacción es precipitada”³⁸⁸.

No ocurre lo mismo en el segundo nivel. Aquí las reacciones se explican haciendo referencia a algo que tenemos los seres humanos y que justifica que se produzcan esas reacciones, es decir, hacemos referencia a una determinada ontología del ser humano. En este caso sí es pertinente llevar a cabo una explicación -articulada lingüísticamente- de nuestra reacción:

“En estas argumentaciones recurrimos a describir el objeto con criterios que son independientes de nuestras reacciones específicas; estamos ante un caso de lo que Taylor llama «valoraciones fuertes», esto es, de distinciones entre lo correcto y lo incorrecto en términos de pautas que son independientes de nuestros deseos y preferencias concretas y que nos permiten ponderar su valor”³⁸⁹.

Esto lleva a Terry Hoy, a afirmar que podemos hablar de una «*Ontología moral*»³⁹⁰, de un realismo de los valores en Taylor, en el que existe realmente un horizonte moral -dotado de una cierta concepción del bien-, desde el cual llevará a cabo las evaluaciones fuertes. Pero lo cierto es que en la vida humana existen muchos bienes que ante una situación determinada pueden entrar en conflicto. Para solucionarlo se hace necesaria una jerarquía como bien superior a una de ellas; Taylor llama «*hiperbienes*» a estos bienes en orden superior establecidos en el contexto de una determinada cultura y de una determinada época.

Se trata de entidades históricas, no metafísicas, que de la misma forma que han tenido un comienzo pueden llevar a tener un fin y ser sustituido por otro hiperbien distinto. Este carácter móvil y cambiante, por decirlo de alguna forma, de los hiperbienes nos abre el camino a la relación con otras culturas, al multiculturalismo. Entendemos los hiperbienes, como resultado de unas ciertas condiciones y comprendemos que condiciones diferentes pueden tener como resultado hiperbienes también diferentes, reconociendo de esta forma, que nuestros valores no son los únicos aceptables.

³⁸⁸ S. Mulhall y A. Swift: «Taylor: los orígenes del yo liberal», *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de hoy, 1996, p. 149.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 149.

³⁹⁰ T. Hoy, «The moral ontology of Charles Taylor: contra deconstructivism»: *Philosophy and social criticism*, 16/ 3 (1991), pp. 207-225.

1.3. Lenguaje como horizonte ontológico

El sujeto configura su identidad, su forma de ver el mundo, de relacionarse con los otros, sus valores e incluso sus emociones mediante un lenguaje, que no “el lenguaje”, que ha recibido de su comunidad, aunque contribuye a formarlo y transformarlo con sus actos de habla. Tal como nos plantea Encarna Llamas:

“De manera que hay que vivir como un ser humano, como agente corporal y moral, racional y capaz de autonomía, tiene el lenguaje como condición de posibilidad. Fuera de un horizonte de sentido que es lingüístico, no es posible vivir una vida humana”³⁹¹.

Por lo tanto resulta evidente para Taylor, al igual que para la hermenéutica gadameriana, que estar en las redes del lenguaje representa un horizonte inevitable del ser humano, un horizonte cargado de significación que encontramos detrás de nuestras acciones, valoraciones, relaciones e incluso emociones.

En esta línea, el planteamiento tayloriano mantiene que la interpretación que le demos al mundo está claramente mediatizada por la concepción que tengamos de nosotros mismos. Precisamente en función de esta concepción ciertas propiedades de los objetos resultan relevantes para algunos sujetos y no para otros. A estas propiedades Taylor las denomina «propiedades referentes» al sujeto que las experimenta. Para aclarar esto, en *Self-Interpreting Animals* afirma por ejemplo:

“El que alguien sea vergonzoso se debe simplemente a que hay sujetos que lo experimentan, en función de una cierta concepción de lo que es digno para el sujeto en esa situación”³⁹².

Visto todo lo anterior podemos comprender por qué se enmarca a Taylor dentro del planteamiento “comunitarista”. Es la comunidad la que nos proporciona un horizonte de significación, de inteligibilidad; un horizonte moral desde el cual interpretar, entender y valorar el mundo y a nosotros mismos. Este horizonte de significación, de inteligibilidad está ligado a la particularidad del lenguaje, de la cultura, de la comunidad. Se trata de un horizonte de sentido concreto que viene de la mano de una determinada tradición.

Ahora bien, si nos acercamos a la realidad, nos entendemos a nosotros mismos y a

³⁹¹ E. Llamas, *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, Pamplona, Eunsa, 2001, p. 120.

³⁹² Ch. Taylor, «Language and human nature», *PhiPap 1*, pp. 45-77.

los otros según un lenguaje concreto. Si valoramos, sentimos, pensamos mediante ese lenguaje, cabría suponer que otra comunidad, otra cultura que posea un lenguaje diferente y, por ende, otro horizonte de significación interpretará el mundo, valorará, sentirá de manera también diferente. Podríamos entonces preguntarnos si, desde esta perspectiva, puede tener lugar el entendimiento con otras culturas, la comunicación de significados. Esto es lo que tratará de resolver Taylor en «*Understanding and ethnocentricity*»³⁹³.

De forma sucinta se puede decir que, para acceder al entendimiento de las otras culturas, no podemos prescindir de nuestro lenguaje ni de nuestro horizonte de significación y de valoración en aras de establecer un juicio objetivo acerca de ellas. Los cambios tienen lugar precisamente en el encuentro con otras culturas. Nuestro horizonte de significación se amplía, constatando que no es el único posible, dicha ampliación nos lleva hacia lo que Taylor denomina –siguiendo el planteamiento gadameriano–:

“«Fusión de horizontes»³⁹⁴, entender al otro es entender su trasfondo y los bienes que configuran las valoraciones implícitas en su horizonte significativo, entender sus motivaciones y su interpretación. En el fondo es entender su lenguaje con toda la significatividad que implica. Pero eso no puedo hacerlo desde mi lenguaje, sino desde una aplicación de él que se produce precisamente en el encuentro con el otro”³⁹⁵.

El concepto de «*fusión de horizontes*», viene a responder a lo que podríamos llamar «el saber ver histórico». La interpretación adecuada no es aquella que se elabora desde la conceptualización desde una percepción pura. Siempre parte de una pre-percepción que es, en definitiva, un «tener previo» (*vorhabe*), diseñado en la precomprensión. La interpretación adecuada no es aquella que se elabora desde la conceptualización y abstracción pura, siempre se parte de una pre-concepción que es, en definitiva, un «concebir previo» (*vorgrill*) diseñado gracias a la circularidad. Concluye el mismo Gadamer: “*La movilidad de los horizontes es expresión de un poder ver mejor*”³⁹⁶; expresión que completa el profesor Domingo:

³⁹³ Ch. Taylor, «Philosophy and the human science», *PhiPap 2*, pp. 116-134.

³⁹⁴ H.-G. Gadamer, *G.W.* op. cit. 311 (377). «*La historia, o más en concreto, su continuidad y transformación, la tradición, es la interpretación de un sentido que se nos trasmite, descubriendo y presentando nuevos sentidos (...) El proceso por el cual se realiza controladamente la convergencia de los horizontes históricos, recibe el nombre de fusión de horizontes*» (*Horizontverschmelzung*).

³⁹⁵ E. Llamas: op. cit. p. 111.

³⁹⁶ H.-G. Gadamer, *G.W.*, p. 310 (375).

“La «fusión de horizontes» no es, según parece, un asunto secundario dentro de la tarea de las ciencias históricas. Es su tarea más propia y específica en la medida en que investigan lo que nosotros, en tanto que históricamente existentes, hacemos ya siempre. Al determinarse en la historicidad del comprender, el ser histórico se convierte en la «*ratio philosophandi*». Pensar la historia no es sólo reconstruirla, sino continuarla responsablemente. La función de una interpretación histórica no es la de hacer contemporáneo el pasado sino la participación en un sentido siempre por descubrir y, a la vez, siempre presente”³⁹⁷.

A este lenguaje lo denomina Taylor «*lenguaje de contrastes*»:

“De hecho, casi siempre será el caso de que el lenguaje adecuado en el cual podemos entender otra sociedad sea nuestro lenguaje de entendimiento, o el suyo, sino más bien lo que uno podría llamar un lenguaje de contraste perspicaz”³⁹⁸.

Precisamente la fusión de horizontes y el lenguaje de contrastes, tienen como fin emitir juicios acerca de las culturas, comparar situaciones paralelas de tal manera que se pueda juzgar cuál de ellas posee un valor superior. En cualquier caso, lo que quiero destacar es que este intento de valorar conforme a un criterio único surgido en el encuentro entre culturas, tiene un importante trasfondo lingüístico, en el que la apertura al otro, su comprensión se hace posible mediante el lenguaje como condición de posibilidad, por lo que el camino para entender el pensamiento Tayloriano pasa inevitablemente por la comprensión de su filosofía del lenguaje.

³⁹⁷ A. Domingo, *El arte de poder no tener razón*, op. cit., p. 226.

³⁹⁸ Ch. Taylor, «Understanding and ethnocentricity», *PhiPap* 2, p. 125. «*In Fac, it Hill almost always be the case the adequate language in which we can understand another society is no tour language of understanding, or theirs, bur rather what one could coll a language of perspicuous contrast*».

2. Hermenéutica tayloriana

2.1. Recuperar la noción de eticidad

Mucho es lo que debe Taylor a Hegel, reflejado sobre todo en las ideas sobre la conformación de la identidad moderna y de la pertenencia de un discurso ético-político de frente a los derivados de los ya viejos problemas del atomismo y la enajenación social. Hegel, según expone Taylor:

“Opta por escalar en la espiral ascendente que traza la historia y quiere vincular la pertenencia a la totalidad cósmica con la máxima reflexión racional posible, en donde libertad y necesidad, finitud e infinitud se encuentran”³⁹⁹.

La noción «Eticidad» (*Sittlichkeit*), está así completamente condicionada por el trazado cósmico general de la ontología de Hegel. De este modo, frente al problema del atomismo social y las consecuencias de una falta casi total del sentido de solidaridad y de un individualismo en las sociedades contemporáneas, Taylor hace hincapié en que Hegel ya había advertido la fuerza del entramado social implícito en la noción de la «*Sittlichkeit*», contrapuesta ya a una nueva reflexión abstracta y sin contenido sobre las normas, criterios y fines de acción. La «*Moralität*», lleva a la descomposición irracional del todo social que suponen etapas inferiores o desviadas de las culturas en el curso de la historia. Con el término «*Sittlichkeit*», se entiende:

“Una concepción de la relación de los hombres a la sociedad, en la que estos son vistos como insertados en la vida social misma, que les es esencial para su status como sujetos de acción ética en el más pleno sentido; fuera de esa comunidad, los hombres no serían sujetos éticos, o solamente lo serían en la forma reducida de *Moralität*”⁴⁰⁰.

En efecto, para Hegel el momento en que el hombre ha alcanzado la responsabilidad ingente de encarnar el plan cósmico y darle continuación, que es al mismo tiempo la responsabilidad ética de «*encontrarse a sí mismo*», es el momento social de contraposición y reconciliación simultánea correspondiente a los que en la *Fenomenología del Espíritu* llama precisamente “*Espíritu*”. El momento en que la razón eleva a verdad la certeza de ser toda realidad, y consciente de sí misma se define no como extrañamiento frente a un mundo objetivo o en sí, sino como «sustancia ética»

³⁹⁹ Ch. Taylor, *HegModSoc*, pp. 33-37.

⁴⁰⁰ Ch. Taylor, “Hegel’s *Sittlichkeit* and the Crises of Representative Institutions”, Yovel (ed.), *Philosophy of History and Accion*, Reidel, Dordrecht, 1978, p. 137.

que es unidad e identidad en sí, y del para sí en la concreción del obrar universal:

“La sustancia, como esencia universal y como fin, se enfrenta consigo misma, como la realidad singularizadora; el medio infinito es la autoconciencia, que, siendo en sí unidad de sí y de la sustancia, deviene ahora esta unidad para sí, aúna la esencia universal y su realidad singularizada, eleva ésta a aquella y actúa éticamente para hacer descender aquella a ésta, y lleva a cabo el fin, que sólo es sustancia pensada; hace surgir con su obra y, con ello, como realidad la unidad de sí mismo y de la sustancia”⁴⁰¹.

La forma de ser habitual de cada pueblo, su “costumbre presente” y legitimada según los usos reconocidos en cada época y lugar, es a lo que aquí llama Hegel «*sustancia real*». Es la “ley conocida” que no anula sino “pone en la existencia la libertad” de los individuos. Esta es la esencia de la *Sittlichkeit*, que tiene su base en el “elemento de la inmediatez o ser”, es decir, en la familia como «comunidad ética natural», que viene a ser contrapuesta y superada, aunque también conservada en lo esencial, en el desarrollo de las formas más avanzadas del derecho público y del obrar de los ciudadanos dentro de la comunidad más amplia que es el Estado.

Una crítica particularmente justificada del paso de la moralidad a la eticidad en Hegel es presentada por el profesor Carlos Díaz, quien afirma:

“Hegel no supo hacer esa síntesis que piensa haber hecho. (...) Al irse hacia el otro extremo, Hegel vacía al hombre de interioridad, desprecia demasiado la buena intención, desestima el cultivo de las virtudes morales y hasta la misma autonomía moral donde el hombre tiende a ser dueño y señor de sus actos, de ahí que el riesgo hegeliano sea el de abandonar el sujeto y caer en una forma de moralidad objetiva, social, dictada desde fuera, (...) no habría pues, en Hegel tensión entre mundo interior y sociedad exterior, al menos no habría la tensión suficiente, con lo cual el mundo interior se vacía y desmoraliza”⁴⁰².

¿Qué dice el propio Hegel de la conciencia moral?:

“La conciencia moral es esa profunda soledad interior en la que desaparece toda exterioridad y toda determinación. En cuanto conciencia moral, el hombre no está ya encadenado a los fines de la particularidad, lo que hace de ella un punto de vista más elevado, el punto de vista del mundo moderno, que es el primero que ha llegado a esta conciencia, a este ensimismamiento interior. Las épocas anteriores más ligadas a la sensibilidad, tenían ante sí algo exterior, dado, pero la conciencia moral se sabe a sí misma como pensamiento y sabe que ese su pensamiento es lo único que obliga”⁴⁰³.

Por tanto, concluye el profesor Díaz:

⁴⁰¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 261-262.

⁴⁰² C. Díaz, *Hegel, filósofo romántico*, Madrid, Cincel, 1985, p. 98.

⁴⁰³ Cf. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Natur-Wissenschaft im Grundrisse*, Hamburg, F. Meiner, 1955, § 136.

“La posición moral exige el deber, que es lo esencial y lo universal de la autoconciencia moral, pero sólo cuando la individualidad es distinta del bien, el deber debe ser cumplido por el deber; en caso contrario, es decir, cuando hay posibilidades de mejorar lo real y lo social exterior, la polis y la megalópolis, entonces hay que buscar lo moral también fuera. (...) Es precisamente aquí donde Hegel intenta remontar el vuelo de la moralidad, para ascender a una rama más alta, la «eticidad», que es precisamente la copa del árbol ético, una copa muy frondosa desde la que el nocturno búho de Minerva va a contemplar el pasar de la familia, de la sociedad civil y del Estado”⁴⁰⁴.

Lo que era inconcebible para Kant, que el «yo pienso» saliera de sí y concibiera al otro, planteándose así la cuestión de la intersubjetividad trascendental, para Hegel es condición de la auto percepción de la conciencia y de un pensamiento realmente universal, pero también de la vida cultural concreta en un momento histórico dado.

La crítica que hace Hegel del “esquema mentalista” propio del Kantismo, del solipsismo en que cae la descripción del sujeto y sus operaciones como opuesto al “mundo físico”, conduce a un replanteamiento importante de las condiciones de vida intersubjetiva y de la constitución social de la identidad, que pide un criterio de verdad y de normatividad moral compartidos en las instituciones actualmente existentes; siendo en su obra sobre los *Principios de la Filosofía del Derecho*, donde Hegel enuncia más finamente el concepto de *Sittlichkeit* como sustancia concreta en donde se igualan el saber, el querer y el poder de actuar:

“La eticidad es la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia”⁴⁰⁵.

A pesar que en una comunidad ética se señala con alguna facilidad lo que debe hacerse, ya que es lo vigente, lo conocido y reconocido, la virtud ética no se alcanza sin conflicto, tanto de discernimiento como de sacrificio, siendo este movimiento conflictivo el que marca el paso de una época a otra; pero sobre todo es condición para alcanzar el movimiento superior en que los individuos se ven identificados con la vida de su comunidad, de su mundo cultural que se define como «sustancialidad ética»:

“El derecho de los individuos a su particularidad está también contenido en la «sustancialidad ética», pues la particularidad es la manera fenoménica exterior en que existe lo ético. En esta identidad de la voluntad universal y particular, coinciden por lo tanto el deber y el derecho; por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la

⁴⁰⁴ C. Díaz, op. cit., pp. 100-101.

⁴⁰⁵ Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p. 195.

medida que tiene deberes, y deberes en la medida que tiene derechos”⁴⁰⁶.

El mundo cultural en donde el espacio político y legal se iguala con el espacio ético de acción concreta, y el movimiento conflictivo precedente a esta unión toma las siguientes formas:

“a) Espíritu ético inmediato natural, la familia, que al negarse a sí misma, toma la forma de b) La sociedad civil, que vive bajo el mandato del deber abstracto formal, del mandato exterior de la constitución jurídica, como medio para la seguridad de las personas y la propiedad, que ulteriormente se retrotrae para ganar la forma sintética de c) La Constitución del Estado, fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública consignada a ella”⁴⁰⁷.

Así pues, sólo participando de la vida de la comunidad ético-política en estos tres estadios, los individuos consiguen ser lo que tienen que ser como tales, es decir, agentes racionales pertenecientes inherentemente a una cultura abarcante que los condiciona, que es lo mismo que decir que demarca su identidad. Las nociones defendidas por Taylor sobre el lenguaje como algo más que un mero instrumento de comunicación, o sea, como una expresión de nuestro ser cultural, y de la ingerencia directa de la cultura sobre la vida privada y pública, tiene su antecedente directo asimismo en Hegel:

“En este sentido podemos concebir a las instituciones y las prácticas de una sociedad como una suerte de lenguaje en el cual sus ideas fundamentales son expresadas. Pero lo que es “dicho” en este lenguaje no son ideas que pudieran estar en las mentes de ciertos individuos solamente, son más bien comunes a una sociedad, ya que están enclavadas en su vida colectiva, en las prácticas e instituciones que pertenecen a la sociedad indiscerniblemente”⁴⁰⁸.

Superando de esta manera el individualismo indiferente contemporáneo desde tres argumentos basados en la *Sittlichkeit* hegeliana: El primero afirma que la calidad humana más alta se consigue sólo en comunidad, y no en la autodefinición del individuo alienado; en segundo lugar que esta comunidad no puede ser meramente parcial o privada, sino que se pone a sí misma en miras de intereses universalizables -lo que Hegel llamó el *Estado*-; y en tercer lugar esta integración esencial del individuo a su comunidad está amparada por la secuencia ontológica de figuras que llevan al “*Espíritu absoluto*”.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 203.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 204.

⁴⁰⁸ Ch. Taylor, «Hegel’s *Sittlichkeit* and the Crises of Representative Institutions»; op. cit., pp. 139-140.

2.2. Comprensión como práctica social

Aunque Taylor es más conocido por su concepción de la ética y sus críticas a la política liberal, frecuentemente asociadas al llamado «comunitarismo», también tiene importantes contribuciones en el ámbito de la discusión epistemológica y las teorías de la «Agencia humana»; contribuciones que buscan continuar las formas de argumentación trascendental presentes en la obra de Wittgenstein por un lado, y en la tradición fenomenológica (especialmente Merleau-Ponty y Heidegger) por otro. Hasta su reciente jubilación en McGill University, en la que el profesor Taylor se ocupaba de la cátedra de Filosofía de la mente, además de impartir clases de Filosofía política y pensamiento moral. La presente reflexión pretende someter a crítica -siempre en diálogo con la Filosofía del lenguaje de Wittgenstein, con la hermenéutica neohegeliana de Taylor, y la sociología wittgensteiniana de Bourdieu-, la herencia ilustrada en la práctica contemporánea de las ciencias sociales, vinculada a una concepción puramente intelectualista de la racionalidad.

A partir del segundo Wittgenstein, las teorías contemporáneas del lenguaje y las concepciones postmetafísicas de la racionalidad, han encontrado en la noción de la regla un recurso conceptual decisivo para comprender aquello que está involucrado en fenómenos humanos tales como el aprendizaje de un idioma, la adquisición de comportamientos sociales complejos, o la formulación de problemas filosóficos de especial importancia. Por ejemplo la correlación entre el significado de las palabras y los signos que una comunidad lingüística utiliza para expresar dicho significado. Según el horizonte de reflexión abierto por las *Investigaciones Filosóficas* del pensador austriaco, comprender el significado de una palabra equivale a aplicar correctamente las reglas que rigen el juego lingüístico que juegan aquellos usuarios de una forma de vida que comparten el léxico donde esa palabra puede ser usada de manera inteligente.

Según esto, se cree comprender de un modo general y esquemático qué significa seguir una regla, pero, paradójicamente, se tienen serios problemas para saber con certeza si la seguimos con corrección o tenemos dificultades para reconocer y precisar claramente las reglas que guían el comportamiento de otros. Son estos planteamientos los que llevan a Taylor a escribir: «Seguir una regla»⁴⁰⁹. Artículo en el que pretende

⁴⁰⁹ Ch. Taylor, «Seguir una regla», *Argumentos*, pp. 221-238.

defender una lectura hermenéutica-fenomenológica, de la obra de Wittgenstein, - inspirada en una peculiar aportación del pensamiento de Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger y Pierre Bourdieu-, permitiéndonos superar lo que considera el efecto residual de una concepción desarraigada de la razón, propia del racionalismo ilustrado.

¿Cómo ha de entenderse este cambio de «forma» (*Gestalt*)? Wittgenstein señala en el párrafo 202 de *Investigaciones Filosóficas*: “seguir una regla es una práctica”⁴¹⁰. Las razones que buscamos para comprender aquello involucrado en la observancia de reglas se esclarecen en el curso de la práctica misma, y no en la distancia teórica propia de un espectador atento. En tanto la práctica -la inmersión y el ejercicio de un juego lingüístico y, por tanto, una forma de vida-, constituye el lugar desde el cual mis indagaciones acerca de las reglas toman forma; mi comprensión de tales normas descansa sobre un trasfondo de creencias e interpretaciones que operan tácitamente bajo mis acciones ordinarias. Wittgenstein no deja dudas al respecto cuando afirma:

“¿Cómo puedo seguir una regla? -Si ésa no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe así siguiéndola-. Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: así es como actúo”⁴¹¹.

El tipo de investigación que presenta argumentaciones transcendentales busca, más que hablarnos de la naturaleza de la realidad a secas, hacernos más lúcidos respecto de nuestra situación de agentes en el mundo; hacer parcialmente explícito el trasfondo que subyace a nuestras formas de comprensión y actuación. Este movimiento de explicación discursiva del trasfondo subyacente a las acciones del agente es llamado por Taylor «*articulación*», noción que tiene una gran importancia para el autor, pues identifica con el «*logon didonai*» griego, la acción de “sacar a la luz” o de “desocultar” el saber acerca de quiénes somos. Así pues, articular nuestro horizonte pre-comprensivo contribuye a esclarecer nuestra condición de ser capaces de experiencia. Dicha indagación nos abre al sentido de la experiencia misma, dado que: “*El trasfondo es lo que convierte a ciertas experiencias en inteligibles para nosotros*”⁴¹².

La interpretación «*Hermenéutica*» de Wittgenstein, permite superar el dilema consistente en tener que elegir entre: a) una concepción intelectualista, que no puede

⁴¹⁰ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*; trad., de A. García, Barcelona, Crítica, 1988, § 202.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 211.

⁴¹² *Ibid.*, p. 101.

explicar positivamente nuestra actuación conforme a reglas, y b) una perspectiva que comprende tales acciones como fundadas en la suscripción dogmática de una forma de vida. Cuando Wittgenstein señala que la acción de seguir una regla correctamente descansa en una costumbre, está tratando de decirnos que podemos dar razón de la práctica social, al articular parcialmente el trasfondo en el que aquella encuentra su sentido. Por ello insiste en que «seguir una regla», no puede ser en ningún caso algo que puede hacer una sola persona, una vez en la vida. La inserción en una práctica es lo que da a mis acciones un significado particular, significado que puede ser reconocido por una comunidad de practicantes en el tiempo. A juicio de Taylor, Pierre Bourdieu es el sociólogo que ha desarrollado de manera más creativa estas tesis de Wittgenstein en el ámbito de las Ciencias Sociales.

2.3. Antropología hermenéutica de Taylor

Los seres humanos tienen la competencia para poder establecer significaciones con todo lo que hacen, interpretando lo hecho a la luz de distintos proyectos y planes elaborados y perseguidos por ellos mismos. A esta competencia se refiere el filósofo, cuando define de forma consecuente los seres vivos como «animales que se auto interpretan» (*Self-interpreting animals*). Esto tiene consecuencias para todas aquellas ciencias que tienen al hombre como objeto; las así llamadas Ciencias Humanas (las clásicas ciencias del espíritu, sociales y culturales), que ya no pueden favorecer sólo una visión extrínseca del hombre, sino que deben esforzarse en conseguir un modo de visión intrínseco y hermenéutico si quieren hacer justicia a su objeto epistemológico, es decir, al hombre. Pues sólo una visión intrínseca y hermenéutica puede hacer justicia a las relaciones de los «*Self-interpreting animals*» con su yo y con el mundo.

Taylor en dos volúmenes de trabajos compilados sobre los temas esenciales: «Human Agency and Lenguaje» (Actividad y lenguaje humanos), y «*Philosophical and the Human Sciences*» (Filosofía y Ciencias Humanas), publica una serie de artículos recogidos en la compilación *Philosophical Papers*. En estos escritos retoma y profundiza la crítica a los planteamientos reduccionistas en las ciencias del hombre que ya había apuntado en su investigación *Explanation of Behaviour* en 1964. Taylor aboga por explicaciones teleológicas de la actividad humana, que tengan en cuenta que los

hombres son seres intencionales que dotan de sentido las respectivas actividades y no se pueden comprender conceptualmente con los modelos mecanicistas de explicación de la conducta.

Ahora bien, en *Philosophical Papers*, describe al hombre como un ser vivo que al interpretar efectúa valoraciones cualitativas a través de las cuales llegan al mundo significatividades que antes no existieron y que pueden dotar de sentido para el individuo humano las realizaciones vitales naturales, que de otro modo hubieran tenido un sentido neutral o indiferente. Taylor está especialmente interesado en las consecuencias que todas las valoraciones cualitativas (*qualitative discriminations*), y en general la naturaleza interpretativa de los seres humanos, que poseen las ciencias que tienen al hombre como objeto propio.

Dado que las auto interpretaciones y las evaluaciones cualitativas basadas en ellas son una parte importante de la vida humana, más aún -son lo específicamente humano de la vida humana-, las ciencias humanas, y ésta es la quintaesencia de la argumentación de Taylor, no pueden ser exclusivamente naturalistas; es decir, no pueden orientarse exclusivamente según los modelos objetivistas de las ciencias de la naturaleza, y por tanto hacer como si en la vida humana no hubiera interioridad, ni modos de vivencia y dimensiones de sentido cualitativos.

Para poder hacer justicia a esa interioridad de las realizaciones vitales humanas, las ciencias del hombre deben convertirse, según Taylor, en «ciencias hermenéuticas» que comprendan plenamente como si fueran propias las interpretaciones que los hombres hacen de sí mismos y del mundo.

Pero ¿qué significa concretamente que los hombres son seres vivos que se interpretan a sí mismos y su mundo, y de ese modo efectúan valoraciones cualitativas mediante las cuales lo natural, o de sentido indiferente, puede hacerse significativo y portador de sentido? Significa en concreto que los hombres están fundamentalmente en la situación de querer reflexivamente, de evaluar sus propios deseos y metas, de examinarlos críticamente y determinar si quieren realizar o no tales deseos o metas.

Taylor recurre a la definición de hombre como ser vivo que puede tener deseos de segundo orden (*second-order desires*), y completa la definición antropológica de Harry Frankfurt, indicando que dichos deseos de segundo orden, o «deseos sobre deseos», sólo

son posibles sobre la base de ideas y nociones de la propia vida y del modo en que se quiere vivir ésta concretamente.

Así, por ejemplo, determinados seres humanos pueden tener el deseo de fumar en este momento un cigarrillo, pero dichos seres humanos pueden desear simultáneamente, sobre la base de un plan de salud elaborado y aprobado por ellos mismos, no tener el primer deseo o deseo de primer orden, el deseo de fumar. Por tanto, en relación con sus propios deseos y estratos de deseo, pueden desarrollar otros deseos de segundo orden, que son deseos reflexionados y presuponen siempre imágenes, nociones, modelos e ideas que son importantes y significativas para los individuos, y que se deben tener en cuenta si se quiere entender a la persona en cuestión y su modo de comportarse.

Con otras palabras, los sujetos interpretan su propia vida por medio de imágenes, nociones, ideas y proyectos personales, que posibilitan el que puedan efectuar determinadas valoraciones, y de ese modo surjan significados cualitativos subjetivos. Las concretas realizaciones vitales humanas están siempre caracterizadas por la peculiaridad de la «significatividad cualitativa», peculiaridad que no resulta mecánicamente de la dotación del mundo natural, sino que es reclamada y creada por los sujetos humanos con su querer.

Se puede decir que los sentimientos y emociones de los individuos nunca son sentimientos o emociones en “bruto”, sino que siempre son modelados cognitivamente. Así uno no se avergüenza con arreglo a las propias ideas, imágenes de sí y modelos, en determinadas situaciones y debido a determinados acontecimientos, que se interpretan de esta o aquella manera, y por consiguiente tienen también tal o cual relevancia.

Toda ontología objetivista que no tiene en cuenta estas peculiaridades cualitativas está condenada, según Taylor al fracaso, pues sólo puede manejar de forma reduccionista la realidad y pasar sistemáticamente por alto dimensiones importantes de dicha realidad, o bien distorsionarlas con programas naturalistas de interpretación. Sobre la base de las diferencias cualitativas que pueden marcar a los individuos en su vida, surge el sentido de la vida y la identidad de los individuos en cuestión, por lo cual sólo en comunidades pueden los individuos aprender a desarrollar diferencias cualitativas, a percibir las y también a valorarlas. Para especificar este “más” cualitativo que constituye la vida humana, Taylor utiliza dos conceptos básicos: el de

«*significance*» y el de «*import*». Ambos son conceptos referidos o relativos al sujeto y expresan cualidades de experiencia o vivencia en la vida humana.

En cinco tesis resume Taylor al final de su artículo «*Self-Interpreting Animals*», lo que para él es importante a la hora de determinar lo característico del ser humano:

1) Las emociones típicamente humanas contienen siempre atribuciones de significatividad, «*import-adscptions*».

2) Dichas atribuciones de significatividad son relativas al sujeto.

3) Los sentimientos relativos al sujeto constituyen la base de nuestra comprensión de lo que significa ser hombre.

4) Tales sentimientos relativos al sujeto se van constituyendo por medio de interpretaciones.

5) Las interpretaciones del ser humano y del mundo tienen necesidad del lenguaje.

La quinta tesis formula algo que estaba implícito en todo lo dicho hasta ahora, a saber, que las complejas valoraciones cualitativas y modos de vivencia, sólo se pueden realizar sobre la base del lenguaje, lo cual confirma la definición antropológica de Aristóteles, según la cual el hombre es un ser que tiene lenguaje «*logon ejon*». Reviste especial importancia para Taylor que el hombre no sólo es un ser que utiliza el lenguaje con fines designativos, sino también un ser que está en situación de practicar un uso expresivo del lenguaje. Junto a la importancia de la llamada «*designative theory of language*» (la teoría designativa del lenguaje), que especialmente en la edad moderna ha desempeñado un papel determinante para la constitución de las descripciones y explicaciones objetivadoras de la naturaleza, Taylor insiste en la relevancia de la «*expressive theory of language*» (la teoría y comprensión expresiva del lenguaje), que fue desarrollada en el curso de la «revolución romántica» y resulta especialmente apropiada para responder a diferenciaciones cualitativas subjetivas.

La visión interna de los sujetos humanos de los actos, así como la interpretación de sí de dichos sujetos, son lo que interesa cuando se quiere comprender cómo viven concretamente su vida de seres humanos y cómo se comportan. Pues las formas humanas de comportamiento, que en las ciencias del hombre se han de aclarar y comprender, son realizaciones que no se dejan reducir a lo físico observable, sino que

presuponen siempre interpretaciones, significaciones, intenciones, propósitos, ideas compartidas y significatividades comunes.

3. Modernidades alternativas

3.1. Aproximación acultural

Ante las diversas maneras de interpretar la modernidad, como una cultura propia en las diversas civilizaciones, o también como una especie de “desarrollo”, desde la desaparición de la sociedad tradicional y el ascenso a la moderna; se puede concluir que ante la pluralidad de culturas humanas, en la que cada una tiene su propia lengua y un conjunto de prácticas que definen interpretaciones específicas de la personalidad, las relaciones sociales, los estados mentales y de ánimo, los vicios y virtudes y otros aspectos semejantes. Teniendo este modelo en mente se puede contra distinguir una teoría cultural de la modernidad caracterizada por la transformación que ha tenido lugar en el mundo atlántico contemporáneo con sus propias interpretaciones sobre la persona, la naturaleza y el bien, que se ha denominado *«teoría acultural»*, por la que se describe las transformaciones dadas como una operación neutra desde el punto de vista cultural, que no se define en cuanto a las culturas específicas que nos trae y a las que nos lleva, sino que más bien es vista como una que cualquier cultura tradicional podría llegar a sufrir, por ejemplo desde el conocimiento científico, o la evolución de una actitud secular, o el ascenso de la racionalidad instrumental, o una infinitamente más clara distinción entre el reconocimiento y la evaluación.

Desde este punto de vista parece evidente que las teorías dominantes de la modernidad durante los últimos siglos han sido de tipo acultural, explicando los cambios, en parte, por desarrollos sociales culturalmente neutros, como es el paso que propone Emile Durkheim de formas de cohesión social mecánicas a otras orgánicas y diferenciadas; así como la idea de «democracia-desarrollo» de Alexis de Tocqueville, con la que tendía a un empuje de la igualdad. Desde la interpretación de Max Weber, la racionalización fue un proceso continuo que ocurrió dentro de todas las culturas de forma recurrente: la modernidad se caracteriza por la pérdida del horizonte, por la pérdida de las raíces, por el orgullo desmesurado que niega los límites humanos y

nuestra dependencia de la historia o de Dios, confiando ilimitadamente en los poderes de la frágil razón humana; según esto las teorías aculturales tienden a descubrir la transición de la modernidad en términos de una pérdida de creencias y lealtades tradicionales, que acaban erosionándose, alejándose de los antiguos horizontes:

*“El mar de la fe que estaba una vez,
también en su plenitud, y bordeaba la orillas de la tierra,
yacía como los pliegues de un brillante corsé recogido.
Pero ahora solamente escucho su surgir melancólico,
largo y en retirada, alejándose hacia el aliento,
del viento nocturno, de los vastos bordes monótonos
y de los desnudos guijarros del mundo”⁴¹³.*

El tono de esta estrofa es de lamento y nostalgia, pero la imagen subyacente de la fe erosionada también podría servir para una historia optimista del progreso de una triunfante razón científica. Desde un punto de vista, la humanidad se ha despojado de un montón de mitos falsos y dañinos. Desde otro, ha perdido contacto con realidades espirituales cruciales; pero en ambos casos, el cambio es visto como la pérdida de creencias.

Sostiene Taylor, que la teoría acultural ha llevado a una interpretación distorsionada de la modernidad occidental; por un lado clasificando erróneamente los cambios que reflejan la peculiar cultura del occidente moderno, como producto de un descubrimiento a la consecuencia ineludible de algún cambio social, como la introducción de la tecnología. El declive de la práctica religiosa ha sido frecuentemente interpretado bajo esta perspectiva, siendo un error, ver lo moderno como perteneciente a la Ilustración. Una teoría puramente acultural distorsiona y empobrece la interpretación de occidente desde un enfoque demasiado limitado.

3.2. Múltiples modernidades

Pensar la modernidad como convergencia de diversas culturas, no es sólo fruto de una teoría acultural, así como la consideración de la transición hacia la modernidad como nuestro llegar a ver ciertas cosas contiene una verdad parcial, hay aquí cierta

⁴¹³ M. Arnold, *Dover Beach*, Ohio, Merrill, 1970, pp. 21-28.

indudable convergencia que se deriva de la marcha triunfal de la modernidad. Desde este punto de vista la modernidad es como una ola, que va fluyendo y tragando una cultura tradicional tras otra. Pero la modernidad vivida desde dentro nos muestra que la modernidad no solo está formada por una única ola, sino que más bien se debería hablar de «múltiples modernidades», así como las culturas que emergen en el mundo para hacer aparecer los cambios institucionales que las hacen diferir unas de otras. Así se da una modernidad japonesa, india, y los diferentes tipos de modernidad islámica, se sitúan al lado de la gama de modernidades de las sociedades occidentales que están lejos de ser uniformes.

Por definición, la adaptación creativa utilizando recursos tradicionales tiene que ser diferente en cada cultura, y apoderarse simplemente de la modernidad occidental no debe ser la respuesta. Dicho de otro modo, esta respuesta se acerca demasiado a la posibilidad de ser “engullidos”. Lo importante de la tesis de las «modernidades alternativas», es que estas adaptaciones no tienen que ser, y generalmente no serán, idénticas para todas las civilizaciones; de hecho algunas cuestiones convergen, mientras que otras divergen.

Si se define la modernidad en términos de ciertos cambios institucionales, como la difusión del moderno Estado burocrático, la economía de mercado, la ciencia y la tecnología, es fácil seguir alimentando la ilusión de que la modernidad es un proceso unificado destinado a producirse en todas partes de la misma forma, hasta llevar cierta convergencia y uniformidad al mundo. Sostiene Taylor:

“Mi convicción fundamental es que debemos hablar mas bien de «múltiples modernidades», de diferentes formas de erigir y animar ciertas formas institucionales y que cada vez se vuelven más imprescindibles”⁴¹⁴.

Taylor, siguiendo a Dipesh Chakrabarty, en su obra *Provincializing Europe*, propone la tarea de «provincializar Europa», esto quiere decir que deberíamos dejar de ver la modernidad como un proceso unificado del que Europa sería el paradigma, para concebir el “modelo europeo”, como el primero sin duda, con el objeto de cierta imitación creativa, pero al fin de cuentas como un modelo más entre muchos otros, una provincia dentro del mundo multiforme que esperamos que emerja de forma ordenada y pacífica:

⁴¹⁴ Ch. Taylor, *Imaginario*, p. 225.

“Sólo entonces podrá comenzar la tarea realmente positiva, la de construir puentes de comprensión entre unos y otros. En mi caso, este proceso ha comenzado en casa – Canadá-, con la descripción del «imaginario social» propio de la modernidad occidental, pero espero que sirva también como modesta contribución a otro proyecto más amplio”⁴¹⁵.

Hay que tener presente como ha recordado el profesor Francis Fukuyama, que lo que requiere la ola de la modernidad no es que surjan instituciones idénticas, sino funcionalmente equivalentes, con diferencias de formas en el tamaño de las empresas, en la base de la confianza dentro de ellas y en sus procedimientos. Estas formas culturales tendrán más o menos éxito según la circunstancias, y podrán de este modo, seguirse de cerca unas a otras e incluso tratar de imitarse, sin que esto signifique que puedan converger⁴¹⁶.

Si esta perspectiva de la divergencia es correcta, podemos ver como la confianza exclusiva en la teoría acultural nos incapacita para la tarea más importante de las Ciencias Sociales en nuestros días, como es el comprender toda la gama de modernidades alternativas que están en marcha en las diferentes partes del mundo, con el peligro de ser encerrados en la visión etnocéntrica, condenados a proyectar nuestras propias formas sobre todos los demás, felizmente ignorantes de lo que estamos haciendo.

En esta línea se ha llegado entender a Occidente, a modo de “marca registrada” que ofrece una interpretación del mundo, como sociedad del conocimiento que erige la ciencia y la tecnología aplicada en nuevos doseles de desarrollo económico, basados en la competitividad y la transferencia de conocimiento. La innovación funda una cultura específica que se proclama como tradición de la modernidad y el recurso básico para sostener las redes de intercambio de la información y de conocimiento aplicado, tan básicos para sostener el proceso de modernización:

“El transito de la modernidad clásica a la modernidad madura se apoya en hechos relevantes, como la reconfiguración estructural de la economía, pasando de la producción al conocimiento, al valor de las aplicaciones tecnológicas, a la revolución de las comunicaciones, al papel global que adquiere la industria del consumo, a la tensión entre seguridad y libertad. La sociedad que se describe es una sociedad de producción con uso intensivo del conocimiento, máquinas cada vez más sofisticadas y bienes y servicios ricos en información. (...) El resultado es una mayor densidad de la

⁴¹⁵ Ibid., p. 226.

⁴¹⁶ Cf. F. Fukuyama, *Trusts: The social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York, Free Press, 1995.

interdependencia en el interior de una realidad humana global, que acelera el ritmo de la historia y que convierte el cambio en el dato radical del presente, y quizá en el signo evidente del significado que tiene la innovación”⁴¹⁷.

3.3. Entendimiento de fondo

La tesis presentada por Mathew Arnold sobre la modernidad⁴¹⁸, nos ofrece el ascenso a esta en términos de disipación de ciertas creencias, ya sea como causa fundamental (explicaciones racionales) o como concomitante inevitable (explicaciones sociales). Lo que se escapa del horizonte en el poema «*Dover Beach*», es la posibilidad de que lo que nos diferencia principalmente de nuestros antepasados, es no tanto nuestras creencias explícitas, cuanto el «*entendimiento de fondo*», contra el cual nuestras creencias son formuladas. Aquí Taylor recoge una síntesis de varios autores: Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Ludwig Wittgenstein y Michael Polanyi, en los que se apoya para defender la idea según la cual nuestras creencias explícitas acerca de nuestro mundo y de nosotros mismos son sostenidas en contra de un entendimiento de fondo no formulado, y (quizá en parte no formulable), en relación con el cual estas creencias adquieren el sentido que tienen. Por un lado el fondo incorpora cuestiones que podrían ser formuladas como creencias, pero que no están funcionando como tales en nuestro mundo. Por otro lado, tengo este tipo de entendimiento de mí mismo como un agente con ciertos poderes, un agente que se mueve en determinados tipos de espacios sociales, con conciencia de cómo ambos, yo y sus espacios, yo y ellos, nos relacionamos con el cosmos, lo trascendente o lo que sea que yo conozco como las fuentes del bien.

En una magnífica síntesis, que lleva como título «*El azoramiento de nuestra época*», intenta Ortega contra distinguir qué se entiende por creencias e ideas:

“Cuando intentamos determinar cuáles son las ideas de un hombre o de una época, solemos confundir dos cosas radicalmente distintas: sus creencias y sus ocurrencias o «pensamientos». En rigor, sólo estos últimos deben llamarse «ideas». Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre el que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas «vivimos, nos movemos y somos». Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sin que actúen latentes, como

⁴¹⁷ A. Gurrutxaga (ed.), *Occidente y las otras modernidades*, Madrid, Abada, 2008, p. 20.

⁴¹⁸ M. Arnold, op. cit. pp. 21-28.

implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la «idea» de esa cosa, sino que simplemente «contamos con ella»⁴¹⁹.

“Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellos se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo de la duda, por un mundo en que la ambigüedad desaparece. ¿Cómo se logra esto? Fantaseando, inventando mundos. La idea es imaginación. Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas tiene que inventar el mundo. La mayor porción de él la ha heredado de sus mayores y actúa en su vida como sistema de creencias firmes. Pero cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta en ellos. Entre ellas, una le parece idealmente más firme, y a eso llama verdad. Pero conste: lo verdadero, y aún lo científicamente verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico”⁴²⁰.

Ante la cuestión de cómo introducirse en ese mundo interior, responde:

“Se trata de preparar las mentes contemporáneas para que llegue a hacerse claridad sobre lo que acaso constituye la raíz última de todas las actuales angustias y miserias, a saber: que tras varios siglos de continuada y ubérrima creación intelectual y, habiéndolo esperado todo de ella, empieza el hombre a no saber qué hacer con las ideas. (...) Las ideas son pues, las «cosas» que nosotros de manera consciente construimos, elaboramos, precisamente porque no creemos en ellas (395). (...) Nótese que bajo ese título van incluidas todas: las ideas vulgares y las ideas científicas, las ideas religiosas y las de cualquier otro linaje. Porque realidad plena y auténtica no nos es sino aquello que creemos. Mas las ideas nacen de la duda, es decir, en un vacío o hueco de creencia (397-398). (...) El hombre reacciona segregando en la «intimidad de sí mismo» un mundo imaginario. Es decir, que por lo pronto se retira de la realidad, claro que imaginariamente, y se va a vivir a su mundo interior. Esto es lo que el animal no puede hacer. El animal tiene que estar siempre atento a la realidad según ella se presenta, tiene que estar siempre «fuera de sí». El animal tiene que estar fuera de sí por la sencilla razón de que no tiene un «dentro de sí», un «chez soi», una intimidad donde meterse cuando pretendiese retirarse de la realidad. Y no tiene intimidad, esto es, mundo interior, porque no tiene imaginación. Lo que llamamos nuestra «intimidad» no es sino nuestro imaginario mundo, el mundo de nuestras ideas. Este movimiento, merced al cual desatendemos la realidad unos momentos para atender a nuestras ideas es lo específico del hombre y se llama «ensimismarse». De ese ensimismamiento sale luego el hombre para poder volver a la realidad, pero ahora mirándola, como con un instrumento óptico, desde su mundo interior, desde sus ideas, algunas de las cuales se consolidaron en creencias” (401).

Una interpretación social se incorpora a lo que Pierre Bourdieu llama nuestro «*habitus*», las formas en las que se nos enseña a comportarnos, que se convierten en irreflexivas y son realizadas sin pensar⁴²¹. Así ocurre con la actitud tenida hacia los mayores, que les hace acreedores de cierta dignidad. Lo que hace que esta actitud sea

⁴¹⁹ J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias, Obras Completas*, vol. V, Madrid, Alianza, 1983. pp. 387-388.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 394.

⁴²¹ P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 117.

sentida como una orden, todavía no puede ser explicado detalladamente: puede que no haya una palabra para definir ese comportamiento en el vocabulario de esa tribu, pero sea lo que sea, lo que se quiere expresar es el respeto a los mayores. La dignidad permanece en su entorno, en la medida que ese pueblo trata con dignidad. Aunque no esté formulada en una expresión, el hecho es que existe en su mundo porque es parte de su «*entendimiento de fondo*».

Como conclusión, se puede decir que la visión naturalista basada en la teoría acultural, pierde todas sus conexiones cuando las viejas creencias metafísicas y religiosas se desmoronan, y encontramos como algo neutro el hecho de que somos individuos instrumentales y necesitamos extraer de otro sitio nuestros valores y fundamentos aceptables para la asociación con otros. Por lo tanto, el auto-entendimiento atomístico y neutral, se desvanece, pues sólo hay una constelación que intenta crear el nuevo mito de este auto-entendimiento, como parte de su imaginario; que como dirá López Aranguren:

“El reino de lo «imaginario» es, como en filosofía, el de lo fenomenológico, intermedio entre la creación pura y lo creado-fijado, cristalizado, cosificado. Es, en el mejor sentido de la palabra, un «repertorio» que está y no está ahí, al que podemos acudir pero rebuscándolo en el inconsciente, individual y colectivo, en la historia personal de cada uno de nosotros, historia colectiva de los símbolos, de los mitos, de las religiones, de la literatura, de la poesía”⁴²².

4. El valor del lenguaje en la modernidad

A modo de síntesis presento algunos aspectos de la defensa que hace Charles Taylor de la modernidad como una cultura que es depositaria de un peculiar ideal moral. Quisiera inscribir estas breves reflexiones dentro de un propósito teórico más amplio, que pretende mostrar en qué medida pensadores como Taylor, Michael Walzer y Michael Sandel no pueden ser etiquetados como “comunitaristas” sin incurrir en una grave distorsión de sus planteamientos; los tres han rechazado este título inventado por comentaristas externos al debate contemporáneo sobre la justificación de la ética. Se trata de pensadores cívico-liberales que buscan corregir algunos elementos del programa

⁴²² J. L. López Aranguren, *Moral de la vida cotidiana, moral de la vida personal y religiosa*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 146.

democrático-liberal desde dentro. Cualquier identificación con el ideario "reaccionario" les parece absurdo (cuando no ofensivo). Empecemos por la lectura ética de la valoración moderna del individuo y su libertad tal y como ha sido desarrollada en el pensamiento de Taylor.

Taylor define un ideal moral como la “descripción de un modo de vida superior” que se constituye en un parámetro para nuestros deseos y necesidades; en otras palabras, nuestro autor se refiere al conjunto de actitudes, actividades y deseos de segundo orden que son objeto de evaluaciones fuertes. He presentado en otros textos las diferentes determinaciones de esta forma de valoración y orientación vital, y en qué medida ésta ofrece una explicación de la elección y la deliberación práctica que es radicalmente incompatible con la posición subjetivista. Lo que tenemos que investigar ahora es cuál es este ideal moderno y a partir de qué argumentos podemos reconocer dicho ideal en contraste con las ideologías atomistas de la autorrealización.

Se trata de encontrar la «*f fuente moral*» que subyace a lo que llamábamos de modo general el “énfasis en el individuo” en sus múltiples facetas –la cultura de los derechos individuales, las ideas de autonomía y tolerancia, pero también las diferentes versiones del individualismo posesivo y el retiro de la comunidad–, y mostrar de qué manera se mantiene operativa a pesar de sus desviaciones atomistas; pues en estas, explica Taylor, “*el ideal desciende a nivel de axioma, como algo que no se pone en tela de juicio pero que tampoco se explica*”⁴²³. Taylor cree encontrar una pista importante a este respecto en lo que Lionel Trilling llama «*autenticidad*», el imperativo de ser fiel a uno mismo.

En las diferentes formas de liberalismo político está implícito el “derecho” a ser uno mismo, al libre desarrollo de los intereses y talentos propios, a cultivar el propio credo y visión de las cosas, a la elección del estilo de vida en materia laboral, moral y sexual siempre y cuando estas elecciones no colisionen con el derecho a elegir de otros. Las diferentes cosmovisiones “vitalistas” –Nietzsche, el Golmund de Hesse, Emerson y algunas perspectivas esteticistas tenidas por “postmodernas”, como la de Savater, por ejemplo–, defienden el valor de la «*autocreación del yo*», la construcción de la propia vida como una obra de arte. Y la visión épica del compromiso personal con Dios presente en los célebres *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola apunta

⁴²³ Ch. Taylor, *Autenticidad*, p. 17 (53).

también a exaltar la búsqueda interior del sentido de la vida. Aunque muchas de estas concepciones puntuales pudiesen entrar en conflicto con las otras –y sólo he citado tres entre muchas más–, la fidelidad a un sentido individual de la vida aparece explícitamente o no como un bien superior, un bien subordinante de otros valores o virtudes. En todos estos casos el ser uno mismo, desarrollar la propia identidad en oposición a un modo de vida alienado u opresivo aparece como una exigencia moral.

Resulta sumamente interesante constatar como el contenido de este «*ideal de la autenticidad*» aparece como un valor compartido por las diferentes perspectivas éticas que se desarrollan en la cultura moderna. Funciona como una premisa plausible que puede ser reconocida como un punto de partida de la discusión dialéctica en sentido aristotélico (comparable al rol de la «*eudaimonía*» en el libro I de la *Ética a Nicómaco*). No todos los involucrados en la discusión sobre la praxis están de acuerdo respecto a cómo configuramos la autenticidad o de qué forma la realizamos plenamente, pero todos consideran que la autenticidad constituye un modo de ser intensamente valorado.

A Taylor le interesa sobre todo destacar su irrupción en la historia de la ética. Señala que dicho ideal aparece en el siglo XVIII como una perspectiva moral que se opone a una ética de cálculo, que solía identificar al bien con el placer y el mal con el dolor, de modo que el razonamiento práctico consistía en ponderar los posibles efectos potencialmente placenteros o dolorosos de las acciones. Tal punto de vista era atribuido a la filosofía de Locke –a su peculiar síntesis entre un deísmo de inspiración cristiana y su proyección de la racionalidad instrumental hacia el plano moral- y aún suele asociarse a Hume y Smith con tal modo de pensar. En contra de esta perspectiva, autores como Shaftesbury y especialmente Rousseau defendieron la tesis de la fuente interior de la ética.

En contra de una visión puramente utilitaria y consecuencialista del bien, el ideal de autenticidad introduce el argumento según el cual los seres humanos poseemos una voz interior, un sentido interno de lo que es bueno o correcto, que es preciso “escuchar” y a lo que es preciso “ser fieles”. Tanto en *Fuentes del yo* como en *La ética de la autenticidad* Taylor reconoce en la obra de San Agustín un momento medular en la historia narrativa de su génesis. Si para Platón e incluso para Aristóteles era condición esencial de una vida excelente la contemplación de las formas, para Agustín el contacto

con el bien requiere volcarse dentro de nosotros, poner entre paréntesis las confusas y seductoras voces del “mundo” para escuchar al «*maestro interior*».

No obstante, este giro interior no supone en absoluto, una ruptura con lo otro, la naturaleza, el logos o la divinidad, –de hecho, una actitud como esa habría hecho presa al mismo Agustín de una evidente contradicción entre esta radical interiorización y la apertura a la revelación cristiana–. Taylor afirma: “*en principio, esta idea de que la fuente reside en nuestro interior no excluye nuestra ligazón con Dios o las Ideas, se puede considerar nuestra forma particular de relación con ellos*”⁴²⁴. La conexión con el sentido de las cosas puede ser descubierta en lo profundo de nosotros mismos. Aunque convencido de que el «*ideal de autenticidad*» posee un inequívoco origen cristiano, Taylor evoca a Rousseau como el primer filósofo quien claramente rehabilitó este ideal agustiniano para la modernidad.

En las *Ensoñaciones de un paseante solitario*, el pensador ginebrino nos invita a descubrir nuestro propio «*sentimiento de la existencia*» en contraste con aquellas voluntades que se hallan sometidas a las preferencias y opiniones de los otros. En este sentido, el descubrimiento de nuestro ser auténtico es clave para la conquista de un modo de ser realmente libre. Dicho sea de paso, Rousseau consideraba que la dependencia respecto de las opiniones ajenas constituía la causa fundamental de la existencia de desigualdad entre los seres humanos.

Siguiendo el hilo narrativo de *La ética de la autenticidad*, otro hito importante de esta historia puede encontrarse en los textos de Herder y en general, en la obra de los románticos. Herder sostiene que “*todo hombre tiene su propia medida y al mismo tiempo una voz propia de todos sus sentimientos respecto a los demás*”⁴²⁵. Cada uno tiene una manera única e irrepetible de concebir y sentir lo humano, un sentido personal que debe ser expresado en un lenguaje. Este sentido interno del bien tiene que ser articulado. Con esta idea nos hallamos en el centro de gravedad del tema romántico de la expresividad: “*todo ser –dice Novalis– busca la Gran Palabra, y el alma universal, grande e inmensa, se agita por todas partes y florece sin fin*”⁴²⁶.

⁴²⁴ Ibid., p. 26 (62).

⁴²⁵ J. G. Herder, *Sämtliche Werke* XIII, p. 291; citado en Ch. Taylor, *Autenticidad*, p. 64.

⁴²⁶ Ibid., p. 64.

Si cada uno posee una manera peculiar de sentir o pensar lo que nos rodea, de modo que las cosas hablan a través de nosotros, esta voz debe ser sacada a la luz para beneficio de todos. No hacerla explícita o accesible a los demás constituiría una grave limitación para esta búsqueda interior: La expresión de la identidad no solo posee una función “terapéutica” relativa al descubrimiento de (y el con – tacto con) aquello que nos define en tanto individuos. Trata de dar forma a un genuino diálogo de espíritus libres y conscientes de sí que buscan configurar una comunidad y construir lazos sustanciales que trasciendan los vínculos establecidos según el cálculo estratégico. Lo que se pretende es reconciliar la razón humana con los sentimientos, la naturaleza y la cultura, de modo que es necesario escapar del esquema explicativo propio de la ontología mecanicista y la racionalidad instrumental.

En la perspectiva del *Sturm und Drang* y del romanticismo, este giro interior no buscaba, en ningún caso, desvincular al individuo de su entorno natural y social, en ese sentido no puede ser confundida con la visión propia del subjetivismo. Antes bien, la búsqueda de la voz interna pretende descubrir una conexión más profunda con el sentido las cosas –el *Geist*– y, por lo tanto, con las fuentes naturales e históricas que constituyen al yo: su remisión a un nosotros (ésta, formulada escuetamente, es la utopía romántica por excelencia, expresada a veces en textos filosóficos como *El primer programa sistemático del Idealismo Alemán*, o incluso en los pasajes finales de *Fenomenología del espíritu*).

Esto está estrechamente ligado a un movimiento especialmente moderno –y específicamente romántico–, en el plano estético: el paso del paradigma de la *mimesis* al modelo de la *poiesis* en lo que se refiere a la comprensión y la práctica del arte. Se trata de un profundo cambio en lo que respecta a la configuración de metáforas e imágenes estéticas. Si antes del romanticismo era frecuente el empleo por parte del artista de motivos que remitían a descripciones de la realidad que resultaban plausibles en el tiempo del artista (por ejemplo, de la doctrina de las correspondencias en Shakespeare o los tópicos histórico-religiosos en la pintura), para explicar determinadas situaciones que procuraba retratar la trama literaria o la composición del cuadro (por ejemplo, la inminencia de alguna desgracia o algún signo de santidad). Desde el romanticismo se busca crear figuras originales oriundas de la creación artística, de la interioridad del poeta: como afirma el mismo Taylor: “*allí donde el lenguaje poético anterior podía*

*depender de ciertos órdenes de significado públicamente disponibles, ha de consistir en un lenguaje de sensibilidad articulada*⁴²⁷. Consideremos por ejemplo el testimonio del célebre pintor alemán C. D. Friedrich, que retrata muy bien este cambio de paradigma en la pintura:

“La tarea del paisajista no es la fiel representación del aire, el agua, los peñascos y los árboles, si no que es su alma, su sentimiento, lo que ha de reflejarse. Descubrir el espíritu de la naturaleza y penetrarlo, acogerlo y transmitirlo con todo el corazón y el ánimo entregados, es tarea de la obra de arte”⁴²⁸.

En este importante motivo espiritual romántico, el lenguaje artístico pasa a constituir la realidad circundante. Se postula una cierta afinidad entre la realidad y la simbología empleada a fin de que la naturaleza hable a través del lenguaje del arte. Aquí encontramos una suerte de correlato estético del cambio moderno de la *Gestalt (Forma)*.

⁴²⁷ Ibid., pp. 112-113.

⁴²⁸ C. D. Friedrich, *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 53.

Tercera parte:

EL DESAFÍO EDUCATIVO DE LA INTERIORIDAD

Capítulo 7

LA INTERIORIDAD UN PARADIGMA EDUCATIVO EMERGENTE

En este capítulo me propongo dar respuesta a la tesis que a modo de reto nos presentaba Taylor: “Si los jóvenes no se preocupan de las causas que trascienden al yo, ¿Qué se les puede decir entonces?” Después de analizar las nuevas tipologías del yo, algunos estudios del pensamiento postmoderno han constatado que se ha enaltecido tanto el «ego», que nos encontramos en un cuerpo del que acabamos siendo esclavos, olvidando las otras dimensiones de la persona, y en consecuencia corriendo el riesgo de encontrarse en un envase vacío.

El yo-tayloriano significa propiamente una opción en ese espacio interior. Tiene un perfil constitutivamente moral, pues hace referencia a una posición en un espacio abierto respecto de algo que es tenido manifiestamente o no como un bien. La propuesta de Taylor de educar en y para la interioridad, ante la necesidad de ser uno mismo, de salir del hombre masa, tiene mucho que ver con el reconocimiento personal y con el descubrimiento de uno mismo.

1. Sentido de la interioridad moderna

1.1. Valor antropológico de la interioridad

La interioridad aparece ligada en la historia de las religiones al cultivo de la vida espiritual, pero ante todo es un elemento que ayuda al pleno desarrollo de la vida humana. Desde el punto de vista antropológico, hablar de interioridad del hombre es abordar una de las dimensiones esenciales de la antropología moderna, polarizada en torno a la llamada “interioridad objetiva” y a la “subjetividad trascendente”.

Un rápido recorrido histórico-antropológico nos proporciona los elementos principales de la reflexión sobre la interioridad. Esbozada ya en la filosofía griega pero no elaborada en la metafísica, pues las premisas de la interioridad se hallan ya en Sócrates, al plantear el problema del «conocimiento de sí mismo». Posteriormente en el pensamiento de los estoicos (Epícteto, Marco Aurelio,...); pero sigue careciendo de

justificación metafísica, dada su orientación a la naturaleza y la cosmología. La primera elaboración filosófico-teológica, se encuentra en la obra de San Agustín, que sin duda ha marcado el desarrollo de la antropología más específicamente cristiana, quien arranca del problema de la filosofía griega acerca del propio conocimiento, plantea al objeto de su filosofía: «*Conocerse a sí mismo y a Dios*»⁴²⁹. Agustín considera el conocimiento de sí mismo, como el primer paso decisivo hacia el conocimiento de Dios, que comienza cuando uno entra en las profundidades de su propio yo, y llega a su destino cuando, mirando por encima de sí mismo, descubre la luz de la «*Verdad de Dios*».

Según Phillip Cary, la idea agustiniana de la interioridad abarca tres conceptos interrelacionados:

“1) El «sí mismo interior», como espacio interior privado o dimensión del ser propio del alma, aunque el alma no tiene un modo especial de ser, como lo tiene el cuerpo, sino que se asemeja a un mundo interior de representaciones o imágenes del mundo sensible, tanto del cielo como de la tierra. 2) El «volverse hacia el interior», en un doble movimiento, para mirar hacia dentro y hacia lo alto, esto es, para buscar la propia verdad iluminada por la verdad eterna; (...) el espacio interior agustiniano es el ámbito en el que el alma encuentra la verdad inteligible, y encuentra sobre todo, la única Verdad eterna que es Dios. 3) Los signos externos como expresiones de una realidad interna (palabra, sacramento...) y al mismo tiempo como vínculo visible de unidad y medio indirecto de comunicación”⁴³⁰.

Otro hito importante en la comprensión de la interioridad del hombre se da en el pensamiento de la filosofía moderna, decididamente orientado hacia la subjetividad. En esta orientación se pierde paulatinamente el carácter de objetividad y de trascendencia que tenía en San Agustín para asumir cada vez más un carácter de subjetividad racionalista y psicológica, hasta identificarse con la más pura inmanencia. Es la transformación de la interioridad en pura subjetividad y “riguroso inmanentismo”. La interioridad según el «*cogito*» cartesiano, se concibe como la «*conciencia pensante*», como relación intrínseca al yo en sí mismo, dando lugar al racionalismo moderno que funda la verdad en la razón humana. Pero es preciso reconocer la reacción que se produce en las nuevas corrientes filosóficas a principios de siglo XX, tratando de recuperar la interioridad agustiniana: El personalismo (Mounier, Maritain, Marcel); la fenomenología (Husserl, Scheler, Edith Stein, Guardini, Merleau-Ponty) y la filosofía existencial (Heidegger, Blondel).

⁴²⁹ S. Agustín, *Soliloquia*, I, 2. «*Deum et animam scribere cupio*».

⁴³⁰ Ph. Cary, Interioridad, en A.D. Fitzgerald (dir.) *Diccionario de S. Agustín a través del tiempo*, Burgos, Monte Carmelo, 2001, pp. 739-741.

La pura subsistencia racional sin relación conduce al “individualismo”, y a la clausura del hombre en su «*autosuficiencia*». Por el contrario, la relación sin subsistencia carece de fundamento y se reduce a evanescentes encuentros o a puro actualismo relativo. La falta de integración armónica de estos dos elementos condujo al racionalismo y al idealismo. Por otra parte en el ámbito religioso, la subjetividad moderna tiene amplia repercusión, protagonizada por los movimientos espirituales de la época: el pietismo, el devocionismo, el misticismo; corrientes que ponen todo su énfasis en la interioridad subjetiva. Algunos asumen posturas radicales que rechazan la complejidad teológica del cristianismo razonado y quieren volver a una mística intelectualista -Eckhart-, en una retirada del individuo a su interioridad, prescindiendo de mediaciones externas. El paso a un verdadero renacimiento místico, en el que destacan la mística española y la escuela francesa de espiritualidad, ha sido destacado por el teólogo Olegario González de Cardedal al subrayar la importancia de la subjetividad moderna:

“Hemos tardado siglos hasta descubrir y valorar la dimensión subjetiva del hombre, en cuanto determinante de su constitución personal; la conciencia moderna que emerge del siglo XVI español, con sus místicos y en la cultura general a mediados del siglo XVII, está determinada por la «experiencia de subjetividad». Schleiermacher en un sentido, el modernismo en otro, son las distintas formas de integrar reflejamente la subjetividad dentro de la fe”⁴³¹.

Al respecto de la aportación de San Juan de la Cruz a la subjetividad moderna es de interés señalar la discusión tenida entre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, cuando en una carta a Azorín en 1909, decía: “*Si fuera imposible que un pueblo se dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste*”; a lo que Ortega y Gasset le replicó: “*Lo único triste del caso es que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras, y nada veríamos, y menos que nada, el pardo sayal de Juan de Yepes*”⁴³². En el fondo esta distinta valoración deja traslucir dos actitudes filosóficas discordantes sobre la subjetividad moderna; el trascendentalismo religioso de Miguel de Unamuno, arraigado en una experiencia trágica de la vida, frente al otro trascendentalismo fenomenológico, de una ciencia integral y sin supuestos en Ortega y Gasset.

Comenta a este propósito el profesor Pedro Cerezo:

⁴³¹ O. González de Cardedal, *La entraña del Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2000, p. 814.

⁴³² Cf. P. Cerezo, «La antropología del espíritu en Juan de la Cruz», *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, III*, Ávila-Valladolid, 1993, pp. 127-154.

“Ambos, Descartes y Juan de la Cruz, representan experiencias de interioridad, de inspiración cristiana, agustiniana para más señas, que iban a determinar en los albores de la época moderna, dos modelos contrapuestos de subjetividad: el «yo soberano» en Descartes, frente al «yo abierto», como por una herida, por la pasión de trascendencia, en Juan de la Cruz”⁴³³.

Así pues, la novedad que aporta la idea de interioridad de San Juan de la Cruz, a la subjetividad moderna es la «dimensión de la trascendencia» y de la presencia objetiva de Dios en nosotros, retomando la idea de interioridad agustiniana, pero reforzada con su antropología del espíritu. Ambos pensamientos coinciden en definir la interioridad del hombre en su doble dimensión, como una realidad dialéctica: «*ser-en-el-mundo*» (inmanencia), y «*ser-para-Dios*», (trascendencia). El hombre está llamado a «*trascenderse a sí mismo*» y a dar pleno sentido a su vida en el horizonte de la comunión con Dios: Está llamado a pasar de una experiencia histórica -puramente inmanente- a una experiencia espiritual o pneumática, en la que queda integrada la realidad histórica. En este contexto adquiere sentido la afirmación de Miguel de Unamuno, dentro de la conciencia emergente de Europa, alumbrada por la modernidad: -Si fuera imposible que un pueblo se dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste-.

1.2. Reafirmar la categoría de la interioridad

La llamada al hombre, a su conciencia, a su personal responsabilidad de juzgar y de hacer, ya explícita en la defensa de Sócrates, se precisa en San Agustín en la total valoración del ser personal, aferrar en la singularidad de su interior, donde lo divino se encuentra con lo humano, y la fe-razonable, se inserta continuamente en una experiencia de vida que se viene dilatando y construyendo -para decirlo como Vico-, como un sentir para advertir con ánimo perturbado y conmovido y reflexionar con mente pura.

Es sólo desde el interior -la donación de sí mismo-, que resulta posible y plausible el pasaje a la exterioridad, es decir a todo nivel y en toda modalidad: empírica, teórica, práctica, ética, social y religiosa. El debate secular de la ciencia y de la filosofía da continuas confirmaciones. También la pedagogía, en cuanto saber que afronta, estudia la problemática educativa, da la más fundada confirmación. ¿Qué es precisamente la

⁴³³ Ibid., p. 129.

educación, sino un recorrido que interesa al hombre y sólo al hombre: mejor dicho al hombre en su singularidad de ser personal? ¿Cómo no advertir que educar o educarse, implica inevitablemente una elección, un estilo de vida, un «hábito», que no puede en modo alguno ser impuesto, pero tampoco repetido, en cada persona, en modo uniforme? El conformismo, de cualquier tipo y a cualquier nivel, es negación de la educación; y si se piensa que así no es, significa que se aceptan como válidas la pasividad e inerte reproducción de aquello que es dado.

Se cae precisamente e inevitablemente en un conformismo cuando, en la pretensión de poder convalidar científicamente el actuar educativo, si se le reduce a un comportamiento exterior, como sucede cuando la educación resulta comprensible sólo en la modalidad de la socialización. Dónde es posible reconocer la referencia a “no agraviar el derecho ajeno”, y hasta la «*recíproca tolerancia*», pero donde no es por cierto verificable: el saberse entregar al otro, más allá de cada egocentrismo, mejor dicho poniendo en juego también la propia existencia para el bien del otro.

Es claro que si la interioridad también puede significar un «*interiorizarse*», nunca el otro será idealísticamente un producto del yo, porque en el yo encuentra la razón de su ser conocido. Es decir que la dimensión ontológica, si es constitutiva por la interioridad; el yo, ciertamente puede decirlo (decirse) y reconocerlo (reconocerse), pero no auto producirse, y tampoco siendo yo sólo por la relación con el tú, como considera de poder afirmar cierto tipo de fenomenología, lo cual hace nuevamente depender lo ontológico de la gnoseología (la relación). La ontología de la interioridad precede, y es auténticamente el fundamento de todo el discurso, sean cuales sean los problemas que quieran ser discutidos. Es en tal ontología que nace el mismo derecho del hombre de ser convalidado en su dignidad personal, para verificar en la singularidad de cada uno ante todos los status y de todos los roles que asumirá.

Es más, este derecho, primero natural, -por ser intrínseco al mismo ser personal-, propio porque es único e irrepetible, es autónomo, caracterizando así la interioridad del yo en su permanecer como yo, además de todas las manifestaciones empíricas y a través de toda la transformación de su proceder histórico. De otro modo, privado de su forma - y es por esto que el educador es siempre un «*en-formar(se)*», en cuanto es un asumir (la propia) forma- , el yo se reduciría a una exterioridad de eventos, de tomar sólo en la

sucesión cronológica, pero con el inmanente riesgo de una discontinuidad, que podría finalizar con la pérdida de identidad de cada uno.

Esta identidad analizada, no en términos apriorísticos, sino sobre el fundamento de la experiencia personal, no puede ser encontrada o reconocida, más que en el plano de la continuidad temporal, donde lo vivido de cada uno está en la memoria de un pasado que, invocado en el presente se proyecta naturalmente en el propio futuro. Donde otra vez, es la interioridad la que garantiza tal continuidad, suministrando la clave interpretativa del propio vivir.

Por último, a la objeción de cuantos consideran que la interioridad no puede presentarse como «*categoría filosófica*», sino más bien como experiencia del todo privada, “intimista” o bien como fundamento, o principio de carácter teológico; habría que afirmar que indudablemente existe al principio una «*elección problemática*», que establece un preguntar teórico, -es decir un preguntar radical y total-, que según puntos de vista, nunca podrán ser del todo incondicionales y sin embargo esto impone un discurso filosófico, de evidente carácter crítico, donde se tenga, al máximo depuración de ideologías o de presupuestos de cualquier tipo, también psico-sociológicos.

1.3. Volver a la interioridad

En el prólogo de una revista especializada en la educación se afirma:

“Los profesores universitarios de Filosofía, están alarmados ante la incapacidad especulativa de su alumnado. Como remedio, en los Congresos Nacionales e Internacionales, hasta han llegado a proponer que se introduzcan elementos de esta asignatura ya en los currículos de la Enseñanza Primaria. ¿Qué decir del comentado, «fracaso escolar»?; nunca como ahora han estado dotados los centros escolares de materiales didácticos de comprobada eficacia y de tecnologías facilitadoras en los procesos de aprendizaje; jamás se ha dedicado tanto tiempo a la formación continua del profesorado; ¿Cómo explicar la calidad insatisfactoria de nuestra enseñanza?”⁴³⁴.

Ciertamente, cuando se prescinde del fundamento de la reflexión, del cultivo de la interioridad, aún cuando se haya trabajado el sentido crítico del alumno, se puede convertir en un puro enjuiciamiento emocional, originado tan sólo por las preferencias espontáneas del momento. Así ocurre con la insistencia de la “educación en los valores”, que se ha convertido en “estimativa” pura, donde falta la reflexión y el

⁴³⁴ E. Dupré-Cardoen, “Sin interioridad no hay educación”: *Comunidad Educativa*, feb., 176 (1990), p. 5.

discernimiento.

Hoy son muchas las alergias a la sola palabra «interioridad», convirtiéndose en un concepto sospechoso en la pedagogía moderna; un concepto extraño, y hasta inútil al impedir ver las amargas realidades de nuestro mundo. Se plantea la cuestión de saber si, en un tiempo como el nuestro, sería más provechoso educar en la conciencia social, en el compromiso por la justicia y la igualdad, relegando a un segundo plano, incluso marginando palabras como profundizar, volver a uno mismo, e interioridad. Probablemente este rechazo, se deba a ciertas falsas formas de interpretar la interioridad, como sólo la búsqueda individualista del yo. Por ejemplo el filósofo y pedagogo Theodor Litt ha condenado en su expresión: «*Die Glasglocke der Innerlichkeit*» (huir en la interioridad), como si de una campana protectora se tratara, al protegerse de todas las influencias negativas de los tiempos modernos. En este sentido la verdadera vuelta a la interioridad, no trata de encerrarse en uno mismo, sino en descubrir otras dimensiones del hombre por el que se libera del poder, del pragmatismo. En realidad la verdadera interioridad es mucho más que lo que el hombre hace de la propia realidad.

Así pues, tener acceso a esa dimensión de profundidad, liberar esa dimensión en todos los aspectos de aprendizaje y de la vida, me parece actualmente una tarea educativa particularmente importante y urgente. Esto significa que los educadores debemos preocuparnos por esa dimensión oculta pero existente en el educando; de ahí la necesidad de mirar por detrás de la realidad inmediata, y abordar a la persona en su ser completo. Un primer paso hacia la experiencia de la dimensión de profundidad es la educación en la «*admiración*», que viene a ser como lanzar la luz en la oscuridad del pensamiento únicamente racional, abriendo a la persona a otros lenguajes, estético-poéticos, que evocan el sentido de profundidad y trascendencia, difícil de alcanzar por el razonamiento científico de la evidencia. Fruto de la admiración surge en la persona el «*agradecimiento*», otro punto de luz para educar la interioridad, por el que tomamos distancia respecto a nuestras propias necesidades y somos conscientes de nuestra dependencia: el yo deja de ser el centro de la existencia.

Admiración y agradecimiento son cercanos al «*respeto*», que a su vez lleva a la «*contemplación*». En nuestra época, el respeto es quizá el valor más amenazado, pues

ha cedido el puesto a la indiferencia, la prisa, la agresión, la incursión en la vida privada y la depreciación de todo lo que es misterioso y sagrado. El respeto lleva consigo comportamientos de atención y cortesía, tener relaciones delicadas con las personas, que no son sin más un barniz superficial, sino una actitud que sea parte integrante de la persona. Una actitud reservada es una actitud de presencia intensa, de proximidad y, sin embargo de cierta distancia. Una distancia justa, suficiente para guardar un espacio en el que se pueda tener un encuentro.

No se trata de acaparar, de dominar, o de manipular. El otro podrá ser él mismo y, cuando él (o ella) permita el acceso al misterio de lo que vive en lo más profundo de sí mismo, encontrará la acogida necesaria. En esta línea de pensamiento concluye Romano Guardini:

“El hombre moderno ha olvidado mirar, contemplar, más bien coge, usa, manipula, tira lo mismo las cosas que las personas; de ahí la necesidad de abandonar modelos de poder y dominio, para orientarse hacia la contemplación, buscando la verdadera interioridad de la persona. El *«intuitive act»*, que consiste en estar dispuesto a ver las cosas en su identidad más profunda y someterse a ello, la “sumisión” significa que dejemos al otro y a los otros, ser lo que son y quiénes son; (...) un silencio profundo me rodea, ¡Quítate también silencioso!, mi pensamiento, ¡Cállate!, deseo jamás cumplido, ¡Detente!. Deja el sitio a las cosas, mira cómo poco a poco salen de su misterio, de su presencia silenciosa, donde nosotros las paralizamos cuando nos contentamos conocerlas y utilizarlas de un modo racional. Las cosas existen y tienen un sentido en ellas mismas”⁴³⁵.

2. Más allá del yo moderno

2.1. Nuevas tipologías del yo en la sociedad actual

En la construcción del yo se plantean al menos dos problemas que dan lugar a varias tipologías del yo en la vida actual: la relación de afirmación ante el contexto social que la enunciación del yo lleva consigo y, ligado a este, el problema de la unificación de las dimensiones del yo.

Como ha señalado Wright Mills: “*Entre sujeto y sociedad no hay fusión, sino tensión*”⁴³⁶; pero esta distancia entre un yo plural, recorrido por repertorios de signos,

⁴³⁵ Cf. R. Guardini, *In Spiegel und Gleichnis*, Bilder und Gedanke, Matthias-Güneward-Verlag, Mainz, 1960, p. 40.

⁴³⁶ W. Mills, *La imaginación sociológica*, Madrid, FCE, 1961, p. 78.

valores y marcos sociales de reconocimiento que necesita para afirmarse, se conjuga de maneras diversas cuando no contradictorias. En el contexto de la vida cotidiana en la que nuestro yo se reconoce a partir del quehacer y no de su origen, se ha incorporado un tercer repertorio de formas: el de la identidad del consumo. En este conviven formas de alta innovación, en las que el yo parece más capaz y llamado a un autotroquelado y despliegue, que supera el linaje y la ocupación, con formas en las que se vuelve lo comunitario reprimido y apunta a lo virtual imaginado.

En este contexto el yo participa de múltiples recetas de fácil integración, a sabiendas de que cada una de ellas no es la definitiva, pero tiene el efecto inmediato de un yo identificable, vigente y capaz de satisfacerse. Las suturas de la quiebra de nuestros roles, de nuestros «*yoes-societarios*», se ofrecen no ya como la simple vuelta a repertorios antiguos, sino a la elaboración de formas comunitarias que tienen dos rasgos básicos que afectan a la presentación del yo: estos repertorios están mediados por el mercado y, segundo, estos repertorios son virtuales, son simulacros. Rasgos ambos que no se nos escapan en el consumo “*yoico*” diario, pero que es importante destacar para notar cómo el espacio cultural del consumo se nutre de lo aparentemente más cercano (el barrio, la peña o club, el chat) que cada vez cobra más valor como significante del mercado.

Las nuevas formas del llamado «*ciberespacio*»⁴³⁷, en su encuentro con las fantasías de mixtura de la ciencia ficción, y las posibilidades de la ingeniería genética marcan un territorio en el que las representaciones del yo son de una mutabilidad espectacular. De ellas surge el llamado «*yo-virtual*», generado por la representación mediática. En él, el proceso de captura imaginaria, en el sentido que le dio Jacques Lacan, a la relación -cara a cara-, se realiza en un soporte externo y cambiante. Estas mediaciones se convierten vía los programas interactivos, en la saga de representaciones y relatos biográficos: desde las tempranas radio, foto y telenovelas, al docudrama y a los *reality-shows*, así como a los programas televisivos de exhibicionismo biográfico más recientes, en un aumento de repertorios de presentación del yo y, consiguientemente, de identificación y construcción de yoes potenciales.

En los procesos de explicación de la formación de la subjetividad, nos

⁴³⁷ Cf. S. Turkle, *La vida en la pantalla*, Madrid, Gedisa, 1999.

encontramos con modelos de corte psicológico o psicoanalítico que insisten en una dimensión, muy importante para la comprensión cabal de la formación del yo. Desde los primeros trabajos freudianos en torno a la estructura del sujeto, a los trabajos en la órbita de Lacan, en los que se ha insistido más en la construcción del yo como un proceso de captura imaginaria en la interacción de los sujetos concretos, la génesis del yo se entiende como proceso complejo en el que los elementos externos y anteriores al sujeto adquieren un papel fundamental. Esto significa que en el proceso de maduración personal entramos, independientemente de nuestra voluntad, en un espacio interactivo en el que el deseo y el reconocimiento con el discurso del otro resultan definitivos para nuestra propia construcción.

A esto hay que añadir que los procesos de identificación no son simplemente copias de modelos formalizados como modelos exitosos, dotados de las características de brillantez y de excelencia, tal como la sociedad de consumo estable nos presenta, sino que tienen componentes paradójicos en los que se incorporan figuras destructivas y personajes peligrosos, en los que se adoptan físicamente las formas auto agresivas del “*piercing*” o del troquelado corporal, que se refleja en ciertos grupos urbanos como “*punks*”, “*skinheads*” y los últimamente aparecidos con el nombre de “*emos*”⁴³⁸.

Otro elemento importante de los procesos de identificación, es que no siguen puntos predeterminados, sino que remiten a procesos inconscientes, en los que el «yo-superyo-ello», si tomamos la terminología freudiana, forman un continuo en el que los componentes endógenos se ven modulados por el principio de realidad, que es el gran adversario de la propia subjetividad, ante la que el yo aparece como extraño. Parece que los modelos inconscientes del yo remiten a aquellas formas que hacen referencia a los proyectos no realizados, aquellos elementos del principio del placer, de las figuras de autoridad que han ido plegándose o sucumbiendo a las exigencias del principio de realidad. La promesa de satisfacción ilimitada de los relatos de consumo, se encuentra en el terreno interactivo en el que los «yoes» inconscientemente pretenden no tener límites, no enfrentándose con su propia finitud. Por eso el universo de consumo, no permite que el yo se dé a sí mismo como tarea, sino que tiende a denegar la finitud de yo para sustituirlo por los simulacros de una plenitud exótica. Muestra de ello lo

⁴³⁸ G. Hirata, “Prohibido ser emo”, *El Norte de Castilla*, -16 de Agosto de 2008-, p. 44.

constituyen las utopías libertarias o de liberación sexual, así como el autocuidado de lo estético que en general se viene manifestando en las subculturas de los jóvenes de hoy.

Como señalan algunos estudios sobre el pensamiento postmoderno, el hombre del siglo XXI ha enaltecido tanto su «*ego*», que se ha encarnado en un cuerpo del que acaba siendo esclavo, a fin de prolongar una existencia cuyo fin no llega a angustiar en tanto que no se piensa en él; pero el privilegio del “envase” corporal, está jugando en contra de la interioridad, dejando de lado con gran descuido las otras dimensiones de la persona y, en consecuencia corriendo el riesgo de encontrarse con un “envase vacío”.

Es el riesgo que la llamada cultura del «*culto al cuerpo*» que involucra a todas las clases sociales y periodos de edad, apoyada en un discurso de cuestión estética, y en ocasiones de preocupación por la salud. Según el estudio de Bourdieu, el lenguaje corporal es señal de distinción social, ocupando una posición fundamental en su argumentación y construcción teórica, que coloca el consumo de alimento, el nivel cultural y la presentación (incluyendo el consumo de vestuario, artículos de belleza, higiene y de cuidados del cuerpo en general), como las tres maneras más importantes de distinguirse:

“El cuerpo es la más irrefutable objetivación del gusto de clase y se manifiesta de diversas maneras; en primer lugar, en lo que en apariencia parece más natural, esto es, en las dimensiones de volumen, estatura y peso, así como las formas de conformación visible, pero que expresan de mil maneras toda una relación con el cuerpo; es decir toda una manera de tratar el cuerpo, de cuidarlo, de nutrirlo y mantenerlo, que es reveladora de las disposiciones más profundas de los hábitos”⁴³⁹.

El sociólogo, Nicolás Sevcenko, apunta la preocupación por la corporeidad, como una de las más importantes características de la atmósfera moderna que envolvía la naciente metrópoli de São Paulo ya en los años 1920, según su estudio:

“Bajo la genérica denominación de “diversión” o “entretenimiento”, hay una serie de hábitos físicos, sensoriales y mentales que aunque ya existían desde el principio de siglo, son incorporados sistemáticamente en lo cotidiano de los ciudadanos en la segunda mitad del siglo XX; por detrás de todos los estándares de ser joven, deportista, vestirse, y saber bailar los ritmos de moda y ser moderno”⁴⁴⁰.

Ser deportista pasa a ser, cada vez más, un imperativo de las sociedades contemporáneas. Tendencia de comportamiento que está ciertamente relacionada con el

⁴³⁹ P. Bourdieu, *La distinción, criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988, p. 188.

⁴⁴⁰ Cf. N. Sevcenko, *Orfeu extático na metropole: São Paulo, sociedade e cultura nos fermentos anos '20*. São Paulo, Cíadas Letras, 1992.

tiempo de ocio, vacaciones pagadas, que ha derivado en el fenómeno de la “revolución del veraneo”, en el que la exposición del cuerpo ocupa un lugar central.

Otro fenómeno que ha incidido de una forma predominante en el «yo-exterior», es la explosión publicitaria, que junto al desarrollo de la industria cinematográfica, y la televisión, han contribuido en gran medida para que los profesionales de los cuidados del cuerpo vendieran sus imágenes y productos. En los años sesenta el cuerpo es colocado en escena por la contracultura de la trasgresión, el delirio y de trance, a través de la revolución sexual y de las drogas. En los años ochenta, la corporeidad se hizo notar como nunca antes, en términos de visibilidad y espacio en la vida social; manifestándose en las prácticas físicas de forma más regular y cotidiana desde la explosión de los gimnasios en los centros urbanos. Paralelamente a este fenómeno, se da también lo que se llamó la “generación de la salud”, representativa de una postura ante la vida que, en cierta medida era oposición al modelo de comportamiento de la generación que levantaba la bandera anti-drogas, con especial énfasis al tabaquismo y el alcoholismo, junto a la defensa del medio ambiente, del naturalismo y del llamado sexo seguro.

Pero lo que llevó a las sociedades contemporáneas a intensificar la preocupación por el cuerpo y colocarla como uno de los elementos centrales de la vida social es el hecho por el que la apariencia física pasa a depender cada vez más del cuerpo, y cuidarlo se torna una necesidad: “*Cuidar el cuerpo es prepararlo para ser mostrado*”⁴⁴¹. La cuestión nutricional o dietética, está también relacionada con el tema en cuestión, y así resulta curioso, el comprobar como los principios que orientan al ser humano en la preferencia de sus recursos alimentarios, no sólo son de orden fisiológico, sino cultural: “*Es la cultura la que crea entre los individuos el sistema de comunicación referente a lo comestible, o lo nocivo y a la saciedad*”⁴⁴².

Es de resaltar la fuerte penetración de la industria “*diet*” (bebidas, edulcorantes, postres), que en las últimas décadas ha crecido exponencialmente, al igual que todos los productos de cosmética, indicando la materialidad del proceso en cuestión, el aumento

⁴⁴¹ A. Prost, «Fronteiras e espaços do privado», P. Ariès & G. Duby, *História da Vida Privada*, São Paulo, Ciadas Letras, vol. 5, 1992, p. 98.

⁴⁴² M. Douglas, «Les structures du culinaire», P. Ariès, & G. Duby, *História da Vida Privada*, op. cit., p. 314.

de una mayor preocupación por el cuerpo. En esta línea, es relevante también el papel de los medios como parte fundamental del proceso, tanto en el campo editorial, como en el vasto arsenal de imágenes visuales; en el estudio realizado por Mike Featherstone, llama la atención sobre el hecho de que: “*La lógica secreta de la cultura de consumo depende del cultivo de un insaciable apetito en el consumo de imágenes*”⁴⁴³.

El cine de Hollywood, creó nuevos modelos de apariencia y exhibición física, llevando a un público masivo la importancia del “*looking good*”, difundiendo nuevos valores de la cultura de consumo y proyectando imágenes de estilos de vida glamorosos al mundo entero.

Al analizar las “*Hollywood fan magazines*”, se comprueba el gran interés generado por la industria publicitaria de Hollywood, en especial por las vidas privadas de las estrellas, por sus consejos de belleza, sus ejercicios y dietas; revistas como *Photoplay*, *Silver Screen*, *Scream Book* and *Motion Picture*, al publicar los secretos de las estrellas, ofrecían a sus lectores una revisión de la auto imagen constitutiva de la modernidad y así estamos viviendo en las sociedades contemporáneas una transformación en el ciclo de la vida, en el cual las barreras juventud-vejez se estarían borrando y, ser “joven”, se situaría como imperativo para los más viejos, ya que en la cultura del consumo, la vejez es presentada con imágenes que retratan como una fase de la vida en la cual su juventud, vitalidad y atractivo pueden ser mantenidos.

La búsqueda actual por modelar el propio cuerpo está caracterizada por diversas técnicas corporales legitimadas por nuestra sociedad, que a su vez está implantada dentro de un movimiento social más amplio, que viene erosionado en el contexto de la “modernidad-mundo”, en el cual la técnica está representando el principal artificio de control de la naturaleza y el consumo, el espacio privilegiado de la constitución de vínculos identitarios y de sociabilidad⁴⁴⁴.

En el umbral del siglo XXI, una nueva epidemia se va extendiendo en las sociedades desarrolladas, en definitiva se trata de la obsesión moderna por el cuerpo, que tiene distintas formas de manifestarse, en lo que se llaman trastornos de tipo alimentario como la anorexia y la bulimia nerviosa, la vigorexia y otros tipos de

⁴⁴³ M. Featherstone, «The body in consume culture», Mike et. Col. (org.), *The body: social process and cultural theory*, London, 1993, p. 178.

⁴⁴⁴ A. Cortina, *Por una ética del consumo*, Madrid, Taurus, 2002, pp. 98-99.

ansiedad, depresiones y fobias, movimientos compulsivos-repetitivos (miradas al espejo), que conducen a la llamada «*dismorfia corporal*», al sufrir reiteradamente una obsesión con una parte de su cuerpo que le impida llevar una vida normal, dedicando varias horas al día a pensar en el defecto corporal que creen tener, viendo de forma distorsionada la realidad de su cuerpo.

Estos trastornos suelen comenzar en la adolescencia cuando este tipo de obsesión se va convirtiendo en pesadilla, y con el continuo bombardeo de los medios que transmiten constantemente modelos de perfección y belleza, se sienten atraídos por esos programas para conseguir un “cuerpo diez”, “Danone”, como es común constatar entre los magazines de la moda⁴⁴⁵. Pues los cánones de la belleza actual y el rechazo de la obesidad, sobre todo femenina, hacen que las adolescentes sientan un impulso irrefrenable de estar tan delgadas como las modelos “*top models*”, que la publicidad y los medios de comunicación nos presentan a diario de forma más incisiva.

Cierto que la insatisfacción del hombre postmoderno se manifiesta preferentemente en la mujer, como lo indican el mayor porcentaje de cirugías estéticas que se realizan, como respuesta inmediata a intervenir sobre “lo feo”, sobre lo que no está de acuerdo con el ideal de belleza, y de esta forma poder corregirlo. Así la conocida revista *Time*, en un estudio sobre la cuestión, hizo referencia a la proliferación de cirugías estéticas también en América Latina, donde cada vez es más frecuente entre el mundo femenino, la realización de:

“Cortes, aumentos, liposucciones e implantes; pues la mujer latinoamericana se está reconstruyendo masivamente, con el fin de adquirir una imagen lo más parecida al estilo norteamericano”⁴⁴⁶.

Este frenesí, para algunos “democrático”, se detecta no sólo en mujeres maduras de clase alta, que tradicionalmente han recurrido a la cirugía plástica, sino que también se da en sus hijas y sus empleadas domésticas, que buscan clínicas, estas últimas, en vecindarios menos elitistas, que ofrecen el servicio a mejor precio.

El análisis de la demanda es fundamental para el cirujano, es necesario diferenciar el pedido de cambio corporal, con el pedido de transformación y bienestar psicológico; según el planteamiento del profesor Rovalletti:

⁴⁴⁵ Cf. M. Novoa, Especial: “Ole tu cuerpo”: *Cosmopolitan*, 5 (2006), pp. 100-143.

⁴⁴⁶ S. Fernández, “The plastic surgery craze”: *Time*, jul., 9 (2001), p. 26.

“Se exige que el cirujano realice en dos horas máximo, lo que un psicoterapeuta le llevaría meses, y hasta años para lograr la estima y aceptación de uno mismo. Y al preocuparse sólo de la transformación estética, sin hacerse cuestión de los fantasmas subyacentes, de ese más allá de la demanda imposible de satisfacer, se reduce la intervención quirúrgica a un simple gesto técnico”⁴⁴⁷.

Entre muchos intentos de definición del hombre postmoderno, merece la pena hacer hincapié en el título que el psicoanalista Enrique Rojas le ha dado: *El hombre light*, al que caracteriza como centrado en sí mismo, en su personalidad y en su cuerpo, con un individualismo atroz, desposeído de valores morales y sociales, y desinteresado por las cuestiones trascendentes. El profesor Rojas, toma algunas ideas de la obra de Christopher Lasch, *The culture of narcissism*, caracterizando al individuo:

“Como el hombre narcisista, que se refugia en su imagen, vacío de contenido y que se construye como un objeto de consumo; de ahí que la cirugía estética sea la solución a la necesidad de un cambio rápido que solicita el hombre moderno con inmediatez”⁴⁴⁸.

Otros autores han estudiado este fenómeno, como es el caso de Lipovetsky, en su obra, *La era del vacío*, en la que presenta al hombre postmoderno desde esa perspectiva narcisista, a la que no puede renunciar, dado que el hombre postmoderno encarna “el ideal”, y por ello la búsqueda se da en sí mismo, como búsqueda de la perfección para encarnar el ideal. La falta de futuro en el que se coloca el ideal del yo, como el hecho de alcanzarlo, ha sido compensada por el «*deseo inmediato*», dándole como única salida el asumir ese ideal ahora a través de su cuerpo. El hombre narcisista que nos presenta Lipovetsky, es la consecuencia de una sociedad postmoderna, que ha roto con el hombre disciplinado de la sociedad moderna, instalándose en un proceso de «*personalización*», cuyo valor central es la exaltación del yo:

“El proceso de personalización remite a la fractura de la sociedad disciplinaria, que positivamente corresponde a la elaboración de una sociedad flexible, basada en la información y en la estimación de las necesidades”⁴⁴⁹.

El hombre postmoderno se encuentra expuesto a un mundo lleno de información que le distrae, pero que lo va convirtiendo en un hombre exterior, superficial, indiferente, en el que anida un gran vacío, incluso el interés por la información es superficial, pues carece de criterios sólidos para evaluar toda la información que se

⁴⁴⁷ M. Rovalletti, *Identidad y estética del cuerpo. Corporeidad: La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p.113.

⁴⁴⁸ E. Rojas, *El hombre Light. Una vida sin valores*, Buenos Aires, Temas de hoy, 1995.

⁴⁴⁹ G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Buenos Aires, Anagrama, 1986, p. 6.

recibe, quedando así regido por la necesidad gratificante de obtener placer, cueste lo que cueste:

“Estamos destinados a consumir, aunque sea de manera distinta, cada vez más objetos e informaciones, deportes y viajes, formación y relaciones, música y cuidados médicos, (...) ésta es la sociedad postmoderna”⁴⁵⁰.

2.2. Nueva concepción espacial del yo

Taylor rechaza el objetivismo antiguo que sostiene las concepciones del *logos* óptico, pero también el neutralismo y el relativismo modernos, y frente a ambos plantea una estrategia que cabe denominar como la de un «*interiorismo no subjetivista*». Es aquí donde la filosofía de Taylor toma el aspecto de un agustinismo desontologizado, que con frecuencia recuerda a las filosofías fenomenológicas de los valores.

Taylor señala a San Agustín como el primer hito filosófico en el descubrimiento occidental de la interioridad. San Agustín interiorizó el mundo de las ideas platónico sin abolir su vigencia exterior, es decir, óptica. Para San Agustín, Dios ocupa el lugar del bien platónico, pero no sólo como clave del orden cósmico, sino también del orden interior del alma para la que Dios es más íntimo incluso que ella misma. De ese modo la interioridad misma se abre y ensancha como un espacio microcosmos y como un espacio dialógico.

En el «*yo tayloriano*» hay rastros del platonismo agustiniano; para Platón, las ideas guardan entre sí una relación que es un cierto orden y, por tanto, una jerarquización. Poner en relación las ideas es tanto como pensar, porque pensar es precisamente ordenar y enlazar. Ahora bien, lo que comunica dos cosas, o dos ideas, al tiempo que las relaciona, abre una distancia entre ellas que antes, sencillamente, no existía. Lo que no está relacionado no está comunicado y eso significa, en un cierto sentido, que no hay distancia entre ellos, porque propiamente no están en el mismo sitio o, mejor, en el mismo marco de referencia: no hay espacio común que los contenga. La relación, o el orden, comunican y distancian a un tiempo, y es esa doble cualidad la que hace que las ideas platónicas ocupen un lugar, es decir, creen entre ellas un espacio.

Es cierto que, según Platón, el pensamiento no crea ese espacio, solo lo encuentra

⁴⁵⁰ Ibid., p. 6.

y puede habitarlo. Tampoco para San Agustín ese espacio es obra del hombre, pero para él por lo menos tal lugar no es solo el sitio donde el alma puede habitar, sino también el alma misma habitada por Dios. Así el alma se convierte en un cierto lugar y se abre para sí misma como un espacio habitable, es más, como el espacio privilegiado de relación con el bien, que para Agustín es Dios. Ahora, por tanto, el alma misma es un espacio donde yo ocupo una posición respecto de Dios. Si repasamos la frase anterior, se aprecia por un lado que el alma es ya algo distinguible de mi posición en ella respecto de Dios y, por otro, que para nombrar esa posición hemos tenido que utilizar la expresión “yo”.

El alma, pues, ya no es un principio vital al modo homérico aristotélico, ni un ser olímpico con un destino meta mundano, o al menos no es sólo eso, porque se ha convertido también en un lugar para sí misma, y ese «*sí misma*» es el primer resto arqueológico del «*yo moderno*». Pues bien, aunque San Agustín no lo culminara, eso es lo que Taylor cree que el interiorismo agustiniano terminará por hacer posible: «*el surgimiento del yo*». De ahí que Taylor señale a San Agustín como pionero, si bien la interioridad moderna añade a la filosofía agustiniana básicamente dos notas: «*autonomía y creatividad*».

Lo que Taylor parece hacer es concebir la interioridad espacialmente y afirmar que “yo” significa propiamente una posición en ese espacio interior que ahora cabe definir no solo como la red de distancias entre mi posición y Dios, sino, más generalmente, entre mi posición y el bien, e incluso, mi posición y los demás. Taylor también concibe la interioridad como un lugar, para el que también resulta central un cierto orden y hasta una jerarquía que, no obstante, ahora no da lugar a un realismo como el del logos óntico platónico, pero sí a una cierta aspiración a un realismo de los valores, que es lo que vienen a ser las ideas platónicas tras su desontologización exterior.

Así, el topismo interior tayloriano de probable filiación platónico agustiniana se revela próximo a las filosofías fenomenológicas de los valores con orientaciones realistas:

“En principio esta idea de que la fuente reside en nuestro interior no excluye nuestra ligazón con Dios o con las “ideas”; se puede considerar como nuestra forma particular de relación con ellos. En cierto sentido, se puede tomar como una continuación e intensificación de la evolución iniciada por San Agustín, que consideró que la senda que conducía a Dios pasaba por nuestra conciencia reflexiva respecto a nosotros

mismos”⁴⁵¹.

De ahí que la idea de “yo” sea constitutivamente moral y que haga referencia a una posición en un espacio abierto respecto de algo que es tenido manifiestamente o no como bien. Por eso, para Taylor la conciencia de un sujeto a la hora de definirse a sí mismo, a la hora de nombrar su identidad, aparece vinculada al reconocimiento de los bienes más altos que se expresan en una forma de vida plena.

2.3. La nueva belleza: conócete a tí mismo

«*Interior*» como contrapuesto a «*exterior*», tiene un sentido primariamente espacial; así exterior se entiende como algo fuera de una realidad determinada. El concepto «*interioridad*» puede ser material o espiritual, a diferencia del de «*intimidad*», que es específicamente psíquico y espiritual. Partiendo de la teoría del profesor Jung, la interioridad es interpretada como «*autoconciencia*», como experiencia y vivencia de nuestro «sí mismo» (*selbst*), que para Jung representa el arquetipo central que abarca la personalidad total:

“El sí mismo es un concepto por una parte suficientemente determinado para expresar la noción de la totalidad del hombre, y por otra parte suficientemente indeterminado para determinar el carácter indescriptible e indeterminable de la totalidad, (...) el «*selbst*» no sólo es el punto centro de la totalidad de lo psíquico, sino que, además comprende la extensión de la conciencia y del inconsciente; es el centro de la totalidad, así como el «yo» es el centro de la conciencia”⁴⁵².

Todo ser humano necesita «*conocerse a sí mismo*». Es una exigencia íntima de toda persona, que surge de lo más íntimo de su ser y que ha de satisfacer perentoriamente si quiere seguir siendo persona en el sentido pleno de la palabra. Nadie puede sustituirle en este quehacer, y el único camino para llevarlo a cabo es adentrando nuestra mirada en el interior de nuestra «*mismidad*», en el fondo de nuestra singular e intransferible experiencia, decía el conocido psicólogo Krishnamurti:

“Mientras sea ignorante de mí mismo, no tengo base para el pensamiento, para el afecto, para la acción. Antes de poder construir, de poder transformar, antes de poder condenar o destruir, tenemos que saber lo que somos; (...) pues si no nos entendemos a nosotros mismos, ¿Cómo podremos en la acción operar una transformación en la sociedad, en la convivencia y en nada que hagamos? Para seguirse a uno mismo, para

⁴⁵¹ H. Marín, “Lenguajes más sutiles: Charles Taylor o la filosofía zahorí”: *Nueva Revista*, 54 (1997), pp. 62-72.

⁴⁵² C.G. Jung, *Psicología y Alquimia*, Santiago, Rueda, 1957, pp. 28-29; 57.

ver como opera el propio pensamiento, hay que estar extraordinariamente alerta. Conocerse a sí mismo es estudiarse en acción, en la convivencia; pues tanto nos hemos comprometido de distintas maneras que casi no tenemos tiempo para reflexionar sobre nosotros mismos”⁴⁵³.

En el itinerario de mi experiencia interior, descubro mi cuerpo como parte de mí mismo y tomo conciencia de que marca mis límites externos. En esta inmersión por los fondos de la cima de mi interioridad, percibo un cúmulo complejo de realidades físicas y psíquicas simbólicamente conectadas. Este complejo psico-orgánico constituye el mundo de mi interioridad. En este flujo exuberante de acciones físicas y psíquicas de las que he tomado conciencia, las asumo como mías porque las percibo intrínsecamente unidas al «*centro*» de mí ser interior, hasta el punto que si no son asumidas desde ese centro, no las considero mías. Ese centro es la «*conciencia profunda*» que todos tenemos y a la que nos referimos cuando decimos «*yo*». Este yo es el punto de identidad que mantenemos a través de todos los cambios, de todas las fases de crecimiento.

Es necesario ahondar en ese centro para descubrir «*quien soy yo*», pues el yo es el que da significado a cada una de mis experiencias y, cada experiencia encuentra su sentido en la fuente donde mana. Así pues el «*centro interior*» es mi realidad más profunda; de ella brotan todas las demás realidades que me constituyen: la inteligencia, la voluntad, la moral, la estética. En ese «*centro*» yo me siento yo, y me afirmo yo, declaro y reivindico todo lo demás que siento como mío. También soy la conciencia que yo tengo de todo lo demás: las personas, la naturaleza, la sociedad. Yo, en síntesis, soy todas las cosas en tanto que las conozco. Otro psicólogo, Ismael Quiles, en el capítulo que dedica a las estructuras de «*mi centro interior*» señala: “*La unidad, la simplicidad, la auto-transparencia, la autonomía, el dinamismo, la libertad y la limitación, como estructuras específicas del «mi mismo»*”⁴⁵⁴.

En la compleja experiencia de mi interioridad percibo un solo y único centro que da sentido y coherencia a todo lo demás. La unidad es la base de todo ser. Es lo que constituye su individualidad y lo que le distingue de todo otro ser. Es la última raíz óptica de mi identidad que, en definitiva, consiste en ser cada vez más uno. Ese centro de experimento, además de ser simple, es decir carente de partes; por ello no puede ser localizado en ningún lugar, ni en ningún órgano particular de mi cuerpo. Aunque el

⁴⁵³ J. Krishnamurti, *El conocimiento de uno mismo*, México, Ed. Krishnamurti, 1959, p. 9.

⁴⁵⁴ Cf. I. Quiles, *Cómo ser sí mismo*, Buenos Aires, Depalma, 1991, cap. 3.

cuerpo es su base de actuación e incluso de sustentación, no es compatible con ningún medio técnico dado su simplicidad. La actuación o dinamismo del yo consiste en una permanente opción, en constante ejercicio de su autonomía, de su mismidad, de su profunda unidad de ser. En este sentido, la libertad es el ejercicio de la estructura más característica del sí mismo, de aquello por lo cual yo me siento persona humana.

El hombre se diferencia de todos los seres del universo, en su categoría de ser «*persona*». En los demás seres puede existir cierta unidad, pero no tienen conciencia de ella. La conciencia implica una reflexión del hombre sobre sí mismo; una toma de posesión de sí mismo frente al mundo. Le da a la persona humana esta íntima unidad e identidad ontológica. En el fondo cada uno es lo que «cree ser», lo que cree ser desde el fondo de sí mismo. Este «sentirse ser» desde el fondo es lo que determina la actitud básica de todo lo que uno hace y vive.

Jung, en una entrevista al final de su vida se expresaba de este modo:

“Mire usted..., el yo está siempre creciendo, nunca es un producto terminado, se va construyendo. Como se sabe, no pasa un año en el que no descubramos un pequeño y nuevo aspecto, en el que somos más «yo» del que creíamos”⁴⁵⁵.

La primera condición que ha de darse para el crecimiento de la conciencia es la noción directa, íntima y constante de mí mismo, de mí como protagonista de todas mis experiencias. Si no hay esta conciencia constante de mí mismo, de mí como protagonista de todas mis experiencias, lo que yo vaya experimentando no se integrará como experiencia mía. El «yo» como centro, constituye el punto de partida; «*yo soy*», es el acto esencial de la existencia como individuo. A lo largo de todas las experiencias en la vida decimos: «yo soy esto, yo soy lo otro, yo soy así», y estas consisten en definitiva en modificar la realidad de mi ser, pues toda experiencia no es más que variantes de la realidad de mi ser.

⁴⁵⁵ C.G. Jung, *Conversaciones con Jung*, Madrid, Guadarrama, 1968, p. 65.

3. Una cultura de la interioridad

3.1. Nuevo individualismo expresivo

A la hora de analizar la revolución cultural ocasionada en la civilización del Atlántico Norte, que Taylor simbólicamente la sitúa como punto de inflexión en la década de los sesenta, Taylor alude a una «revolución individualizadora», lo cual puede sonar extraño, dado que la época moderna ya estaba fundada en un cierto individualismo. Pero ésta revolución ha pasado a girar alrededor de un nuevo eje, sin abandonar los anteriores. Junto al individualismo moral/espiritual y al instrumental, se extiende ahora el «*individualismo expresivo*»:

“Esto no es, sin duda enteramente nuevo, el expresivismo fue un fenómeno del período romántico de finales del siglo XVIII. Las élites intelectuales y artísticas se esforzaron a lo largo de todo el siglo XIX por encontrar una forma auténtica de vivir y de expresarse, lo nuevo es que esta clase de cultivo del «yo» parece haberse convertido en un fenómeno de masas”⁴⁵⁶.

La cultura juvenil actual se define como «expresivista», en parte por la forma por la que se dirige a ella la publicidad, -en gran medida automáticamente-; en las formas de vestir, los tipos de música escogidos están orientados a expresar la personalidad, las preferencias del individuo, en un amplio espacio configurado por la moda y dentro del cual su elección puede alinearlos junto a otros miles, incluso millones de individuos:

“Así, la nueva búsqueda más individualizada de la felicidad, que relaja algunos de los vínculos y los estilos de la vida del pasado; la difusión del individualismo expresivo y de la cultura de la autenticidad, la mayor importancia adquirida por los espacios de exhibición mutua. Todo parece señalar hacia una nueva forma de estar juntos dentro de la sociedad. Dicho individualismo expresivo, que no ha dejado de crecer desde la guerra, es sin duda más fuerte en unos lugares que en otros, más fuerte entre los jóvenes que entre la gente mayor, y más fuerte también entre la gente que se formó durante las décadas de (1960-1970), pero en conjunto parece mantener un avance constante”⁴⁵⁷.

En el orden «paleodurkheimiano», mantener un vínculo con lo sagrado, implica la pertenencia a una Iglesia, en principio coextensiva con la sociedad, aunque en realidad no dejaba de haber heterodoxias toleradas, e incluso herejías por someter:

“El modelo «neodurkheimiano» me permitía ingresar en la denominación de mi elección, pero eso a su vez me vinculaba a una «Iglesia» más amplia y difusa, y lo que

⁴⁵⁶ Ch. Taylor, *Variedades*, p. 89.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 97.

es más importante, a una entidad política con una misión providencial que cumplir. En ambos casos, había una relación entre el compromiso hacia Dios y la pertenencia al Estado, de donde viene el epíteto de «durkheiminiano»⁴⁵⁸.

Según la tesis de Taylor, los modelos (paleo, neo y postdurkeimianos) describen tipos ideales, y como tales pueden describir un cierto tipo de cuadro o modelo social en la que se ha medido la historia, pero es siempre el último el que define cada vez más el talante de nuestra época. El profesor Casanova, rebate la tesis de Taylor al afirmar:

“Si alguna vez llegáramos a vivir en un escenario enteramente definido por una concepción postdurkheiminiana, probablemente dejaría de haber espacio para la religión en la esfera pública. La vida espiritual estaría completamente privatizada, de acuerdo con las normas de un cierto liberalismo procedimental muy extendido en nuestros días”⁴⁵⁹.

A quien responde Taylor, dado que la teoría de Casanova prefigura una “desprivatización” de la religión, es decir, el intento de las Iglesias y los agentes religiosos de volver a intervenir en la vida política de sus sociedades. En el contexto donde se dan esas relaciones parece imponerse una concepción postdurkheiminiana por parte de un gran número de personas.

Ante la pregunta: *¿Cómo podemos interpretar este cambio global en relación con el lugar que ocupa la religión dentro del espacio público?* Taylor propone como hipótesis de trabajo que el progresivo desplazamiento de nuestro imaginario social hacia una etapa postdurkheiminiana, durante la posguerra se ha desestabilizado y minado los diversos órdenes durkheiminianos. Eso ha tenido el efecto de liberar gradualmente personas para que fueran reclutadas por la «cultura fracturada», o bien, cuando la nueva cultura consumista ha dislocado seriamente las concepciones previas, el de expulsar personas en masa hacia este mundo fracturado. La respuesta a este planteamiento, la fe cristiana, se halla inmersa en un proceso de redefinición y recomposición a través de diversas vías que expresan creencias religiosas ajenas a la ortodoxia cristiana, y en otras situaciones a través de movimientos de renovación carismática, surgidos a partir del Concilio Vaticano II, que sin duda tienen que convivir con tendencias del multiculturalismo, consecuencia de la cultura expresivista y de su impacto sobre nuestro mundo.

⁴⁵⁸ Ibid., p. 103.

⁴⁵⁹ Cf. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University Chicago Press, 1994. Trad.: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000; citado en Ch. Taylor, *Varietades*, p. 107.

Así pues, ¿Tenía razón James? Podría parecer que nuestro mundo postdurkheimiano es un mundo paradigmáticamente «jamesiano», pues los individuos sacan lo que pueden de su «*experiencia religiosa*», sin preocuparse demasiado por cómo encaja a nivel social o cómo afecta al destino de las diferentes confesiones. Está claro que una cierta clase de «*espiritualidad autocomplaciente*» es lo que mucha gente entiende por seguir su propio camino.

Un aspecto que es importante no perder de vista, según el planteamiento de James, es el caso de colectividades que pretenden ser agentes dentro de su historia, y necesitan alguna noción a dónde se dirigen, lo que se ha llamado la «*identidad política*». Los casos más significativos se han dado en Polonia e Irlanda del Norte. Por último, una cuestión importante que James parece subestimar es la posibilidad de que nuestra respuesta a las intuiciones espirituales originales pueda encontrar continuidad en prácticas espirituales formales.

Como conclusión, se puede decir que el estudio de James, sobre la «*experiencia religiosa*» sigue vivo en nuestro mundo, precisamente por la forma en la que el propio James supo articular su pensamiento, en su obra, *The Varieties of Religious Experience*, comentado en la segunda parte de la tesis.

3.2. Educar en y para la interioridad

En una realidad donde se constata que los criterios que rigen la sociedad cada vez más se mueven por la utilidad y la eficacia, las energías en el campo educativo se dirigen a crear hombres hábiles, eficaces y competitivos. Se educa con frecuencia para el éxito, para el triunfo, para lo espectacular; quizá olvidando el «*ser íntimo del hombre*». Resultando como efecto, la superficialidad en la relaciones interpersonales, vacíos por dentro, con poco o nada que ofrecer. Decía el conocido científico Albert Einstein, -la escuela debe tener siempre como objetivo, que el joven salga de ella con una personalidad armónica, no como un especialista-. De ahí que los esfuerzos docentes deban encaminarse a la adquisición del arte de pensar de manera crítica y creativa y, por tanto, a que el alumno no sólo adquiriera conocimientos sobre las cosas, sino a que busque la verdad sobre sí mismo.

Por ello el profesor Santiago Sierra propone «*La educación en y para la*

interioridad», apoyado en el pensamiento agustiniano, como una necesidad de «*ser uno mismo*», frente a la superficialidad y la dispersión, dado que la interioridad tiene mucho que ver con el reconocimiento personal y con el descubrimiento de nuestro ser más íntimo:

“Sin duda, el hombre actual necesita una nueva experiencia de la interioridad, necesita comenzar desde el recogimiento y el silencio, y desde ahí ir avanzando hasta llegar a una profunda vida de interioridad. En San Agustín, la interioridad nos está hablando de potenciar el «hombre interior», que es la sede de la verdad, frente al hombre exterior, que vive de los sentidos, que se rige por el «me gusta» o el «me apetece». La interioridad agustiniana no se puede vulgarizar sin más; no se trata de una simple introspección psicológica. En este modelo de interioridad se entra dentro del yo, pero se entra con luz valorativa de la que depende el sentido del yo. Esa luz es la invitación que se hace al yo a que realice en sí mismo la imagen de Dios, que es la vocación fundamental del hombre”⁴⁶⁰.

Es en el «*hombre interior*» donde el ser humano encuentra su consistencia y su alimento. Por eso dice San Agustín:

“Sentamos, pues, hambre y sed de justicia, para ser saturados de ella, de la que ahora estamos hambrientos y sedientos. Seremos saciados de lo que ahora sentimos: hambre y sed. Sienta hambre nuestro hombre interior, pues también él tiene su alimento y su bebida”⁴⁶¹. Sin duda, San Agustín es el hombre de la interioridad y desea que todos ahondemos en este mundo interior, porque es la única manera de que nos olvidemos de nosotros mismos. Por ello San Agustín amonesta de esta manera: “¡Oh hombre!, ¿Hasta cuándo vas a estar dando vueltas en torno a la creación?, (...) vuélvete a ti mismo, contéplate, sondéate, examínate”⁴⁶².

La interioridad agustiniana, no es sólo un modelo de leer y de vivir el mensaje cristiano, es también un modo de valorar el mundo interior, el corazón donde nos encontramos con «lo trascendente»; por eso la interioridad es imprescindible para la búsqueda de Dios, y nos debe llevar a analizar críticamente las motivaciones profundas, sabiendo que: “*Sólo puede encender a los demás quien dentro de sí tiene fuego*”⁴⁶³.

No hay que tener miedo a entrar en el interior, lo problemático será no entrar porque nos convertimos en huéspedes en la propia casa, viviendo como desterrados en la patria; entrar en el interior es intentar reintegrarse desde dentro, porque es ahí donde se vive y se tienen los grandes ideales: “*¿Por qué miras alrededor de ti y no vuelves los*

⁴⁶⁰ S. Sierra, “Reflexiones desde San Agustín”: *Religión y Cultura*, XLII (1996), pp. 587-588.

⁴⁶¹ San Agustín, *Sermo*, 53, 4.

⁴⁶² *Ibid.*, 52, 17.

⁴⁶³ *Id.*, *Salmo* 103, s. 2,4.

*ojos dentro de ti? (...) mírate bien por dentro, no salgas fuera de ti mismo*⁴⁶⁴.

En todos los tonos y siempre que tiene ocasión, Agustín invita a sus oyentes a que hagan la experiencia de la interioridad; en el fondo Agustín nos está diciendo que la carrera que tenemos que hacer tiene como meta nosotros mismos, y allí, estando en íntimo contacto con nosotros mismos y con Dios, hemos de procurar agradar al Señor en todo:

“Recapacita, sé juez para ti en tu corazón. Procura que en lo secreto de tu aposento, en el fondo más íntimo de tu corazón, donde estás tu sólo y Aquel que también ve; te desagrade allí la iniquidad para que agrades a Dios”⁴⁶⁵.

Educar para la interioridad tiene mucho que ver con educar para el silencio, la admiración, la libertad. El hombre interior es aquel que supera la superficialidad y llega a lo profundo de sí mismo. Agustín está convencido que el ser humano lo es más auténticamente cuando más deja salir su originalidad, cuando es más él mismo, porque cada uno es único e irrepetible. El centro de la pedagogía agustiniana siempre es el hombre concreto, que oculta dentro de sí enormes tesoros, el más importante, sin duda es Dios. Ciertamente para Agustín, Dios habita en el interior de todo hombre: “*Más he aquí, que él está donde se gusta la verdad: en lo más íntimo del corazón*”⁴⁶⁶.

Parece lógico, conociendo un poco la doctrina agustiniana, que el paso obligado para una búsqueda de la verdad con garantías de éxito sea la interioridad; es decir, será en el «hondón» del hombre, en la intimidad más íntima, donde la verdad se hace presente, y en cierta medida, se impone con fuerza irresistible:

“¿A dónde arriba todo pensador, si no es a la verdad?, la cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tu no eres la verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras que tu le diste alcance por la investigación, no corriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped”⁴⁶⁷.

Este es el sentido de su conocida frase:

“No quieras derramarte fuera, entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, más no olvides que, al remontarte sobre las simas de tu ser, te elevas sobre tu alma,

⁴⁶⁴ Id., *Sermo*, 145, 3.

⁴⁶⁵ Id., *Salmo* 65, 22.

⁴⁶⁶ Id., *Confesiones*, 4, 12. 18.

⁴⁶⁷ Id., *De vera religione*, 39, 72.

dotada de razón”⁴⁶⁸.

Es este el mejor resumen de la doctrina de la interioridad agustiniana, donde se enraíza la doctrina del «Maestro interior», capaz de fundamentar la relación interpersonal. El educador invita y orienta a cada educando, pero siendo consciente, que es desde dentro donde se educa, se preocupa por formar el «*hombre interior*»; que es el que vive según razón, según lo mejor de sí mismo, que es ser imagen de Dios. Para formar el hombre interior, es necesario educarse en actitudes y motivaciones, de ahí que la misión que tiene el «*maestro externo*», es la de hacer posible el encuentro con la verdad, desde el propio conocimiento, que es la clave para el conocimiento de la realidad:

“La causa principal de este error es que el hombre se desconoce a sí mismo. Para conocerse necesita estar muy avezado para separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto consigo mismo”⁴⁶⁹.

3.3. Reinventar la realidad: del «homo technicus» a la «sabiduría interior»

En el ámbito de la antropología contemporánea están surgiendo voces que reclaman y promueven la vuelta del hombre hacia sí mismo. El hombre no afirma ni reconquista su identidad con la sola exterioridad, y reivindicar en una cultura moderna como la nuestra la interioridad es una osadía, un descaro, un insulto al «*homo technicus*».

En el ensayo sobre la interioridad, el profesor José Luis Pallarés, expone:

“Urge para nosotros y para las nuevas generaciones, poner en marcha alguna estrategia espiritual, que haga posible afrontar los actuales condicionamientos en los que nos hallamos inmersos. No podemos ni debemos aceptar como un hecho natural y necesario, todas las tendencias negativas de la sociedad moderna, ni tampoco considerar como definitivamente condenadas todas las realizaciones y logros de una larga tradición de intimidad y vida privada. Al contrario, un conocimiento a fondo de los factores sociales, que hacen posible el mantenimiento de unos hábitos y valores que consideramos necesarios para la defensa de la integridad y de la identidad humana, ha de sernos muy útil si pretendemos salvarlas para futuras generaciones”⁴⁷⁰.

También afirma el teólogo y periodista, Leonardo Boff:

“Es urgente que recobremos ese sentido espiritual entre las cenizas de nuestro

⁴⁶⁸ Ibid., 39, 72.

⁴⁶⁹ San Agustín, *De ordine*, 1. 1,3 – 2,4.

⁴⁷⁰ J. L. Pallarés, “La intimidad como valor antropológico y social”: *Diálogo Filosófico*, sept.-dic., (1994), p. 13.

inconsciente y consciente colectivo. Los sistemas ideológicos y políticos que nos dominan son consecuencia de la influencia mecanicista de la modernidad, y al asentarse en sistemas del «tener» y la acumulación de bienes naturales, se incentiva poderosamente las necesidades del tener y del subsistir del ser humano, pisoteando en ocasiones dimensiones más fundamentales como las de ser y crear”⁴⁷¹.

La tecnología es producto de la cultura humana, es una invención colosal de la inteligencia y del trabajo del hombre. Como fruto de su creatividad podemos decir que es algo bueno intrínsecamente. No se puede por tanto demonizarla de forma ligera, declarando que sea el “satán” del mundo contemporáneo. La tecnología como producto humano, es en el peor de los casos “neutra”. Su valor como medio e instrumento la convierte en positiva o negativa, dependiendo el uso que el hombre haga de ella. Por otra parte, no es cierto que los avances tecnológicos sean inevitables y que la única solución sea adaptarse a ellos. Por lo tanto, si es cierto que no se debe satanizar la tecnología, si que es oportuno desmitificarla, ante cierto “culto” que se le ha dado. Es necesario conocer sus efectos negativos en su aplicación, dado que la tecnología carece de conciencia y es incapaz de reflexionar sobre sí misma, y por lo tanto controlar los poderes surgidos de su saber.

El profesor Carl G. Jung, afirma al respecto:

“La cultura occidental, basada en la externalización, puede hacer desaparecer muchos males, cuya destrucción parece muy deseable y ventajosa. Pero tal como demuestra la existencia, semejante progreso, se paga demasiado caro con una pérdida de cultura espiritual”⁴⁷².

La posible solución, a este tipo de amenazas ha de venir del hombre, de la regeneración del agente moral, de la recuperación de la «mismidad» e «identidad humana», sin dejarse fascinar y arrebatar de las indudables maravillas tecnológicas, que pueden envolvernos en una forma de «vida hueca» y «sin sentido». Se ha de retomar el verdadero camino: “*Adquirir la «sabiduría interior», para vivir en la sociedad tecnológica sin fantasías alienadoras*”⁴⁷³.

Con frecuencia al profundizar en el interior humano, ha sucedido como al introducirse en un “bosque tenebroso” de los cuentos infantiles que generaba desconfianza, temores y celos a lo desconocido. En nuestra cultura a pesar de los

⁴⁷¹ L. Boff, *Ecología, grito de la tierra, grito de los hombres*, Madrid, Trotta, 1996, p. 117.

⁴⁷² C. G. Jung, *Conversaciones con Jung*, Madrid, Guadarrama, 1968, p. 68.

⁴⁷³ J. L. Pallarés, “Hacia una cultura de la interioridad”: *Escuela Abierta*, I (1998), p. 33.

avances en la psicología, todavía prevalece una concepción negativa de la interioridad; seguramente nos frena la posibilidad de encontrar a un ser horrible cuya reclusión en las mazmorras más profundas del inconsciente garantiza la vida en sociedad. No obstante esta imagen negativa es fruto precisamente de la falta de herramientas adecuadas para conocer, interpretar y regular las dinámicas profundas del psiquismo. El interior humano requiere ser explorado y trabajado para descubrir en él los destellos de la dimensión trascendente de la existencia. Sea a través de la interpretación de los sueños, de métodos de interiorización o de rituales diversos, todas las civilizaciones han desarrollado técnicas para cultivar la interioridad, una dimensión del ser humano que precisa ser atendida convenientemente.

Educación en la interioridad implica una doble acción:

“Por un lado, posibilitar la emergencia de aquello que brota del interior y, por otro, canalizar este material psíquico para aprovechar su potencial sin distorsionar la vida corriente”⁴⁷⁴.

Esta manera de actuar concuerda con la etiología del término «educar», que procede del verbo latino «educare», que significa «sacar de dentro». Después hay que canalizar todo flujo interior a través de las vías convencionales que nos proporciona la cultura. Este modelo de intervención, en el que se aplica una teoría previa al devenir de los hechos, es deductivo y conductista; hace referencia a la segunda etiología del verbo «educere», cuyo significado es «conducir».

Por medio de esta doble acepción, «educare-educere», se construye «el espacio interior» que es mudable. De igual manera que a través de la alimentación, el ejercicio físico, la medicina y la higiene intervenimos directamente en la construcción de nuestra corporeidad, también es posible entender el interior como una realidad inacabada que tenemos que ir construyendo con las herramientas que la cultura pone a nuestra disposición. Por tanto, es posible actuar sobre la interioridad y modificarla significativamente. Por debajo de los niveles habituales de conciencia se encuentran zonas de nuestro psiquismo que resultan tan enigmáticas como un gran continente sin explorar. El poeta Antonio Machado, influido por las teorías de Sigmund Freud, las describe de la siguiente manera:

“En zonas del alma donde el candil no luce ya, o luce apenas, donde el poeta imagina

⁴⁷⁴ J. Otón, “Educar la interioridad”: *Sal Terrae*, 91 (2003), p. 6.

el trajinar de colmena de un mundo creador, nosotros pensamos que está la negra mansión de los sueños malos, o el antro donde se engendran. Deseos que no han podido cumplirse, turbias y feas visiones; un mundo inválido de fracasos y miserias. Toda una flora malsana, toda una fauna perversa, cuanto tachó el rojo lápiz de la moral, o la excelsa luz de los sagrados tópicos de la razón, se avergüenza, allí está, azorado, inquieto, emboscado entre la maleza”⁴⁷⁵.

Ciertamente nuestro interior es una realidad tan compleja que desborda nuestros esquemas mentales preconcebidos. Por ello hay una gran tentación de simplificar esta complejidad e ignorar la diversidad de corrientes subterráneas que recorren nuestras profundidades psíquicas. Si marginamos los impulsos inconscientes, estos afloran en los sueños, en situaciones de descontrol, o irrumpen ocasionalmente en un ataque de ira, de angustia de entusiasmo o de tristeza. También puede afectar a la vida corriente a través de traumas, complejos, bloqueos o inhibiciones; incluso pueden ser somatizados por el propio organismo, generando una dolencia física.

Resulta imprescindible, por esto, establecer vías de comunicación con nuestro interior para dialogar con él y reconocer sus necesidades. Con esta intención es necesario elaborar una semiótica que nos permita descifrar los mensajes que emergen desde lo profundo, para tenerlos en consideración.

Durante siglos, la filosofía, el arte, la religión, han permitido sintonizar con esta dimensión profunda de nuestra realidad. El artista como el pensador y el contemplativo, intentan descubrir significantes que expresen los significados del interior; como si se tratase de un vigía que espera atentamente localizar aquellos signos que emergen desde el inconsciente y que no son simples convencionalismos arbitrarios, sino que han sido gestados en las entrañas del ser. Hoy en día, ante la crisis de ciertas formas de religiosidad, se están creando nuevos mitos, símbolos y ritos, -o los de siempre, pero formulados en un nuevo vocabulario cultural- que atienden a la necesidad del ser humano de cara a educar su interior. Aunque determinados lenguajes puedan quedar desfasados, sigue viva la necesidad de buscar formas a través de las cuales puedan dialogar con el inconsciente.

En las biografías de los grandes artistas podemos encontrar momentos en los que de su interior emergía una idea nueva con gran fuerza significativa. El instante en el que

⁴⁷⁵ A. Machado, *Las adelfas: comedia en tres actos, en verso y original*, Madrid, Rivadenerya, 1928, (Acto I, esc. 2ª).

brotar este impulso creativo se conoce con el nombre de «*inspiración*». El artista, siempre en la vanguardia, está atento a los elementos pioneros que anticipan un posible futuro. Su misión consiste en detectar el rastro de los valores venideros y pronosticar la dirección de la historia, retornando a las raíces de las fuentes que han hecho posible toda evolución, convirtiéndose en los creadores de los nuevos paradigmas, que contribuyen al progreso de la humanidad.

Concluyendo, la «*sabiduría interior*» implica realizar este viaje interior y rastrear las profundidades del psiquismo en busca de ideas, capacidades y sentimientos que nos ayuden a construir un mundo mejor. La filosofía, la ciencia, el arte, la religión..., son plasmaciones culturales de este torrente de creatividad que fluye de las entrañas del ser humano y al que tiene acceso, en mayor o en menor medida, todo individuo.

El criterio de discernimiento para evaluar el trabajo sobre el interior, es su capacidad para mejorar de manera decisiva la relación con los demás, de forma muy simple: muchos de los conflictos entre los individuos, suelen ser reflejo de problemas personales internos no resueltos satisfactoriamente. Por tanto, un correcto trabajo sobre la propia interioridad tiene que repercutir directamente en las relaciones interpersonales y hay que estar alerta, porque uno de los grandes peligros del cultivo de la interioridad lo constituye precisamente el “ensimismamiento narcisista”. Por tanto, entrar en el centro de la persona implica, en realidad, descentrarse de uno mismo, iluminar los recovecos del psiquismo e identificar las proyecciones que dificultan las relaciones interpersonales.

Una de las grandes tareas del recorrido interior es sanear los entresijos de la psique para convertirla en un cristal más nítido. Sólo entonces será posible contemplar el mundo, a los demás y a nosotros mismos más allá de toda máscara y de todo espejismo.

Por otra parte, todo compromiso ético presupone la complicidad de la propia interioridad:

“El interior es una fuente de recursos que nos aporta motivación, fuerza y conocimiento para construir un mundo más habitable; en este sentido habría que decir para terminar que el «hiperdesarrollo técnico», que objetivamente ha sido muy positivo, pero ha puesto en peligro el medio ambiente, al destruir una parte esencial

del patrimonio natural, y también puede abusar de los recursos del interior humano y generar graves desequilibrios”⁴⁷⁶.

⁴⁷⁶ H. Bloom, *Presagios del milenio*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 26.

Capítulo 8

EL PODER DE LO REAL

Uno de los motivos por los que goza de actualidad el proyecto filosófico de Taylor para nuestra época, es por haber dado respuesta a la cuestión moral desde la reivindicación del «realismo moral». La respuesta de Taylor consiste en mantener una postura fuerte en el terreno de la ontología moral, de ahí que suscribe un realismo ético que consiste en un retorno al sujeto como camino de apelación a la realidad que configura una llamada al bien desde un doble movimiento: a) Ese realismo parece imbuir lo real en el mundo y construir hacia fuera el bien como componente de lo real. b) La vuelta al sujeto es la que dará sentido a la constitución histórica como sujetos morales.

Si la pertenencia a un «horizonte de valor» se articula de manera reflexiva en la conciencia del sujeto, la alternativa de una ética que dé respuesta a la recuperación de las fuentes sustantivas de la moral sólo será posible desde el retorno al sujeto, y en esto consiste el realismo ético de Taylor, como reconocimiento de las huellas de la vida moral que se dejan ver en las apelaciones valorativas que constituyen nuestra vida cotidiana.

1. Las formas del bien y el realismo moral

1.1. Recuperación de la ontología moral en Taylor

Reflexionando sobre el impacto de la técnica en la vida moderna y sobre la validez de la sospecha de Weber, que la humanidad está presa en una suerte de «*jaula de hierro*», Charles Taylor se muestra relativamente optimista sobre la capacidad de cambiar la dirección en que rueda nuestra vida, rescatando alguno de los valores originarios de la sociedad moderna. Nuestra libertad, dice Taylor, está restringida por la racionalidad instrumental, pero no es nula; desde esta perspectiva Taylor es uno de los filósofos del presente que intenta dar una respuesta a la forma de plantear la cuestión moral.

En la obra de Taylor hay una gran intención por recuperar «las fuentes olvidadas de la moral» que la filosofía moderna y contemporánea no han sabido apreciar por diversos motivos; entre ellos la influencia del liberalismo en la política y del racionalismo y el naturalismo en la moral, con lo cual nuestra moral -tanto pública como privada- se encuentra sin articulación por falta de fuentes sustantivas. Es esta, la tesis central de Taylor que le llevará a distinguir entre las éticas que destacan el deber y lo justo frente a la noción de bien, o de lo procedimental frente a la noción de valor entendida ésta en sentido fuerte, es decir, en relación al bien.

Desde este planteamiento trae a colación una serie de problemas como son el de la dignidad del hombre y la necesidad de reconocimiento en un mundo plural. Taylor argumenta a favor de la búsqueda y reivindicación de las «fuentes sustantivas» de todo actuar ético con lo que entronca con la *Ética de la autenticidad*, obra de vital importancia en el pensamiento práctico del autor, que es exponente de uno de los más vigorosos discursos emanados de la hermenéutica y la fenomenología encaminado a la crítica social y cultural.

A Taylor, lo que fundamentalmente le interesa es plantear con un lenguaje de nuestro tiempo, aquellas ideas e instituciones que defienden la moralidad filosófica y política de manera vital y entre los que se encuentran además de la filosofía práctica en sus vertientes ética y política aún desde un debate desarticulado. La analítica cultural de realidades tan importantes como la democracia y los derechos humanos, el problema de las llamadas libertades en este mundo plural, el problema de la tolerancia y la igualdad, así como una serie de virtudes privadas y públicas que le llevan a plantear de nuevo el trasfondo de esta falta de valores sustantivos que le conducen a exclamar la lucha continua.

El horizonte de análisis de alguna de sus reflexiones más características que desde otro punto de vista se ven enmarcadas dentro de un “comunitarismo”, que sale en defensa de las instituciones básicas, sin detrimento de los derechos individuales. Con ello quiero decir que Taylor articula su pensamiento desde una política de reconocimiento que acentúa la existencia de fines colectivos en la esfera pública. Pero que no desprecia en ningún momento, sino que más bien defiende las formas de supervivencia y florecimiento de la persona individual, como son las tradiciones,

creencias, educación, familia, entorno cultural; que raramente son contempladas desde un planteamiento tecno estructural.

Carlos Thiebaut, sintetiza el análisis fenomenológico que hace Taylor de nuestra vida moral, señalando:

“Que dicho análisis nos sugiere que todo acto, toda valoración moral están inmersos en una serie de marcos valorativos que constituyen el horizonte sin el cual no podría realizarse ni ese acto, ni esa valoración”⁴⁷⁷.

Agrega Thiebaut, de acuerdo a este planteamiento:

“Esos marcos irrenunciables son, de hecho matriz de nuestra moral, el horizonte sobre cuyo fondo y a cuya luz se recortan e iluminan todos nuestros actos de valoración, de preferencia, de elección. Constituyen, por así decirlo, una especie de espacio moral en el que nos movemos y sin ellos sería imposible la moral misma. Esos marcos u horizontes pueden tener y tienen formas históricas diversas, desde la ética del honor o del guerrero, hasta la ética universalista que se apoya sobre las ideas o los marcos de dignidad o autonomía, en cada una de las cuales son diversos los comportamientos que se desean”⁴⁷⁸. (...) “Nuestros actos y juicios morales dependen de determinados conceptos o experiencias morales fuertes, de interpretaciones del mundo y de nosotros mismos, respecto por ejemplo, a la existencia o no existencia de un ser supremo; el carácter de los sentimientos altruistas, como el amor, la amistad, la solidaridad, las formas variantes y complejas de comprensión de nuestra individualidad en relación al cosmos y a la sociedad, como lo último, lo privado, o lo público; o el carácter de la dignidad que atribuimos al ejercicio autónomo de la razón”⁴⁷⁹.

Ahora bien, la existencia de los «marcos referenciales» en nuestra vida supone, a su vez, la presencia de lo que Taylor señala como un importante conjunto de distinciones cualitativas: pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos, es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otras que tenemos más a mano.

El sentido de la diferenciación que así se hace, adquiere varias formas: percibir un tipo de vida más pleno que otros, una manera de sentir y actuar como más pura que otra; un cierto estilo de vida como más admirable. En todo ello se tiene la sensación de que existen fines y bienes valiosos y deseables, y es en este punto donde a juicio de Taylor se establece una conexión entre la incomparabilidad de las distinciones cualitativas y lo que ha denominado el mismo Taylor como «*valoración fuerte*».

Las distinciones cualitativas o marcos referenciales desempeñan un importante

⁴⁷⁷ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992. p. 69.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 70.

papel y están entrelazadas en las tres dimensiones de la evaluación moral. La primera de estas dimensiones consiste en nuestro sentido de respeto y obligación hacia los demás; la segunda en la que entendemos qué hace que una vida sea plena; y la tercera en un abanico de nociones referentes a la dignidad o a las características por las que nos pensamos a nosotros mismos como merecedores o no merecedores de respeto. Los marcos referenciales se entrelazan en nuestra vida moral y proporcionan el trasfondo explícito o implícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales en cualquiera de las tres dimensiones.

Yo defiando -dice Taylor-:

“La firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les da sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas. Más aún, aquí no se trata solamente de una contingencia del hecho psicológico de los seres humanos, que quizá un día podría no ser pertinente para algún individuo, o un nuevo tipo excepcional, algún superhombre de objetivación desvinculada. La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de esos horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la vida humana, y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana”⁴⁸⁰.

1.2. Las matrices de nuestra moral

El análisis fenomenológico que Taylor realiza de la vida moral nos sugiere de entrada que todo acto, toda valoración moral están inmersos en una serie de marcos valorativos, que constituyen el horizonte sin el cual no podría realizarse ni ese acto ni esa valoración; esos marcos irrenunciables de los que no podemos escapar, son de hecho, la «*matriz de nuestra moral*», el horizonte sobre cuyo fondo y a cuya luz se recortan e iluminan todos nuestros actos de valoración, de preferencia, de elección. Constituyen, por así decirlo, un espacio moral en el que nos movemos y sin ellos sería imposible la moral misma.

Pero no sólo se trata de las contextualizaciones fuertes de nuestros actos y nuestras preferencias. También, de hecho, nuestros actos y juicios morales dependen de determinados conceptos o experiencias morales fuertes, de interpretaciones del mundo

⁴⁸⁰ C. Donoso, “Charles Taylor, una crítica comunitaria al liberalismo político”. Véase en: <<http://www.revistapolis.cl/6/Charles%20Taylor,%20Donoso.doc>>, (21-10-2007).

de nosotros mismos a los que les asignamos el carácter de *«fuentes de nuestra moral»*. El sentido último que asignemos a cuestiones como la existencia, o las razones de la negociación de un juicio afirmativo sobre ella -por ejemplo-, no han sido indiferentes a la hora de definir qué problemas son moralmente relevantes y cómo solventarlos.

Taylor dedica no pocas páginas de su trabajo a la dirección de las razones que han creído tener las éticas modernas para obviar la comprensión moral como el sutil entramado de contrastes valorativos y como la articulación de una jerarquía plural de ideas del bien.

Las éticas modernas, en efecto, han reducido la noción compleja y articulada del bien que aparecía como retrato más adecuado de lo que de hecho es nuestra vida moral en las éticas clásicas. Estas proponían determinados bienes como jerárquicamente superiores -piénsese, por ejemplo, en la “teoría platónica o en la eudaimonía aristotélica”-, como bienes de bienes o como preferencias de segundo orden, que articulaban una visión jerárquica pero plural de la vida moral. Por lo tanto, al desvanecerse su carácter articulador, esos «hiperbienes» han perdido su sustancia normativa directa y se han visto sometidos a formas de abstracción y formalización que les han dejado vacíos, quedando el sistema total de preferencias racionales en tanto referido a la moral hecha añicos.

El problema de la pérdida de una ética sustantiva y el de la situación dislocada en lo que tal desaparición nos sitúa, están ocupando no pocos esfuerzos de la filosofía contemporánea que, al hacerlo, parece invertir aquel programa de emancipación frente a las morales particulares y sustantivas con el que la Ilustración quiso liberarse de la sociedad feudal o estamental. No obstante todo ello, la cuestión importante no es el lamento de la pérdida, sino en qué situación sin retorno nos deja la mencionada reducción moderna, y cuáles son las maneras en que podemos recuperar, desde esa herencia, una visión de nuevo más compleja y más adecuada de nuestra estofa moral. El elemento clave de ese proceso de reducción sea el carácter de un sujeto moral que valora y que prefiere, que emplea y jerarquiza bienes. Ese sujeto, hegelianamente va a aparecer en el análisis de Taylor vinculado a su *«horizonte valorativo matriz»*.

Un *«horizonte moral»* se corresponde así, a un espacio moral y a un sujeto, a una identidad moral, que lo emplea y lo recorre. Ese uso y ese recorrido, ese itinerario

moral, nos lleva a la idea de la constitución normativa de ese sujeto que realiza tal viaje. El sujeto no es, por lo tanto, ni un supuesto inalterable, fijo en un tiempo y un espacio, ni tampoco aquel “yo puntual”, que Hume quiso encontrar en el ejercicio de la autoconciencia. Ese sujeto -o mejor esa subjetividad-, es un hacerse en el proceso total de una vida. Y ese proceso, para sernos inteligible, debe ser comprendido desde las categorías de bien que lo articulan y lo hilvanan.

1.3. El realismo moral de Taylor

Taylor, al criticar a las éticas modernas por su naturalismo, -dejándose envolver, quizá en exceso, por el sesgo socio-biológico de alguna de ellas-, y por la reducción de orden epistemológico que ejercen las diversas versiones del utilitarismo o del cognitivismo ético externo, sostiene una posición fuerte en el terreno de la ontología moral y suscribe un cierto realismo ético de peculiares acentos hegelianos, distante de otros realismos éticos contemporáneos⁴⁸¹. Dados los acentos que en general tienen eso que se entiende por “realidad” en la filosofía analítica, no es difícil pensar que cualquier “realismo ético” habría de confundirse con el naturalismo biológico o psicológico que Taylor critica.

Las alternativas a tal reducción naturalista se verían forzadas a suscribir, como tantas veces ha acontecido en la historia de la filosofía, una posición opuesta y externa que apuntase a la realidad ontológica de los valores, o a un cierto realismo metafísico de los valores. Taylor en diversos momentos, señala que no podemos prescindir del empleo de las nociones o ideas de bien que preexisten al acto o al juicio moral diciendo que: “*Es real aquello con lo que hemos de encarnar, lo que no desaparece simplemente porque no encaje en nuestros prejuicios*”⁴⁸².

Nuestras concepciones acerca de los valores y de su lugar en la realidad - argumenta la crítica a las posiciones antirrealistas de Mackie-, no pueden ser la base de una objeción a lo que es real de esa manera. Este afán de polémica con las diversas formas de antirrealismo viene motivado no sólo por ese deseo de hallar la «mejor

⁴⁸¹ Cf. J. Margolis, “Margolis Realism and the Meaning of life”: *The Philosophical Forum XXII*, 1 (1990). *Southern Journal of Philosophy*, vol. XXIV -Apindel Conference- (1986).

⁴⁸² Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 59 (75).

explicación» de nuestra vida moral, sino también por el intento de rechazar las formas más obvias de subjetivismo y de relativismo.

Thiebaut se atreve a interpretar esta forma de entender la realidad en Taylor, calificándola de «*apelativa*»:

“La existencia incuestionable de variedades del bien a las que apelamos para juzgar, valorar, vivir. Pero, a la vez, sería también la apelación de nuestra misma vida al bien y al buen vivir. El realismo apelativo ha tenido formas diversas y algunas de ellas tienen un fuerte acento religioso -piénsese, sobre todo, en los movimientos reformistas con su acento en la interioridad-, cuya impronta ha quedado marcada en la historia de la subjetividad moderna”⁴⁸³.

Uno de los hilos más recios de la trama que se teje en la obra de Taylor lo constituye la ponderación y discusión de los elementos religiosos que aparecen en la vida moral y cuya huella permanece aún después de eliminada la dimensión estrictamente trascendente que comportaron en su origen. El lenguaje religioso ha sido, con frecuencia, uno de los lenguajes en los que se han vinculado esas nociones de bien con las que vamos articulando nuestra identidad. El realismo es esa matriz teísta que garantiza el referente de la aspiración religiosa del hombre, argumenta Taylor:

“Incluso desde fuera de una perspectiva teísta es posible concebir que la mejor teoría del bien, aquella que nos suministra la mejor explicación del valor de las cosas y de las vidas tal como éstas se ofrecen a nuestro discernimiento, puede ser una teoría cabalmente realista”⁴⁸⁴.

Así, el realismo ético de Taylor, si ha de ser tal y como ya se ha ido manifestando, no dejará de ser también un retorno al sujeto. No podrá sino ser el camino del hacerse del sujeto. En efecto, la apelación a la realidad que configura esa llamada no subjetiva al bien parece provocar un doble movimiento simultáneo: en primer lugar, ese realismo parece imbuir lo moral en el mundo mismo y construir hacia fuera el bien como un componente de lo real.

En segundo lugar, esa apelación parece provocar también un movimiento hacia el interior, hacia el sujeto, sólo ante el cual esa realidad moral tiene algún sentido y es moral. Este movimiento hacia dentro es crucial, pues define y contiene toda la historia de nuestra constitución histórica como sujetos morales, y Taylor querrá trazar a su estilo el relato de una especie de fenomenología de la vida moral en Occidente.

⁴⁸³ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, op. cit., p. 75.

⁴⁸⁴ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 257 (273-274).

En todo ello se percibe un especial «*quiebro ético*», que no acaba no obstante, de negar la huella de la radical lectura de Hegel⁴⁸⁵, que Taylor hace en cuanto a las formas de nuestro conocimiento que se expresa en una definición de lo real, manteniéndose la tesis fuerte del realismo apelativo: la historia de la subjetividad irá mostrando, al andarse, la apelación a la realidad de los valores como motivo y como fuente de las diversas concepciones de lo moral que se tejen en ella.

A este respecto habría que hacer una pequeña corrección a la postura de Thiebaut, al calificar de «*realismo apelativo*» la posición de Taylor, cuando más bien habría que hablar de un «*realismo expresivo o hermenéutico*», pues Taylor no sostiene una ética de la autorrealización en sentido individualista, sino más bien una ética de la autenticidad, que implica la fidelidad a los significados percibidos como bienes constitutivos, no – como pretende Thiebaut-, desde una perspectiva privilegiada del sujeto. Dado que la significatividad no depende de la elección, sino al revés: elijo en función de aquello que se me presenta como significativo de manera importante, interesante o con carácter obligatorio. El mismo Taylor habla de un «*realismo hermenéutico*» al plantear el conocimiento humano como significativo, alejándose de un realismo ingenuo como el subjetivismo propio de sociedad tecnológica moderna.

2. Reconstrucción de la persona moral

2.1. El giro hacia la interioridad

Con el giro hacia la interioridad que nos ha conducido el peculiar realismo ético de Taylor no ha desaparecido, la inspiración hegeliana del proyecto. Taylor nos propondrá, en efecto, que no hay mejor forma de indagar la estructura de nuestro mundo moral, sus quiebros o sus supuestos valorativos, que el relato de una historia de ese progresivo «*giro internalista*» que ha caracterizado de manera sostenida a la filosofía occidental.

La parte más sustancial de *Fuentes del yo*, y a la que el libro dedica su mayor número de páginas, es una exploración en la que se trata de indagar por las formas de

⁴⁸⁵ Cf. Id., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

constitución del sujeto moral en la historia de nuestra cultura y, en concreto, de nuestra filosofía. Esa historia de la constitución de nuestra subjetividad lo es, sobre todo, de la generación simultánea de aquel “dentro” y aquel “fuera” que son los dos polos en los que se articula el peculiar realismo de Taylor.

Taylor es explícito al señalar que su análisis no es tanto una historia de la subjetividad o de la identidad moral, cuanto una indagación sobre la necesidad de poner ese tipo de cuestiones en el centro de nuestro interés filosófico y científico-social.

El intento de Taylor es identificar fenomenológicamente aquellos elementos valorativos que operan en el ámbito de la motivación de los individuos y actores históricos concretos, que les conducen a alterar sus comportamientos, sus valores, su moralidad o su identidad, tal como esos elementos se han visto recogidos en las reflexiones canónicas de la religión y la filosofía:

“Lo que buscamos es una interpretación de la identidad que nos muestre por qué las gentes encontraron esa identidad convincente que alcance a definir lo que podríamos llamar las “ideas fuerza” que contiene”⁴⁸⁶.

Quizá el reto que tenemos ante nosotros es el de llegar a formular relatos históricos de la génesis real, y no sólo pensada o reflexionada filosóficamente, de la misma perspectiva de primera persona en la que se constituye nuestra subjetividad moral. No se trata tanto de negar un relato objetivo, cuanto de ver si es ya posible dar un paso más y establecer relatos objetivos de la génesis misma de lo subjetivo sin que por ello éste último quede cosificado.

Al referir una historia de la filosofía moral interesada en el «giro hacia la interioridad», que se descubre en esa historia y que expresa el proceso de complejidad filosófica a la hora de abordar la subjetividad moral moderna, tal giro acontece desde un ejercicio más amplio de análisis textual que integrará también por ejemplo, esas prácticas del relato del yo que constituyen el género autobiográfico. Alguno de sus momentos podría acercar la historia de la filosofía y de la cultura a aquel punto de vista interesado en el lado “interno” y valorativo de las prácticas de identificación que interesan a Taylor. Sin negar el valor sistemático del ejercicio de Taylor en la búsqueda de ese lado “interno”, como perspectiva peculiar y original en su abordaje del giro

⁴⁸⁶ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 203 (219).

histórico, que está generalizándose en la nueva filosofía práctica, a pesar de las discrepancias señaladas, no puede olvidarse que es el interés por lo subjetivo el que articula gran parte del proyecto.

Frente al proyecto epistémico quebrado, que nos conduce a reconstruir la fuerza normativa de la civilización occidental en términos expresivos a costa de su contenido racional, o la de la validez de la autoridad de una tradición filosófica, en cuyo seno nos educamos y que no podemos no reconocer. Taylor pretenderá mostrar en su revisión la compleja continuidad del proceso mismo de creación de la subjetividad moral desde el giro internalista socrático, pasando por el agustiniano y el Renacimiento para llegar a la Modernidad. No se trata, por lo tanto, de proponer un cambio de rumbo, pragmatista a lo Rorty⁴⁸⁷, o historicista a lo Toulmin⁴⁸⁸, en un tipo de quehacer filosófico más bien articulado en torno a la teoría del conocimiento y de sus límites.

La propuesta de Taylor, que indudablemente se acerca en momentos a esos relatos mencionados, es que la idea de sujeto moral tiene raíces de largo alcance, y la pretensión moderna -liberal- de haber creado de la nada al sujeto epistémico, se basa sobre el olvido de toda esa historia anterior en la que colaboran no una, sino muchas tradiciones y momentos teóricos.

2.2. La urdimbre moral del presente

Taylor, con Hegel, parece querer invertir el proceso de la filosofía occidental frente a Kant. No podemos partir del “*Faktum*” de nuestra conciencia moral, sino de la realidad moral de un sujeto que es indisociable de su historia. En el orden de la filosofía moral habría, entonces, que concluir que no podemos suponer prioridad alguna a los mandatos de nuestra conciencia si ello supone olvidar el proceso educativo que ha conducido a formularlos.

¿Significa todo ello que el sujeto liberal, aquella noción sobre la que está construida nuestra cultura política, ha de ser arrojado por la borda? El sujeto liberal, nos dice Taylor, es en primer lugar, el núcleo secreto sobre el que se apoya toda la teoría político-moral de la modernidad. Pero dirá también, en segundo lugar, que ese sujeto

⁴⁸⁷ Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983.

⁴⁸⁸ Cf. S. Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, New York, Free Press, 1990.

tiene una historia valorativa en su trasfondo cuyo olvido ha provocado no pocas incomprendimientos, como aquella de tender a comprenderlo como un sujeto sólo producto de vínculos formales y vacíos. El sujeto moral y político de la tradición liberal moderna se articula, también, a partir de nociones como las de dignidad del propio proyecto autónomo de vida en un contexto cotidiano, que poseen una fuerte carga moral normativa.

Taylor nos sugiere, más bien, que «la urdimbre moral» del presente está compuesta de hilos, de orígenes y sensibilidades éticas, que proceden de momentos distintos de la génesis de nuestra actual circunstancia. Sólo acudiendo a la perspectiva que suministra este quiebro histórico podremos captar qué hay en el presente de esas plurales herencias anteriores:

“Lo que hay, por ejemplo, de romanticismo en el modernismo y lo que hay de rechazo, y lo que de ambos existe entre nuestros movimientos de protesta y de recomposición del mundo moral”⁴⁸⁹.

El camino de la interioridad está lejos de ser lineal, y Taylor con ello parece mitigar su cuasi “hegelianismo”, y distanciarse de una comprensión de esa historia de nuestra identidad moral, como auto desenvolvimiento del espíritu absoluto. El quiebro por la historia de la subjetividad, ha de ser por tanto, una compleja indagación que busque un diagnóstico más completo de nuestra presente identidad, pues sin esa historia correríamos el riesgo de achatar y de no comprender nuestra actual coyuntura. A este respecto dirá expresamente:

“Los sentidos modernos del yo no sólo van entrelazados con nuevas comprensiones del bien que las posibilitan, sino que también van acompañados de «nuevas formas de narratividad» (*news forms of narrativity*) y nuevas comprensiones acerca de los vínculos y las relaciones sociales.(...) Rastrear el desarrollo de las visiones modernas del bien, que en algunos aspectos son inauditas en la cultura humana, es también seguir la evolución de nuevas comprensiones del hacer humano y de la identidad personal sin precedentes que tienen que tener en cuenta los cuatro puntos que han configurado la identidad moderna: a) Nuestras nociones del bien; b) Las comprensiones del yo; c) La clase de narrativa en la que damos sentido a nuestras vidas; d) Las concepciones de la sociedad, es decir, las concepciones de lo que significa ser agente humano entre agentes humanos”⁴⁹⁰.

En esta misma línea de pensamiento, y prácticamente en la misma época el profesor López Aranguren, nos presenta la textualización de la vida tomando la plástica

⁴⁸⁹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 498 (520).

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 105 (121).

expresión del literato Todorov, los «hombres-relato»:

“Si quiero afirmar que el texto que aquí nos importa, en tanto que vivo, no está previamente inscrito en el «carácter» del personaje, sino que tal carácter, en la medida que sea algo más que mera caracterización, se desprende de la «historia virtual de la vida» en que tal personaje consiste. Contar es como vivir y vivir es como contar-se, de tal modo que se da un perfecto recubrimiento del mundo de la experiencia por el mundo narrativo: somos o, al menos, nos figuramos ser nuestra novela, la «narración narrante» de nuestra vida. (...) pero veamos de cerca cómo se desarrolla la trama de esa novela, de esa narración que se narra a sí misma. Lo que más nos importa aquí no es tanto la relación «ad extra», como la relación «ad-intra», la «intrapersona» en su desarrollo narrativo, aunque el papel que cada uno va a representar en la novela de su existencia dependa en gran parte del que le dejen o incluso le atribuyan los demás de su posición y ajuste en el conjunto social al que pertenezca.

¿Cómo elaboramos esta personalidad, en la que queremos consistir? Mediante un «proyecto de vida», aludiendo a Ortega, pero la «consistencia» personal tiene, junto a esa faceta proyectiva, que mira hacia delante e inventa, otra «reflexiva», que vuelve la mirada atrás, volvamos sobre la importancia de la memoria y las memorias y diarios que, escritos o no, todos llevamos, los monólogos interiores, las confesiones, los exámenes de conciencia, la autobiografía que todos nos contamos para la construcción de la identidad que todos nos damos. Como he escrito en otro lugar, comentando a Todorov, estamos hechos de la estofa de la tela de nuestras «auto-narraciones». Esa «autonarración» es como todo relato, elección y selección. Es a través del ejecutar y del reflexionar sobre lo ejecutado, a través de este ir y volver, de este hacer y deshacer, de este tejer y destejer nuestro propio tejido o texto, como nos forjamos. La conducta humana posee siempre sentido, porque nosotros mismos se lo damos. Es una construcción, un constructor nuestro, urdido por nosotros con una trama; tejido o texto que, otras veces, llamamos también discurso”⁴⁹¹.

“Pienso que el drama, la novela, la estructura moral de la vida de cada cual, es, en efecto una narración, pero narración que se narra a sí misma, que es siempre interpretada por su autor y, polisémicamente, también por los demás. (...) Lo que está, subjetivamente aconteciendo, se está diciendo, por inarticulada e informativamente que ello ocurra. Y no hay narración viva que no provoque interpretación, porque toda narración nos interpela, es decir, demanda nuestra propia interpretación”⁴⁹².

2.3. Etapas del relato tayloriano

El rescate de la historia de la subjetividad moral es para Taylor una tarea urgente; tarea que se plantea no tanto como rechazo a los logros de la modernidad cuanto, una vez conocidos sus límites, desarrollo de otro relato que nos sitúe en mejores condiciones para comprender cabalmente el presente, prosiguiendo el camino hacia la interioridad; relato que tiene para Taylor un peculiar acento en el proceso continuo de la filosofía

⁴⁹¹ J.L. López Aranguren, *Moral de la vida cotidiana*, op. cit., pp. 62-64.

⁴⁹² *Ibid.*, pp. 66-67.

occidental. Taylor nos refiere en cuatro grandes momentos ese canon ético de la filosofía occidental que pretende sustituir y superar el canon epistémico hasta ahora dominante.

Los cuatro grandes momentos que marcan las líneas de ese nuevo relato se pueden resumir en la siguiente:

El primer momento nos conduce, con algún apresuramiento, desde la filosofía griega hasta los primeros movimientos reformados, a las puertas de la primera modernidad con la Ilustración. Este primer tramo está transido de conflicto y desencuentro; por una parte el giro hacia la interioridad del programa agustiniano; por otra, en su conclusión la logificación del yo, que se produce con Descartes y Locke. Estos últimos formulan, como sabemos, una teoría del yo a la luz de la desvinculación entre la razón y sus contenidos. Por vez primera, y frente al programa sustantivo platónico -todo tiene un buen orden de las cosas-, el programa de la filosofía se torna procedimental al señalar que pensar correctamente es pensar según reglas determinadas que nos evitan el error y la distorsión. La razón pierde amarras y se desencarna; la subjetividad moral se torna un yo que computa y que programa las formas acertadas de su conocer.

El segundo momento que el relato de Taylor se detiene a considerar es la ruptura de la Reforma, el acento puritano en el autocontrol ético de los sujetos y el hincapié sobre la vida cotidiana como lugar del sentido de las acciones de los hombres, que conducen a una actitud activa e instrumental sobre el mundo y sobre el sujeto mismo. Este orden del mundo se expresa primero en un lenguaje teísta que es inseparable de las formas de definición del sujeto moral.

Taylor acentúa la importancia de esta matriz teísta, del sujeto moral con el mundo y su sentido último. Pero ese acento tiene también otro sentido: la idea de un orden providencial del cosmos, una fuerza que nos guía, sustituye a la idea de un orden racional jerárquico que podemos construir nosotros en el mundo.

Frente a la perspectiva clásica de una moral que debe enfocar el control humano de los deseos y los sentimientos del hombre, el giro naturalista del siglo XVII, que considera a esos deseos y sentimientos como naturalmente inclinados al bien, supone un contexto providencialista, donde no es posible un dominio engañoso que condujera al

género humano y a la naturaleza a un absurdo o a un fracaso. Los sentimientos no son ya las pasiones concebidas como rémoras u obstáculos de la razón, y son ellos mismos el impulso normativo natural que opera en nosotros y que nos conduce por un camino que la providencia ha trazado hacia el bien.

El tercer momento del relato de Taylor es el momento crucial de la alta Ilustración hasta su quiebra con el “giro expresivo” del romanticismo. En esta etapa, se trata de ver la riqueza moral sustantiva que opera de hecho en los sistemas filosóficos, y esa riqueza depende del conjunto de valores y creencias que se mantienen de hecho, sensiblemente y no sólo teóricamente. El rechazo utilitarista ilustrado del proyecto sustantivo del teísmo y de su providencialismo optimista, pivota ahora sobre un ideal de razón autorresponsable, autónoma, que está vinculando al rechazo de toda forma externa de autoridad y que reclama con una exigencia imperiosa el fijarnos en la vida cotidiana, personal y social, como todo horizonte posible del sentido moral.

Con Rousseau y Kant el giro internalista se convierte en una subjetividad autónoma y responsable de manera absoluta de sus propios actos, se anuncia y se posibilita, así, el cuarto momento que Taylor denomina «*giro expresivo*», que eclosiona en el romanticismo. Su acento se pone ahora en la radicalización del programa subjetivo y subjetivador que nos propone, como nueva e imperativa voz de la naturaleza, el cumplimiento de nuestro desarrollo natural y de la solidaridad con nuestros semejantes en la búsqueda de su propio desarrollo.

“El giro expresivo ha dotado de profundidad subjetiva, los valores éticos que subyacían al programa de la razón emancipada de la primera ilustración: razón, benevolencia, solidaridad, emancipación; transformándose en lemas de la modernidad y, el sujeto ha adquirido una dimensión sensible, cósmica e histórica de la que carecía en el proyecto epistémico cartesiano. Los orígenes y las fuentes de la modernidad han quedado radicalmente internalizados en la subjetividad moral moderna”⁴⁹³.

⁴⁹³ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 386 (409-410).

3. El horizonte de la autenticidad

3.1. La melancolía de lo auténtico

Taylor en la obra *La ética de la autenticidad*, con su significativo título en la primera edición: *The Malaise of Modernity* (1991), pretende enlazar con cierto pesimismo cultural, cuyo diagnóstico crítico de la modernidad coincide en denunciar una pérdida de densidad moral por parte de los sujetos.

“La desaparición de los criterios de excelencia moral contenidos en los cánones educativos tradicionales (Bloom), el ensimismamiento estético de unos sujetos que han elevado el cultivo del ego a la categoría de proyecto vital (Lasch), o la sustitución de la ética de la productividad y del sacrificio por un experimentalismo hedonista entre los nuevos grupos sociales creados por el estado de bienestar (Bell), describen su paisaje social fragmentado, compuesto por individuos banales, desarraigados y superficiales, auténtica carne de cañón de las modas, el consumismo y los medios de comunicación”⁴⁹⁴.

El desarrollo de la identidad parece así haberse equiparado en volubilidad y despreocupación con el llenado de la cesta de la compra, algo que no podía dejar de inquietar a quienes conocen la integración social en términos de comunión de valores y hábitos del corazón. Sin embargo más allá del pesimismo que destila este tipo de críticas, advierte Taylor, existe un elemento moral específicamente moderno bajo cuyo manto se ha llevado a cabo la canalización de la cultura contemporánea: la invocación de una «ética de la autenticidad» aportada en la autonomía moral del sujeto. El individuo que tantea y experimenta con las opciones vitales que se le ofrecen, lo hace buscándose así mismo. La necesidad de realizarse a toda costa, sacrificando otras prioridades si es preciso, alude a una concepción de la vida como una potencialidad que debe desarrollarse en su plenitud.

Lo contrario significaría haber errado vitalmente, pecar de inautenticidad, ser un proyecto fallido, una trayectoria quebrada. La libertad de elección, la búsqueda ilimitada de la opción en la que me realizo, definen consiguientemente la esencia del sujeto moderno y se conciben por encima de cualquier posibilidad de crítica. Quien elige buscando su verdad, no tiene que ser fiel más que a sí mismo. Nadie puede decidir por él, ni debe por tanto enjuiciar su elección. Semejante ocupación de la autenticidad

⁴⁹⁴ F. Colón Glez. “La melancolía de lo auténtico”: *Isegoría*, abr., 11 (1995), pp. 222-225.

constituye para Taylor una desvirtuación de su potencia moral, en la medida en que se equipare la autenticidad con el relativismo de valores.

La tesis weberiana sobre los riesgos de la alienación que abriga la modernidad, le sirven a nuestro autor para analizar la desvirtuación de un ideal ético en sí mismo valioso. Es así como afloran los argumentos morales “comunitarios” que han dado imagen de marca a su obra:

“La reducción de autenticidad a la mera libertad de elección, conduce a la atomización de los sujetos, a la definición de sus horizontes morales y, por esa misma vía, a la pérdida de la identidad y de la libertad que se generan al compartir y participar en contextos sociales plenos de significado”⁴⁹⁵.

El núcleo de la divergencia entre liberales y comunitaristas reside precisamente en la definición y defensa de aquello que pueda mantener unida una colectividad política, y aquí Taylor insiste en que la comunidad de valores alimentada por el esfuerzo participativo, no sólo genera cohesión grupal, sino que es además lo único capaz de proporcionar significados relevantes para orientar el desarrollo de identidades que se denominan auténticas. El problema consiste, sin embargo, en la naturaleza de esos valores y en el grado de autonomía de los sujetos frente a los mismos.

Cierto que la autenticidad es hija del período romántico, en donde se muestra que todos los seres humanos están dotados de sentido moral, esto es, de voz interior que dice lo que es correcto a la hora de actuar; el contacto con la voz interior adquiere significado moral independiente y crucial. En este cambio es innegable la ayuda decisiva de Rousseau, ya que cuando el filósofo habla de libertad autodeterminada habla de que soy libre cuando decido por mí mismo. Esta afirmación exige un quiebre del dominio de imposiciones externas, a la vez que trata a la moralidad como si se tratara de seguir la voz de la naturaleza que surge de nuestro interior.

3.2. Perversión del ideal de la autenticidad

La explicación de la perversión del ideal de la autenticidad remite en parte al hecho de vivir en el entramado de una sociedad industrial, tecnológica y burocrática. Pero sólo en parte, dado que también existen razones internas al ideal de autenticidad

⁴⁹⁵ Ibid., p. 224.

que han facilitado el deslizamiento hacia el subjetivismo, como son las formas egocéntricas del ideal de autorrealización y el nihilismo, entendido como la negación de todos los horizontes de significación. Taylor considera que todo esto surge de las mismas fuentes del ideal de autenticidad, debido a la vinculación que existe entre este ideal y los aspectos expresivos del individualismo moderno, es decir, al «expresivismo» de la noción moderna de individuo.

Taylor reconoce de esta manera la creciente preponderancia de una “comprensión expresivista de la vida humana”, en la que cada vez se hace más estrecha la conexión entre el autodescubrimiento y la creación artística, que se convierte ahora en la forma paradigmática de alcanzar la autodefinición originaria, y de expresar la condición humana -el artista se convierte en héroe y creador de valores-. El autodescubrimiento se logra a través de la creación artística.

La autenticidad desplazó el centro de gravedad de la exigencia moral hacia la fidelidad de uno mismo; pero también produjo en línea de Schiller, un desplazamiento hacia una totalidad estética, en la que en vez de entrelazarse la autenticidad moral y el arte, emerge un *télos* propio, superior al moral. Esto explica porqué algunas formas de la autenticidad se han lanzado contra las de la moralidad: porque la autenticidad puede implicar una originalidad que exija rebelarse contra las convenciones tradicionales o una autocreación contra la moral.

Ciertamente, la autenticidad entraña creación (originalidad y oposición a reglas convencionales), pero también requiere apertura a horizontes de significación y autodefinición en el diálogo. ¿Cómo entender, pues, en su raíz la autenticidad en sentido moderno? La autenticidad en sí misma es una idea de libertad: conlleva que yo mismo encuentre el propósito de mi vida, frente a las exigencias de conformidad exterior. Pero no ha de entenderse como aquella noción de libertad que, llevada a sus límites, vuelve fatídicas las diferencias, al no reconocer frontera alguna, ni nada que tenga que respetarse en el ejercicio de la elección autodeterminada. Sería la libertad del “sí puedo,... ¿por qué no?”, en la que no existe limitación objetiva alguna.

El ideal de autenticidad se contrapone a la libertad autodeterminada, porque ésta puede construir una perversión de aquel ideal en un mundo en el que los horizontes de significado se hacen borrosos, y hasta problemáticos, y parece que sólo confiere

significación la elección misma como tal. De ahí que Taylor contraponga la autenticidad a la libertad meramente autodeterminada, proponiendo entender la autenticidad como una nueva figura de la libertad, es decir, una libertad sustantiva y orientada, por estar llena de significación vital en un horizonte de sentido.

3.3. La fuerza de la autenticidad

Taylor, después de hacer un recorrido por diversos autores⁴⁹⁶, en la crítica a la cultura contemporánea, llega a la conclusión por la que la cultura de la autorrealización tan extendida en nuestra época, ha llevado a muchas personas a perder de vista aquellas preocupaciones que les trascienden. Dado que el ideal moral que sostiene a la autorrealización es el de ser fiel a uno mismo, creando en ocasiones nuevas formas de dependencia conforme aquellas personas inseguras de su identidad, se vuelven hacia toda suerte de expertos autodesignados y de cierta espiritualidad esotérica, que han llevado a su desprecio por la cultura actual del ideal moral.

Taylor siguiendo a Lionel Trilling en su obra *Sincerity and Authenticity*, utilizará el término «autenticidad», para recuperar el ideal moral contemporáneo. Lo entiende como una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que estos términos se definen, no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear. Como nos dice Bloom: “*La lucha por la supervivencia ha sustituido al heroísmo como cualidad digna de admiración*”⁴⁹⁷.

Así pues, afirma Taylor:

“Que lo que se pierde en esta crítica es la fuerza moral del ideal de autenticidad, (...) dado que la adhesión de la autenticidad toma la forma de una suerte de relativismo fácil, significa que la vigorosa defensa de cualquier ideal moral queda de algún modo fuera de todo límite, (...) y como resultado nos encontramos ante una extraordinaria incapacidad de articular uno de los ideales constitutivos de la cultura moderna”⁴⁹⁸.

Por ello los defensores del subjetivismo y del liberalismo neutral intensifican la sensación de que no se pueda ni se deba hablar del ideal moral de autenticidad,

⁴⁹⁶ Cf.: A. Bloom, *The closing of the American Mind*, Nueva York, Simon and Schuster, 1987; G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2006; Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an age of diminishing expectations*, New York, Warner Books, 1979; D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977.

⁴⁹⁷ Cf. A. Bloom, op. cit. p. 84.

⁴⁹⁸ Ch. Taylor, *Autenticidad*, p. 17-18 (52-53).

prefiriendo el uso de términos como cambios en el modo de producción, o meros patrones de consumo juvenil, o de la seguridad de la opulencia⁴⁹⁹. De ahí el atrevido e incisivo interrogante que nos presenta Taylor:

“Si los jóvenes no se preocupan realmente de las causas que trascienden al yo, ¿Qué se les puede decir entonces?”⁵⁰⁰.

La respuesta por parte de Taylor será:

“La capacidad de articulación supone aquí una clase moral, no sólo para conseguir lo que pueden ser puntos de vista equivocados, sino también para hacer más palpable, más vivido, darles más fuerza para poder vivir de acuerdo con él de forma más plena e íntegra”⁵⁰¹.

Lo que nos hace falta es una labor de recuperación, mediante la cual este ideal pueda ayudarnos a restaurar nuestra práctica; y para estar de acuerdo con ello, hemos de plantearnos tres premisas (teniendo en cuenta que la controversia no debería librarse a favor o en contra de la autenticidad, sino entorno a ella, buscando su significado apropiado):

“1) Que la autenticidad es verdaderamente un ideal digno de adhesión. 2) Que se puede establecer razonablemente lo que conlleva. 3) Que este tipo de argumentación supone una diferencia en la práctica, es decir, que no podemos creer que las personas se encuentran tan aprisionadas por las diversas evoluciones sociales que las condicionan, por ejemplo, al atomismo y a la razón instrumental, que no puedan cambiar sus formas de ser por muy persuasivos que nos mostremos”⁵⁰².

Desde estas premisas se entiende entonces que se plantee la autenticidad como ideal moral, ya que somos responsables de lo que somos, de quiénes somos. Tiene sentido plantearse que haya una responsabilidad moral en la identidad personal, en quiénes hemos llegado a ser, puesto que depende de la alternativa-moral, entendiendo en el marco de un planteamiento liberal no individualista, según una visión significativa de la aproximación del hombre al mundo. El individualismo lleva a la pérdida de sentido, no hay significatividad, ya que no hay ninguna referencia exterior al individuo en la acción.

⁴⁹⁹ Cf. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

⁵⁰⁰ Ch. Taylor, *Autenticidad*, p. 19 (54).

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 22 (58).

⁵⁰² *Ibid.*, p. 73 (104).

La significatividad no depende de la elección, sino al revés: elijo en función de que aquello se me presenta como significativo de cualquier manera (importante, interesante, valioso, con carácter de obligatorio). La autenticidad como ideal moral consiste en definirnos a nosotros mismos en tanto que seres humanos de un modo no trivial.

Pero definirse: “*Significa encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con los demás*”,⁵⁰³. La autenticidad como ideal moral es la fidelidad a la identidad personal definida en función de un conjunto de referencias que le dan valor, la dotan de contenido y de sentido rescatándola de la trivialidad. Por eso la búsqueda de la autenticidad no es narcisismo, ni lleva al subjetivismo, que son formas decadentes de este ideal, y destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma.

Por último cabría decir, desde una perspectiva realista que Taylor presenta la autenticidad como ideal moral, desde la visión significativa y desde una consideración del ser humano como agente que refiere su acción a fines libremente elegidos, capaz de dirigir su vida libremente en un horizonte significativo abierto. Cabe plantear que el ser humano deba ser auténtico, fiel a una identidad propia, definida por bienes irrenunciables, si hay una forma de acceso no irracional y no alienante a esos bienes.

En su propuesta de una *Ética de la autenticidad*, Taylor parte de una experiencia cultural de “pérdida o declive” a la que denomina: «malestar de la modernidad», algunas de las preocupantes formas son el individualismo, la primacía de la razón instrumental y la pérdida de libertad. El problema es que la modernidad ha provocado diferentes imaginarios sociales, a pesar de que en su núcleo básico cabe descubrir un determinado orden moral. Taylor, a diferencia de otros críticos de la cultura contemporánea, expone lo que considera un “ideal moral” contemporáneo a partir del análisis hermenéutico de la experiencia de malestar⁵⁰⁴.

Por «ideal moral» entiende un modo de vida mejor o superior, en el que se nos ofrece una norma de lo que deberíamos desear, y para caracterizar el ideal moral utiliza términos como: autenticidad, autorrealización y ser fiel a uno mismo, con específico sentido moderno. Taylor pretende rescatar la fuerza moral del ideal de la

⁵⁰³ Ibid., p. 35 (71).

⁵⁰⁴ Ibid., pp. 1-6 (37-41).

“autorrealización” por el que mucha gente se siente llamada, a pesar de la lucha por la supervivencia, de la confusión y la hipocresía en la vida moderna, proponiendo ir más allá de sus formas degradadas.

A su juicio, distintos factores han hecho invisible el ideal moral de la autenticidad, en la medida que han imposibilitado articularlo:

“1) El «liberalismo de la neutralidad», que relega las discusiones sobre la vida buena, puesto que cada individuo la busca a su manera. 2) El «subjetivismo moral», según el cual la razón no podría mediar en disputas morales. 3) La forma normal de «explicación de las ciencias sociales», que parte del presupuesto explícito de que los cambios culturales modernos, nada deben al poder intrínseco de los ideales morales”⁵⁰⁵.

Ante este déficit hermenéutico, debe recordarse que la interpretación es esencial a la explicación de las ciencias humanas, dado que en ellas hay un inevitable componente hermenéutico, que Taylor retrotrae a Dilthey y que ha sido renovado por Gadamer, Ricoeur y Habermas.

Frente a las explicaciones de las ciencias sociales y a los críticos de la cultura, Taylor propone no menospreciar el «*ideal de autenticidad*», que debe seguir tomándose en serio como ideal moral, a pesar de sus formas degradadas o pervertidas; por ejemplo, la afirmación del poder de elección como un bien que ha de maximizarse, constituye un producto pervertido del ideal; pues aún por detrás de los fenómenos sociales cabe detectar las auténticas motivaciones y descubrir que los ideales morales todavía pueden ejercer un poder cultural efectivo. Por eso habría una tarea hermenéutica de superación de este ideal de la autenticidad, que en su versión no degradada seguiría siendo válido para orientar la vida en la sociedad contemporánea.

⁵⁰⁵ Cf. Ch. Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man”: *The Review of Metaphysics*, XXV/1 (1971), Issue 97, pp. 3-51.

Capítulo 9

LA RESPUESTA DE TAYLOR AL DESAFÍO EDUCATIVO DE LA INTERIORIDAD

La respuesta de Taylor al desafío educativo de la interioridad se diferencia de una postura de pura socialización de los sujetos a la práctica moral de la comunidad. Para Taylor la autocomprensión del yo tiene forma esencialmente narrativa, histórica; de ahí que el pensamiento que desarrolla entraña una búsqueda de los principios que son fuentes morales, al mismo tiempo que crean la propia identidad. La noción moderna del yo está relacionada con ciertos sentidos de la interioridad y la búsqueda de las fuentes del yo, convierten a Taylor en «filósofo de la interioridad».

Cabe preguntarse, ¿en qué consisten las fuentes morales? pues en Taylor aparecen como el relato de una lucha entre los diferentes bienes que se constituyen imponiéndose sobre los otros y abogando por el «bien constitutivo», en el que el sujeto se asienta para tomar las decisiones que rigen su vida.

1. El lenguaje de la interioridad en Ch. Taylor

1.1. La validación interior

En 1985, un equipo de investigadores liderados por Robert Bellah publicaron: *Hábitos del corazón*, un libro que procuraba reactualizar los estudios de Alexis de Toqueville, ciento cincuenta años después, en el mismo espacio geográfico en el que el autor francés desarrolló sus investigaciones y en otras localidades cercanas. A lo largo de cinco años Bellah y su equipo realizaron más de doscientas entrevistas a personas adultas sobre sus compromisos laborales, políticos, afectivos y religiosos, en relación con sus maneras de entender y vivir la vida, esto es, por sus visiones de la vida buena. De hecho, la expresión que da título al libro alude a un término que utiliza Tocqueville en *La democracia en América*, para hablar de las costumbres que definen el carácter del ciudadano norteamericano.

Bellah y su equipo apelan una y otra vez a nociones claramente neoaristotélicas,

como “prácticas”, “tradiciones”, y “sentido del curso de la vida”, la idea de una «narrativa vital» para hacer un contraste con las ideologías individualistas⁵⁰⁶. El texto resulta enormemente valioso por su rigor conceptual y por la riqueza de testimonios recogidos, así como por la agudeza de sus consideraciones finales. Aunque el análisis crítico de la obra merecería por sí mismo una tesis, voy a reseñar brevemente algunas conclusiones con respeto a la influencia que ha tenido en el lenguaje de la interioridad desarrollado por Taylor.

Después de discutir los argumentos prácticos y de las expresiones de sensibilidad subyacentes a los testimonios y opiniones de las personas entrevistadas en torno a temas como el amor, el compromiso comunitario, la religión y la vida cívica; los autores del libro concluyen que las concepciones de la vida del «ciudadano promedio», teniendo en cuenta el universo de las entrevistas, oscila entre dos lenguajes de valor, a partir del cual articula su orientación en la vida y sus relaciones en el entorno.

El lenguaje dominante es claramente el «individualismo», en el que expresa su compromiso con la autonomía y la realización personal. De acuerdo a las personas entrevistadas, el valor fundamental a respetar es la «capacidad de elegir» (el propio estilo de vida, las convicciones ético-religiosas, las opciones sexuales, etc.). Importa menos lo que se elija, pues cada cual tiene derecho a elegir su propio modo de vivir, y hay que saber admitir entonces la manera como cada cual ejerce su propia libertad, siempre y cuando la libertad de los otros no se vea conculcada. El acceso al éxito constituye asimismo un importante fin, entendido como la consecución de bienestar económico y familiar y, reconocimiento social de los logros personales. Una sociedad es reconocida como «buena» cuando cumple con dos objetivos:

“Proporcionar seguridad física y bienestar material a sus ciudadanos, y al mismo tiempo, fomentar todas las posibilidades de elección personal a los fines de la actividad”⁵⁰⁷.

Si en el «individualismo utilitario» el énfasis está puesto en el cálculo de intereses y el bienestar individual, en el individualismo «expresivo-terapéutico» el objetivo fundamental es la exploración de los sentimientos; el «yo» es vislumbrado como una realidad profunda que hay que descubrir. Nuestra manera particular de ver el mundo y

⁵⁰⁶ Cf. R. Bellah, *Hábitos del corazón*; trad. de G. Gutiérrez, Madrid, Alianza, 1989, p. 16.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 334.

de apreciar las cosas de la vida, tiene que ser reconocida entre las diferentes voces provenientes del exterior, que se confunden en nosotros, haciendo manifiestas las demandas de los otros (la familia, la sociedad, etc.) y en ocasiones obstaculizan nuestra voz más propia.

Sin duda, estas ideas provienen -al menos en su forma originaria-, del movimiento romántico y de su exaltación de la «*poiesis*», la estética como vehículo por excelencia de la articulación de la identidad. De hecho, Novalis y Hölderlin y, en el entorno americano, Withman y Emerson son autores representativos de esta línea de pensamiento crítico-poético.

En la sociedad norteamericana contemporánea Bellah y su equipo documentan muy bien este fenómeno, la búsqueda del «yo interior», pasando del plano del arte al de la psicoterapia; pues atender a las voces ajenas provenientes de otros seres, o las convenciones sociales en desmedro de nuestro «sí mismo», constituye una fuente de neurosis y dolor; así como la vida social competitiva y la lógica de costo-beneficio también resulta afectivamente perjudicial; nos sumerge en la vorágine del mundo «externo», y desde los años sesenta una gran cantidad de *best sellers* en materias de Psicología y libros de autoayuda promueven la iniciación de la búsqueda del verdadero yo.

Otro aspecto que enlaza con las versiones del «individualismo», es el concepto de «libertad», que de Isaiah Berlin, llamó «*libertad negativa*». La libertad es comprendida como liberación individual. La posibilidad de elegir sin interferencias externas de modo que los otros, las convenciones sociales, las tradiciones, etc., son entendidos como obstáculos en el camino hacia el bienestar o la plenitud. Las resonancias hobbesianas de este concepto son evidentes, pues fue Hobbes el primero en definir la libertad -en la segunda parte del *Leviatán*- como «*absentia impedimentorum*»⁵⁰⁸.

En su faceta utilitaria, esta visión de la libertad aparece con matices épicos en la imagen del «*self-made-man*», el hombre que edificó su propio proyecto personal en solitario, sin deberle nada a nadie. De hecho, en tanto que la vida económica es entendida como esencialmente competitiva, el otro es un rival, o un sujeto de interés que accede a colaborar conmigo, -concertando alguna transacción mutuamente ventajosa, o

⁵⁰⁸ T. Hobbes, *Leviatán*; trad., de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1999, p. 106.

formando una empresa-, porque a través de ello obtiene algún tipo de ventaja. En el «individualismo terapéutico» la llegada del yo a la «adulthood» implica la ruptura de los lazos con los demás, -en términos prácticos la suscripción implícita del subjetivismo-. Con la retórica clásica de los libros de auto ayuda, Gail Sheehy afirma:

“No podrás llevarte todo contigo cuando inicies el viaje a la madurez. Te estás trasladando, te estás apartando de las evaluaciones y los premios externos en busca de una «validación interior», estás saliendo de los roles y trasladándote al yo. Si yo pudiera darles a todos un regalo para iniciar este viaje, les regalaría una tienda de campaña, para la experimentación, les regalaría raíces portátiles”⁵⁰⁹.

A pesar de ser la educación moral un aspecto fundamental de la educación, se puede afirmar que hasta hace pocas décadas no se habían dado cambios significativos en la manera cómo se entendía y enseñaba esta disciplina. En general se ha entendido la educación moral en términos de transmisión de los valores de unas generaciones adultas a generaciones jóvenes. En todo esto jugó un papel muy importante el concepto de «carácter», entendido como la suma de los hábitos morales que definen a una persona, cuya meta era lograr tener un «buen carácter», es decir ser una persona «virtuosa»: honesta, sincera, amable, religiosa, etc.

Sin embargo, las revoluciones culturales, sociales y políticas que se han dado en el mundo occidental han planteado otra manera de concebir el florecimiento de la vida humana que no encaja muy bien con esta visión moral. En concreto me refiero a la concepción del yo y de la vida que se plantea en términos de autenticidad y libertad personales; concepción que contrasta con la educación del carácter, basada en la idea de socializar a los educandos en la visión y práctica moral de la comunidad a la que pertenecen; dándose en la modernidad una transmutación de la educación moral tradicional de la comunidad al individuo. La teoría de Taylor en su obra maestra *Fuentes del yo*, da una respuesta a esta búsqueda de la identidad moderna del sujeto moral.

No se trata de una explicación histórica de las causas de esta identidad, sino de una tarea más modesta de explicar por qué hoy la juventud encuentra imposible dar sentido a su vida sin recurrir a las categorías modernas de la autenticidad, autonomía, libertad personal, voz interior, punto de vista personal y afirmación de la vida ordinaria. Taylor analiza tres aspectos fundamentales de la identidad moderna: primero, la

⁵⁰⁹ G. Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life*, New York, Bahtam Books, 1977, p. 364.

«interioridad moderna», el sentido de que somos seres con profundidad interior, la noción conectada de que somos «yos». Segundo, la «afirmación de la vida ordinaria» que desarrolla desde el periodo moderno temprano. En tercer lugar la «noción expresivista de la naturaleza» como una fuente moral interior.

La interioridad moderna, arranca para Taylor con San Agustín, al desarrollar la idea de: “*ser criaturas con una perspectiva de primera persona*”⁵¹⁰; sigue con Descartes, y más particularmente con Montaigne, desde un significado descendiente, fundado en parte en una visión individualista, que considera la vida humana como una búsqueda de control, exploración y/o responsabilidad personal. La afirmación de la vida humana llega especialmente a través de la reforma protestante, y su llamada a la santificación de la vida diaria:

“La forma más alta de vida, no es ya definida en términos de exaltación de un tipo de actividad, sino de acuerdo al espíritu en que uno vive cualquier vida, incluso la existencia más mundana”⁵¹¹.

La visión expresionista del yo es presentada por la Ilustración radical y el Romanticismo, en las que valoran aquellas creencias que se encuentran por sí mismo, o son reveladas por nuestra voz interior respectivamente.

Taylor sostiene que el modernismo incluso radicaliza el sentido de interioridad con el concepto de yo, desde múltiples formas, afirmando el carácter fragmentario de nuestra existencia. El concepto de «yo-moderno», abre para el florecimiento de la vida humana algunas importantes potencialidades: individuos responsables que son conscientes de su dignidad, han aprendido a prestarle atención a sus sentimientos y saben que la vida humana es una tarea abierta a nuevas posibilidades, que ha llevado a desarrollar el ideal moral de autenticidad.

Sin embargo, el ascenso del yo moderno, ha llevado también al debilitamiento de la idea de comunidad, hasta el punto en que esta es considerada únicamente como un medio para el bienestar de los individuos. Este cambio atribuido a las teorías contractualistas, constituye una verdadera revolución. El individuo deviene el centro de la vida humana, reemplazando el rol que la comunidad tenía en las teorías políticas.

Como resultado del «individualismo», se produce una visión instrumental de la

⁵¹⁰ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 131 (146).

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 224 (240).

comunidad que lleva a presentar el debilitamiento del compromiso político, con el consiguiente «despotismo suave», tomando como criterio de actuación: -cuanto puedo obtener para mi beneficio personal de esta relación-. Ante algunas dificultades que se puedan dar, las personas no están dispuestas a luchar, y los bienes morales como el sentido de solidaridad, de pertenencia y la conexión con otros, son oscurecidos e incluso ignorados.

La contribución de la modernidad ha llevado a plantearse el debate entre aquellos que defienden la ética en términos de «*bienes morales*» y aquellos que la definen en términos de «*derechos y obligaciones*». Los primeros se interesan por la modernidad en términos de la pregunta: ¿qué es la vida buena?; los segundos en términos como ¿qué le debemos a los demás? Contestar a la primera cuestión significa preguntarse por el sentido de la vida y de la muerte; en la segunda pregunta, lo moral se reduce a aquello que media la relación entre seres humanos.

Se asume una visión «atomista» de la vida, como si los seres humanos fuéramos átomos individuales, llamados a existir sin interferencia de los demás, o por otra parte, desde la presentación de las corrientes actuales de la educación moral dentro de una visión de los bienes morales, dentro de la pregunta por la vida buena en general. En la actualidad hay muchas y muy diversas propuestas como respuesta a la educación moral. Entre las más influyentes actualmente, enumerar la clarificación de valores, la educación del carácter, la propuesta de Kohlberg y la ética del cuidado.

1.2. Interiorización de las fuentes morales

La historia de las fuentes morales en Taylor es implícitamente el relato de una lucha, porque los bienes distintos se constituyen como fuente imponiéndose sobre otros. De manera que el relato de esa historia se convierte en una argumentación que muestra que el hiperbien subyacente a la antropología de la desvinculación en cualquiera de sus formas es la afirmación de la autonomía, como valor absoluto; aún siendo un bien constitutivo de la identidad moderna y en ese sentido una fuente moral, no puede ser por definición el hiperbien que configura de un modo radical la identidad del sujeto, al ser intrínsecamente referencial.

Desde el relato de Taylor, el bien que prevalece es la naturaleza interior del

hombre, la forma precisa que el sujeto tenga de entender qué sea y haya de ser humano. Un bien que ocupa el papel que tenía el “*Geist*” hegeliano: dota de sentido la acción humana, ya que la acción expresa la naturaleza interior al dirigirse a bienes que son irrenunciables para un sujeto por su modo específico de ser. Taylor aboga por el «*bien constitutivo*» como fuente moral⁵¹², pero el bien es indisociable de la libertad, por una parte, y de la naturaleza, por otra; es un bien constitutivo en virtud a su apelación a la humanidad del sujeto, que actúa en función de un modelo de humanidad.

A través de la interiorización de la naturaleza, Taylor la recupera como fuente moral, intrínsecamente unida a la libertad y a los bienes. Y señala que esta argumentación, sin ser teísta explícitamente, no se cierra a una consideración ulterior de su Dios creador como fuente moral. Pero Taylor mantiene que las tres fuentes morales que confluyen en la identidad moderna son armonizables al sostener que la doctrina de la libertad situada se abre a una alucinación de otro orden, “trascendente”.

La interiorización de las fuentes morales conceden al sujeto un protagonismo en la decisión moral que no tendría si la moralidad consistiera en el cumplimiento de unos preceptos externos, y esto será el punto de partida del proceso de secularización: “*En el que se hacen disponibles las fuentes alternativas al teísmo*”⁵¹³. Sin embargo no cabe hablar de teísmo en la ética que propone Taylor, en el sentido medieval, ni moderno; dado que reconoce en la interiorización de las fuentes morales una nota valiosa de la identidad moderna, que unida a la afirmación de la racionalidad y la autonomía, no le llevan a establecer la tesis de una moral independiente, no teísta, precisamente porque considera que Dios es un hiperbien para el ser humano, como también lo son la libertad y la naturaleza.

Por otro lado, Dios no es una fuente moral porque crea un orden, una ley que el hombre ha de cumplir. Dios es una fuente moral porque es un «*significado relevante*» en determinado horizonte de inteligibilidad, un bien susceptible de ser amado de tal modo que haga al hombre bueno, y dé sentido a algunas determinadas acciones y oriente su vida; es decir, del mismo modo que otro bien constitutivo es fuente de la configuración moral de la identidad del sujeto.

⁵¹² Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pp. 92-93 (108-109).

⁵¹³ *Ibid.*, pp. 316-317 (336).

Dios es una fuente moral de identidad si el sujeto lo reconoce como bien hacia el que orientarse, si lo desea como fin, es decir, solamente en una determinada interpretación de quién sea y qué lugar ocupe en mi mapa moral. Skinner critica a Taylor por sostener gratuitamente una visión teísta, pero Taylor no está hablando de la verdad o falsedad del teísmo, sino de que de hecho Dios es una fuente moral de identidad del sujeto porque ha sido y es considerado como hiperbien por los que se adhieran a él.

Taylor apunta a una comprensión de las fuentes morales que integre los tres bienes que ha identificado como hiperbienes en tensión con la identidad moderna, que no se deja fuera a alguno de ellos, lo que supondría una reducción, una auto mutilación de nuestra plenitud moral. En conexión con las fuentes morales, Taylor pone diferentes ejemplos de bienes concretos que reclaman la adhesión del sujeto, y que en esa medida pueden ser consideradas como motivación para su acción: la justicia, la benevolencia universal y la solidaridad. Sin embargo, señala que nos adherimos a ellos en tanto que consideramos que son bienes a los que un ser humano bueno debe prestar adhesión.

La argumentación de Taylor integra estos distintos bienes en una articulación unitaria, ya que entre ellos no se da contradicción, en el mapa moral en el que el sujeto se orienta para tomar las decisiones que rigen su vida, el sujeto define su identidad al articular el horizonte de significados en que se mueve, pero define su identidad sobre todo al moverse en él, al tomar posición.

1.3. Una interioridad situada

La tesis principal de la hermenéutica de Taylor en el caso del «encuentro intercultural» es que debemos recurrir a la comprensión de nuestra propia cultura para hacer inteligibles a los otros. Esta comprensión tiene la característica de que está profundamente entrelazada con nuestras vidas y es la que empleamos a la hora de relacionarnos con la gente cada día.

La comprensión actúa primordialmente de modo inter-subjetivo y las cosas tienen un significado para nosotros en la medida en que dan cuenta del horizonte en el que nos movemos y actuamos. Este término «horizonte» tiene una historia, y Taylor usará el significado más cercano a lo que Gadamer llamó «*horizonte móvil*» y «*ganar un horizonte*» en el contexto de la conciencia de la historia efectual:

“Un horizonte no es una frontera rígida, sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él; de este modo la comprensión es el arte de aprender a desplazarse a horizontes lejanos”⁵¹⁴.

Será en este sentido en el que Taylor alude en numerosas ocasiones el conocido concepto gadameriano «*fusión de horizontes*»:

“Con todo, como indica el propio Gadamer, la historia de este concepto se remonta a Husserl y Nietzsche, y en cierto sentido Gadamer toma de Husserl, de quien explica que habría sufrido una evolución en su pensamiento, de la «*interioridad horzónica*» de la vida de la conciencia, al mundo de la vida”⁵¹⁵.

Taylor en su ensayo «*Interpretation and the sciences of man*»⁵¹⁶, recoge una serie de condiciones que tiene que tener la hermenéutica para dar la mejor razón o articulación posible (*best account*), en el encuentro intercultural. La primera condición para hacer inteligible una práctica es el sentido de coherencia que ésta ha de tener. La práctica ha de significar algo para el sujeto agente; según esto, comprender, es siempre dar sentido a algo.

La segunda condición apunta a la necesidad de un horizonte o «trasfondo de significado compartido», pues nuestra comprensión se mueve siempre sobre la urdimbre de un significado común gestado en nuestras relaciones inter-subjetivas. La tercera y última condición que menciona Taylor es la separación entre acción y su significado, pues una misma acción o modo de comportarse es susceptible de distintos significados.

Ahondando en la segunda condición podemos decir que nuestra comprensión se mueve necesariamente en un «horizonte», pues es condición para que podamos entender una práctica humana en cierto sentido. Los «marcos de referencia» según Taylor:

“Serán las condiciones trascendentales de nuestra comprensión, hasta tal punto que el «etnocentrismo» será una consecuencia del derrumbe de la distinción entre las condiciones trascendentales y el contenido efectivo de la cultura, porque contribuye a que parezca que “realmente” somos individuos separados y, por ende, ésa es la manera correcta de ser”⁵¹⁷.

Esta cita señala, al menos, que existen condiciones trascendentales de la comprensión, como son la cultura en la que vivimos, los bienes a los que nos adherimos y una comunidad donde intercambiar un lenguaje. Taylor insiste en que el uso de

⁵¹⁴ H. -G. Gadamer, *VM.*, pp. 374-375.

⁵¹⁵ *Ibid.*, pp. 309-311.

⁵¹⁶ Ch. Taylor, *PhiPap 2*, pp. 21-28.

⁵¹⁷ Ch. Taylor, *Argumentos*, p. 57.

«trascendental» atiende a un paralelismo con Kant, con la salvedad de que la realidad inicial de la que parte el argumento no son los “juicios” sobre la realidad objetiva, sino que los seres humanos tienen identidades. Considerando esta afirmación como la clave para que Taylor proponga la existencia de «evaluaciones fuertes» u horizontes que doten de sentido la vida del hombre.

Por otra parte la comprensión de los otros, no puede operar sin la orientación al bien al que nos adherimos, de modo que al comprender ya estamos realizando evaluaciones en sentido fuerte. Así, a diferencia del modelo de las ciencias naturales, este modelo depende no sólo de los sujetos estudiados, sino también del sujeto que estudia. En el capítulo «Comparación, historia y verdad», dice Taylor:

“La comprensión del otro cambia la autocomprensión y, en particular, nos obliga a debilitar algunos de los contornos más fijos de nuestra cultura, (...) lo que emerge en nuestro modelo es que la comprensión del otro es siempre en cierto sentido comparativa, hacemos inteligible al otro a través de nuestra propia comprensión de lo humano, que siempre desempeña un papel y nunca puede simplemente quedar fuera de juego”⁵¹⁸.

En un revelador pasaje, Taylor afirma que:

“Sólo liberamos a los otros y los «dejamos ser», cuando podemos identificar y articular un contraste entre su comprensión y la nuestra, dejando así de interpretarlos simplemente a través de nuestra propia comprensión (*home understanding*) y les permitimos situarse más fuera de ella a su manera”⁵¹⁹.

De modo original el «contraste» permite ensanchar nuestra comprensión acerca de la realidad del otro, y sólo cuando identificamos un contraste entre su comprensión y la nuestra los «dejamos ser» tal y como ellos son.

En un ensayo con motivo de un homenaje a H. -G. Gadamer, titulado: «*Gadamer on Human Sciences*», destaca Taylor la superioridad del planteamiento de la fusión de horizontes de Gadamer, respecto al principio de caridad de Donald Davidson: “*El problema está en caer en la tentación etnocéntrica de dar sentido del extranjero demasiado rápido, es decir, sentido en los propios términos de uno*”⁵²⁰. La fusión de horizontes de Gadamer nos introduce, por el contrario en un nuevo lenguaje, emergente del encuentro intercultural, por ello siguiendo con la cita anterior:

⁵¹⁸ Ibid., p. 203.

⁵¹⁹ Ibid., p. 203.

⁵²⁰ Ch. Taylor, «Gadamer on Human Sciences», Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge companion to Gadamer*, Cambridge University Press, 2002, p. 138.

“Necesitamos comprender cómo nos movemos en el momento del encuentro desde nuestro lenguaje, el cual sólo puede distorsionarlos, a un lenguaje más rico que los incluya; tenemos que realizar el tránsito de dar el mejor sentido a nuestros términos iniciales, lo cual normalmente será una imposición ajena, a dar el mejor sentido dentro de un horizonte fusionado”⁵²¹.

Inspirado en Gadamer, el modelo que sugiere Taylor para hacer frente a esta objeción es el de la «conversación». En ella tiene lugar el momento crucial para nuestra hermenéutica que ha aceptado el desafío de comprender al otro en su diferencia; el momento de ser interpelados por el otro. La interpelación consiste en que de algún modo cuestionan nuestro modo de vida, al menos en el sentido de no sabernos el único posible. Darles la palabra, es decir, permitirles situarse más fuera de nuestra propia comprensión a su manera, es el camino para identificar un contraste y, según la expresión de Gadamer: «*ganar un nuevo horizonte*».

Un ejemplo clarificador de esta teoría nos lo dan los monjes Digambora en la India, pertenecientes al jainismo, movidos por una escrupulosa observancia de respetar la no posesión y el deseo de trascender el orgullo y la vergüenza, practican la desnudez, nada que ver con un grupo exhibicionista o nudista en la cultura occidental.

El núcleo de este planteamiento es que sólo dejamos ser a los otros más a su manera, en la medida en que estamos dispuestos a articular cosas que teníamos por evidentes y obvias, o simplemente como dadas; hemos de «articular», por usar el término que emplea Taylor, lo que normalmente queda en el trasfondo, y recuperarlo para poner en cuestión sus límites. Sólo identificando los presupuestos y descubriendo el poder que ejercen en nuestra comprensión, será posible ampliarla, rebasando sus límites. Cito a Taylor:

“El camino para comprender a los otros pasa por la potente identificación y liberación de estas facetas de nuestra propia comprensión implícita que distorsiona la realidad del otro”⁵²².

El mismo Gadamer explica en su obra que la fusión de horizontes tiene lugar bajo la forma del proceso de destacar (*abhebung*) algo del trasfondo; que conlleva poner en juego los prejuicios y los horizontes, que no son un acervo fijo de opiniones y valoraciones. En el caso de la historia, que es en el que se centra Gadamer:

⁵²¹ Ibid., p. 138.

⁵²² Ibid., p. 132.

“El horizonte del presente no se forma al margen del pasado, ni existe un horizonte del presente en sí mismo, ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar; comprender es siempre el proceso de la fusión de horizontes, que presuntamente (*vermeintlich*) son para sí”⁵²³.

Así la superación de los límites de la comprensión previa, se lleva a cabo a través del proceso de sobresalir o destacar (*abhebung*) algo del trasfondo. En un camino costosísimo que consiste en ir perdiendo certezas y ganando en experiencia, pues «hacer una experiencia», no simplemente confirmarla -dice Gadamer-, es reparar en una no-verdad que antes teníamos por verdad. De este modo hacemos una experiencia intercultural, cuando «des-encasillamos» a los otros y estamos dispuestos a conocerlos en sus propios términos y «re-conocernos» a nosotros mismos, al menos, como otros posibles. Esto ya es, en cualquier caso, un cambio sustancial, por ello el lema para que se de un verdadero encuentro intercultural según Taylor, debe ser: “*No se puede comprender al otro, sin un cambio en nosotros mismos*”⁵²⁴.

2. Las entrañas de la interioridad

2.1. Ahondar en la interioridad

El estudio de Taylor sobre las teorías expresivistas de la naturaleza como fuente, desde las formas narrativas de la vida humana en lo que concierne tanto la manera en que se despliega la vida individual, como el modo como esa vida encaja en el todo de la vida humana, le ha llevado a nuestro autor a definir este movimiento como la «revolución expresivista»:

“La revolución expresivista, que constituye un prodigioso desarrollo de la moderna interioridad postagustiniana (...), sólo con la idea expresivista de la articulación de la naturaleza interior, realmente percibimos los fundamentos para construir este ámbito interior con profundidad, es decir, un ámbito que supera lo que jamás podemos articular, un ámbito que se extiende más allá de nuestro más lejano punto de expresión clara.(...) Lo nuevo en la era postexpresivista es que el ámbito está dentro, o sea sólo está abierto a un modo de exploración que implica la postura de primera persona. Eso es lo que significa definir la voz o el impulso como interior”⁵²⁵.

Sigue desarrollando esta teoría añadiendo:

⁵²³ H.G. Gadamer, *VM.*, pp. 376-377.

⁵²⁴ Ch. Taylor, «Gadamer on Human Sciences», op. cit. p. 141.

⁵²⁵ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 389 (410).

“El sujeto postexpresivista moderno en realidad posee a diferencia de los miembros de cualquier cultura previa, «hondura interior» (*inner depths*)”⁵²⁶.

Este concepto de un ámbito interior inagotable es correlativo con la facultad de auto articulación expresiva. El sentido de hondura en el espacio interior está estrechamente vinculado al sentido de que es posible trasladarse a él y sacar las cosas a la superficie, a esta acción la llama Taylor «articular». El ineludible sentimiento de hondura viene dado por la conciencia de que sea lo que fuere lo que saquemos a la superficie siempre quedará más en el fondo de ese ahondar. La noción de «hondura interior» va por tanto intrínsecamente ligada a la comprensión que de nosotros mismos tenemos como seres que expresan, que articulan una fuente interior:

“El sujeto con hondura es por tanto, un sujeto con facultad expresiva (...) El sujeto moderno ya no se define sólo por la facultad de control racional desvinculado, sino también por una nueva facultad de auto articulación expresiva: la facultad atribuida a la imaginación creativa desde el período romántico. En cierto modo ésta funciona con las mismas pautas que la facultad anterior: intensifica el sentido de interioridad y conduce a un subjetivismo, incluso más radical, y a la interiorización de las fuentes morales,(...) la cultura moderna ha diversificado nuestras fuentes morales y ha añadido dos fronteras de exploración a la frontera teísta original: la naturaleza y nuestras propias facultades.(...) Además, el expresivismo no relaciona esas dos fronteras como lo hizo el humanismo en la Ilustración, en el sentido que ahora la exploración del yo y de la naturaleza pueden discurrir juntas. Esto complica extraordinariamente y enriquece extraordinariamente la situación moral moderna”⁵²⁷.

2.2. La resonancia personal

El punto de partida para comprender el trasfondo del ideal moderno de autenticidad se encontraría en la noción de que los seres humanos están dotados de sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que está bien y de lo que está mal. Esta noción consiste principalmente en que comprender el bien y el mal no era cuestión de cálculo, sino algo anclado en nuestros sentimientos, con lo cual parece que la moralidad posee una voz interior, -Taylor remite a Hutcheson y Shaftesbury-.

Para Taylor, la noción de autenticidad se desarrolla a partir de un desplazamiento del acento moral, precisamente de la idea de la voz interior, pues en ella parece expresarse un contacto con nuestros sentimientos morales, lo que constituye el crucial momento del que depende que podamos llegar a ser verdaderos y plenos seres humanos.

⁵²⁶ Ibid., p. 390 (410).

⁵²⁷ Ibid., p. 390 (411).

La fuente moral para una existencia plena en la época moderna ya no será, como en anteriores visiones morales, Dios o la idea de bien, sino que residirá en lo profundo de nosotros mismos, haciendo juego con el giro subjetivo de la cultura moderna, por el que se instaure una forma nueva de interioridad, sin excluir la ligazón de la trascendencia con Dios o las ideas.

La idea de comprender el bien y el mal, para Taylor, no será asunto de frío cálculo, sino que estaba anclado en nuestros sentimientos y la noción de autenticidad se desarrolla a partir de un desplazamiento del acento moral según esta idea:

“En la perspectiva original, la «voz interior» es importante porque nos indica lo que es correcto hacer. Estar en contacto con nuestros sentimientos morales importa como un medio para alcanzar el fin de actuar correctamente. Lo que denomino el desplazamiento del acento moral aparece cuando este estar en contacto con nuestros sentimientos adquiere una significación moral independiente y crucial, llegando a convertirse en algo a lo que tenemos que atender si queremos ser seres humanos auténticos y plenos”⁵²⁸.

Antes la fuente de las concepciones morales estaba fuera de uno:

“Ahora la fuente con la que tenemos que entrar en contacto, se haya en nuestro profundo interior. Esto forma parte del enorme giro subjetivo de la cultura moderna, es una nueva forma de interioridad en que llegamos a pensarnos como seres con una profundidad interior”⁵²⁹.

Continúa Taylor, refiriéndose al «*ideal de autenticidad*», atribuyendo a Herder su principal articulador, al introducir la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano:

“Cada persona tiene su propia «medida», idea que arraigó muy profundamente en las conciencias modernas, (...) existe un determinado modo de ser humano que es «mi modo»; estoy llamado a vivir mi vida de esta manera, y no a imitar la vida de ningún otro. Esta noción da una importancia nueva a la fidelidad conmigo mismo. De no serme fiel, me desvíe de mi vida; pierdo de vista lo que es ser humano para mí”⁵³⁰.

Este es un poderoso ideal moral que ha llegado hasta nosotros, un ideal que concede importancia moral a un tipo de contacto conmigo mismo, con mi propia naturaleza interna, contacto que corre el peligro de perderse debido en parte a las presiones hacia la conformidad externa, o también por haber perdido la capacidad de escuchar esta voz interna, a raíz de haber adoptado una aptitud instrumental hacia mí

⁵²⁸ Ch. Taylor, *Argumentos*, p. 296.

⁵²⁹ *Ibid.*, 296.

⁵³⁰ *Ibid.*, 297.

mismo. La importancia de este contacto consigo mismo se incrementa notablemente con la introducción del «principio de originalidad»:

“Cada una de nuestras voces tiene algo que decir. No sólo no debería moldear mi vida según los requerimientos de conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar fuera de mí mismo el modelo según el cual vivir, sólo puedo hallarlo dentro de mí”⁵³¹.

La evolución de esta idea que la fuente moral reside en nuestro interior, puede remontarse a San Agustín, pasa por Rousseau y Kant, -de quien destaca la interpretación de la libertad como autonomía, en términos morales-. Taylor, asocia la importancia de la idea de autenticidad a Herder al considerar que cada persona tiene su propia “medida” (*mass*), su propia voz, es decir que cada uno tiene una forma original de ser humano y por tanto, las diferencias entre los seres humanos adquieren significado moral, pues cada cual tiene su forma de ser humano, de ser fiel a sí mismo.

Resurge con fuerza una idea moral de atribuir importancia a un cierto “contacto con uno mismo” con la propia naturaleza interior, que no siempre está expuesta a escuchar su propia voz. Cada cual es capaz de escuchar una voz interior, que tiene algo propio que decir en relación con el modo de vivir, y ser “fiel a uno mismo”, significa ser fiel a la propia originalidad, algo que sólo cada uno puede decir de sí mismo.

Aquí está el trasfondo del ideal moderno de autenticidad y de la autorrealización; el trasfondo que otorga fuerza moral a la cultura de la autenticidad, aún en sus formas más degradadas, absurdas o trivializadas. Cabría hablar de un «expresivismo moral» o como algunos han definido un «romanticismo moral» moderno, a través de la hermenéutica, ya presente en Schleiermacher y ahora en Taylor.

2.3. La autenticidad, lugar del hombre interior

Afirma Taylor:

“Podemos distinguir dos cambios que conjuntamente han hecho inevitable la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento. El primero es el colapso de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor, en sentido de *-ancien régime-*, por el que se estaba intrínsecamente conectado con las desigualdades. Frente a esta noción de honor, tenemos la moderna noción de «dignidad», actualmente usada en un sentido universalista e igualitario, con la que nos referimos a la inherente

⁵³¹ Ibid., 298.

dignidad de los seres humanos o a la dignidad ciudadana”⁵³².

Parece obvio que este concepto de dignidad sea el más compatible con una sociedad democrática, compartido por la mayoría de los pensadores, provocando que el antiguo concepto de «honor» cayera en desuso. La democracia ha conducido a una política de reconocimiento igualitario, que ha adquirido formas diversas a lo largo de los años y que ahora retoma en la forma de exigencia de un igual estatuto para culturas y géneros. La importancia del reconocimiento se modificó e intensificó a partir de la nueva interpretación de la identidad individual que emergió al final del siglo XVIII. Podemos hablar de una «identidad individualizada», que es particularmente mía y que puedo descubrir en mí mismo.

Tal noción surge junto con el ideal de «ser fiel a mí mismo», y a mi particular modo de ser. Siguiendo a Lionel Trilling⁵³³, en su brillante estudio, Taylor se referirá a esto como el «*ideal de autenticidad*».

Esta corriente de pensamiento romántico influyó en John Stuart Mill, cuando convirtió algo parecido al «ideal de autenticidad» en base de uno de los argumentos más contundentes de su obra *On Liberty*, donde en el capítulo tercero dice:

“Si una persona posee una cantidad tolerable de sentido común y experiencia, su propia manera de explicar su existencia es la mejor, no porque sea la mejor en sí misma, sino porque es la suya”⁵³⁴.

Concluirá Taylor diciendo:

“Ser fiel a mí mismo, significa ser fiel a mi propia originalidad, lo cual sólo yo puedo articular y descubrir. Al articularla, me estoy también definiendo, hago que sea real una potencialidad que propiamente sólo me pertenece a mí; este es el sustrato comprensivo en el que se enmarca el ideal moderno de autenticidad y los objetivos de aut plenitud y de autorrealización en que este ideal suele apoyarse”⁵³⁵.

⁵³² Ch. Taylor, *Argumentos*, p. 294-295.

⁵³³ Cf. L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Nueva York, Norton, 1969.

⁵³⁴ J. S. Mill, *De la libertad*, Madrid, Alianza, 1984, p. 83.

⁵³⁵ Ch. Taylor, *Argumentos*, p. 298.

3. Valorar de otro modo

3.1. Una voz singular

Parece cierto, como sostiene Taylor, que no se puede negar la inflexión o vuelco fundamental de la historia occidental, entre la revolución galileana la “crisis de la conciencia europea” alrededor del año 1700 y, la evolución democrática, en el sentido toquevilliano de la expresión. Pueden discutirse la cronología y los conceptos, situar el momento histórico en Ockham o en Hobbes; pero es indudable que algo ocurrió y es preciso pensarlo, no como cortes fatídicos, sino como continuidad histórica compleja, porque la modernidad como cualquier forma de vida, se auto interpreta y por lo tanto se modifica, se transforma. Compleja también porque el presente, pese a ser cada vez más un presente de futuro, no rompe por eso con el pasado, y por ello la historia de la modernidad es la historia de sus fuentes, que a su vez son otros tantos recursos que el presente puede poner en juego.

Esos recursos hacen de la modernidad una forma de vida tendida entre posibilidades diversas y opuestas que no es, por lo tanto, ni una “jaula de hierro”, ni una “liberación irénica”. Debido a ello, está expuesta a redescipción y Taylor insiste mucho en la permanencia del «*ethos romántico*» en el corazón del individuo desencantado y racional. Cuando Taylor critica el liberalismo jurídico o procesal contemporáneo, no rechaza el régimen liberal; muy por el contrario lo redescibe criticando una manera de comprenderlo que lo priva de algunas fuentes indispensables. Así ocurre con la percepción de los derechos humanos, que no están simplemente asociados a capacidades (libre albedrío, posesión, sensibilidad), sino que más bien implican la valoración de estas como bienes.

Redescrito de este modo, el liberalismo es sin duda arriesgado como lo muestra la doctrina simple y calculable del individualismo atomista. Taylor quiere conciliar el valor supremo del individuo y el reconocimiento de su naturaleza social, lo cual parece contradictorio. Afirma la primacía del bien, con el riesgo de reabrir los conflictos originados en la pluralidad de definiciones del bien común; pero esta descripción más “densa” de la sociedad liberal aspira a sacar a la luz recursos morales que permiten resolver los problemas revelados por esa descripción y que el liberalismo procesal, pese

a ignorarlos, no suprime.

Se trata de superar la alternativa entre la miopía del “etnocentrismo del presente”, es decir, una filosofía de la democracia encerrada en la ideología de la sociedad democrática, como teoría de la justicia (John Rawls), y el punto de vista de los críticos antimodernos, que alcanza cierta profundidad antropológica pero a costa de un exilio altanero.

La independencia filosófica es, en efecto, un rasgo característico de Taylor; “la voz del erizo”, -usando su mismo símil-, es reconocible en “los múltiples intereses de la zorra”, en particular gracias a su dialogismo, que será la marca de su estilo. Sus textos son siempre el objeto de una escritura muy intensa y, sin embargo, están marcados por su capacidad dialógica con sus interlocutores o adversarios, con quienes trata de concordar al menos en una formulación común de sus divergencias, un lenguaje de contrastes transparentes, pues para Taylor, la filosofía y sus controversias sólo tienen sentido si se enfrentan al imaginario social contemporáneo.

3.2. Taylor o la filosofía “zahorí”

Un filósofo que busca las fuentes se parece a un zahorí esperanzado en tiempos de escasez y de olvido. No se trata de una metáfora ocurrente:

“Taylor busca las fuentes del yo y de la modernidad como un zahorí los manantiales: sintiéndolos”⁵³⁶.

Algo de arqueológico tiene toda empresa filosófica; incluso cabría sostener, sin “arqueología”, sin un mirar hacia atrás, no hay filosofía, y esa es probablemente una tesis que resultaría del estilo de Taylor. Al menos por dos razones: en primer lugar, porque para Taylor la comprensión y la autocomprensión tienen forma esencialmente histórica y, por tanto, «narrativa». Y, en segundo lugar, porque la filosofía que hace Taylor entraña una peculiar búsqueda: la de principios que son «fuentes morales» al tiempo que principios de la propia identidad.

Para el filósofo de Québec, la dimensión arqueológica de la filosofía no implica la atemporalidad perenne del pensar y, mucho menos, del pensador. Taylor afirma su

⁵³⁶ H. Marín, “Charles Taylor o la filosofía zahorí”, op. cit., pp. 62-73.

identidad de moderno como inesquivable e irreversible. Es más, "modernidad" significa para él, al menos en uno de sus sentidos principales, aquello en virtud de lo cual tiene y tenemos identidad con la forma de un "yo", y de ahí que la investigación sobre las fuentes del yo sea al mismo tiempo una investigación sobre las «fuentes de la modernidad».

Además, Taylor se resiste a intentar y a concebir como posible la reposición de lo que denomina el antiguo «*logos óntico*», el mutuo entañamiento del pensamiento y la realidad en un *logos* común que es un orden previo y jerárquico, al tiempo que afirma que la modernidad contiene novedades cualitativas irreductibles a sus precedentes antiguos. Ambas posiciones, si bien no desactivan su actitud crítica respecto de buena parte de las sinergias y precipitados modernos, sí que alcanzan para hacer depender el curso de su filosofía de un principio histórico de posibilidad: el que surge de la modernidad. No se trata, sin embargo, de que Taylor sostenga un «historicismo trascendentalizado»; la cuestión es más bien esta otra, quizás un tanto más blanda, pero no menos interesante.

Seguramente nuestra posición resulta desechada en cierta medida por parte del pensamiento, pero, en este caso, eso sería al menos una pérdida. Más en concreto, se trataría de la pérdida de una posición inédita: el «yo». Aunque la identidad de la que habla Taylor es un descendiente no demasiado remoto del *cogito* cartesiano, el “yo tayloriano” (o como prefiere llamar: “*moderno*”), no es un sujeto trascendental o un «yo pienso en general», ni siquiera una simple razón que sirviera de mirador no ubicado. Se trata de un “yo” que consiste precisamente en «*ser situación*», o como el propio Taylor sostiene, una posición: -la fuente de cuanto tenga la nota de la autenticidad-. Ésta es, por cierto, una de las tesis básicas que Taylor desarrolla en su obra *Ética de la autenticidad*.

Lo que Taylor quiere hacer ver es que intentar dejar de ser modernos es casi una posibilidad idiosincrásicamente moderna, porque ese intento exige una agudización del poder y de la autonomía de la autoconciencia (o de la interioridad), y un desarrollo de la conciencia histórica que ésta solo ha recibido de forma tan neta como uno de sus rasgos modernos.

Ese poder, o mejor, la forma aguda y moderna de ese poder, no es sin embargo

nuevo o peculiarmente moderno por su intensidad, sino por haberse modalizado como una capacidad creativa y reveladora. En este punto Taylor concede una influencia decisiva al Romanticismo. Son las concepciones “epifánicas” o expresivo-románticas del arte las que han hecho de éste la mejor metáfora acerca de sí mismo con la que cuenta el hombre moderno.

El hombre se revela a sí mismo en su obrar, y es ese espacio -que se abre de sí a sí mismo-, lo que propiamente llamamos «*interioridad*», cuyo dinamismo constitutivo es el «*yo moderno*». Aquí protagonismo o “yo” no significa “egotismo enfático”, como pudo serlo para buena parte del Romanticismo, sino la afirmación de que la libertad entraña también en sus dimensiones morales, necesaria y constitutivamente «originalidad». Ésa es, probablemente, la noción clave que nos deja pensar el ideal moral de la autenticidad, tal y como lo concibe Taylor.

3.3. Del encuentro al reconocimiento

Ante el riesgo de la cultura contemporánea en la que se alienta una comprensión puramente individual de la autorrealización, convirtiendo las diversas asociaciones y comunidades en los que entra el individuo en puramente instrumentales en su significado. La autenticidad de esas relaciones parece definirse una vez más de una forma que se centra en el yo, que nos distancia de nuestras relaciones con los otros, reafirmando que el «ideal de autenticidad» incorpora ciertas nociones de sociedad, o al menos de cómo deberían vivir juntas las personas:

“La autenticidad es una faceta de individualismo moderno, y constituye un rasgo de todas las formas de individualismo no sólo que acentúen la libertad del individuo, sino también que propongan modelos de sociedad”⁵³⁷.

Taylor afirma que ha habido dos cambios que en su conjunto han hecho inevitable la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento. El cambio del concepto de «honor» a «dignidad», y el descubrir mi identidad por mí mismo, no significa que yo la elabore aisladamente, sino que la negocie por medio del diálogo, en parte abierto en parte introyectado con otros. Esa es la razón por la que el desarrollo de un ideal de identidad generada desde el interior otorga una importancia nueva y crucial al

⁵³⁷ Ch. Taylor, *Autenticidad*, p. 44 (78).

reconocimiento:

“La proyección de una imagen inferior o degradante del otro, puede realmente distorsionar y oprimir, en la medida en que se interioriza. No solamente el feminismo contemporáneo, sino también las relaciones por debajo de la premisa de que la negación del reconocimiento puede constituir una forma de opresión”⁵³⁸.

Siguiendo esta línea de pensamiento se pregunta Taylor qué conlleva a reconocer la diferencia:

“Esto significa reconocer igual valor a modos diferentes de ser; es este reconocimiento de esa igualdad el que requiere una política de reconocimiento de la igualdad. Pero ¿en qué se funda la igualdad de valor?, (...) ya vimos que el simple hecho de que las personas elijan diferentes formas de ser, no les convierte en iguales; ni tampoco el hecho de que vayan a «encontrarse a sí mismos» en sexos, razas y culturas diferentes. La mera diferencia no puede ser por sí misma fundamento de esa igualdad de valor, (...) si hombres y mujeres son iguales es porque por encima de las diferencias existen ciertas propiedades comunes o complementarias que tienen cierto valor. Son seres capaces de razón, de amor, de memoria o de reconocimiento dialógico, (...) reconocer la diferencia al igual que la elección de uno mismo, requiere un «horizonte de significación» en este caso compartido”⁵³⁹.

Concluye la argumentación Taylor invitando a compartir las exigencias que entraña reconocer la diferencia que nos lleva en sí misma más allá de la justicia procedimental, compartiendo la vida política participativa. Este planteamiento está más ampliamente desarrollado en su obra *Argumentos Filosóficos*, en la que apoyándose en un estudio previo y para comprender mejor la estrecha conexión entre identidad y reconocimiento, hemos de tener en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana, de su carácter fundamentalmente «dialógico»:

“Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad, a través de nuestra adquisición de ricos lenguajes expresivos humanos. Para mis propósitos quiero, en este punto, tomar el término «lenguaje» en su sentido amplio, que abarca no sólo las palabras con las que hablamos, sino también otros modos de expresión por medio de los cuales nos definimos y que incluyen los lenguajes del arte, del gesto, del amor, etc. Pero aprendemos estos modos de expresión a través de nuestro intercambio con los otros”⁵⁴⁰.

De este modo, el hecho de que yo descubra mi propia identidad, no significa que lo haga aisladamente, sino que la he fraguado a través del diálogo, en parte abierto, en parte interno con los otros. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad generada

⁵³⁸ Ibid., p. 51 (84).

⁵³⁹ Ibid., pp. 51-52 (85-86).

⁵⁴⁰ Ch. Taylor, *Argumentos*, p. 299.

internamente, concede una nueva importancia al reconocimiento, ya que mi propia identidad depende decisivamente de mis relaciones dialógicas con los demás. La importancia del reconocimiento es hoy en día universalmente aceptada de una forma u otra; en un plano íntimo, todos somos conscientes de cómo la identidad puede formarse o deformarse en el curso de nuestros contactos con los otros significativos.

En el plano social, contamos con una política ininterrumpida de reconocimiento igualitario. Ambos planos se formaron a partir del desarrollo del ideal de autenticidad, y el reconocimiento juega un papel esencial en la cultura que ha surgido alrededor de este ideal. Es en el plano de lo social o la esfera pública, donde la política de reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez más influyente del concepto de la «política de la diferencia», que está llena de denuncias de discriminación y denegaciones de la ciudadanía de segunda clase. Lo que ha permitido a su vez que el principio de igualdad universal entre dentro de la política de la dignidad.

En el caso de Québec que Taylor ha analizado con detalle, declara:

“Hay una forma de política de la igualdad de respeto, tan arraigada en el liberalismo de los derechos que se muestra reacia a aceptar la diferencia, porque insiste en aplicar uniformemente las reglas que definen estos derechos sin excepciones, y desconfía de las aspiraciones colectivas; (...) pero he descrito como reacia la diferencia porque no da cabida a cuanto esperan los miembros de las sociedades distintas, que es a sobrevivir. Esto es una meta colectiva, que implicará casi inevitablemente algunas variaciones en los tipos de leyes que consideramos permisibles de un contexto cultural a otro, como el caso de Québec muestra claramente”⁵⁴¹.

Lo que lleva implícito el tema del multiculturalismo, tiene mucho que ver con la imposición de algunas culturas sobre otras y con la superioridad asumida que posibilita esta imposición. Considerando que las sociedades liberales occidentales son fundamentalmente culpables con respecto a esta imposición, en parte a causa de su pasado colonial y en parte por la marginación a que someten a segmentos su población que provienen de otras culturas.

Concluye Taylor:

“La cuestión de supervivencia cultural es admitida como aspiración legítima, si los fines colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial, o para otros propósitos de la política social. La exigencia radicaba en permitir que las culturas se autodefinieran dentro de unos límites razonables. Pero la exigencia suplementaria que ahora consideramos es que todos reconozcamos el valor igual de

⁵⁴¹ Ibid., p. 323.

culturas diferentes, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su valor”⁵⁴².

En la reseña del libro de Jonathan Lear, *Radical Hope*; Taylor, señala el alcance de esta obra como de capital importancia con respecto al reconocimiento que se viene exponiendo:

“Radical Hope es antes que nada, un análisis de todo lo que entraña la muerte de una cultura, desde el destino de muchos pueblos aborígenes en los últimos años”⁵⁴³.

Jonathan Lear ha elegido como principal objeto de su estudio a la tribu *Crow* del oeste de Estados Unidos, que fue obligada a renunciar a su nomadismo cazador y a establecerse en una reserva a finales del siglo XIX. El tema en cuestión no es el genocidio. Muchos miembros han sobrevivido, pero su cultura ha ido desapareciendo. Como argumento fundamental, Lear utiliza una declaración del gran jefe tribal, *Plenty Coups*, que describe aquella transición muchos años después, a finales de la década de 1920, cercano al final de su vida:

“Cuando el búfalo se fue, los corazones de mi gente se hundieron, y no pudieron volver a levantarlos, (...) -después de eso no ocurrió nada-”⁵⁴⁴.

El concepto “*coup*”, (reflejado en el nombre del gran jefe), implicaba una hazaña heroica: “*I pulled off a great coup*” (conseguí un gran golpe); donde “*coup*”, equivale a triunfo o proeza. Estos “*coups*” o golpes de la tribu *Crow*, implicaban bravura en el campo de batalla frente a otras tribus, sobre todo cuando el guerrero, cara a cara con el enemigo, clavaba una lanza especial en el suelo, conocida como «vara de golpe», indicando a su adversario una línea que no debería cruzar, pues sería defendida hasta la muerte por el guerrero de la tribu *Crow*. El máximo honor recaía en quienes ejecutaban un gran número de estos “*coups*” (golpes), frente a su rival, y de ahí el nombre laudatorio del gran jefe *Plenty Coups* (muchos golpes).

La desaparición de una cultura significa que la situación de un pueblo cambia tanto, que los actos que tenían una significación esencial, no son ya posibles con ese sentido radical, pues esos mismos actos han dejado de tener sentido, esta es la explicación de la lapidaria expresión de *Plenty Coups*:

⁵⁴² Ibid., p. 326.

⁵⁴³ Ch. Taylor, “Una forma diferente de valor”: *Claves de la Razón Práctica*, jun., 173 (2007), p. 58.

⁵⁴⁴ Cf. J. Lear, *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

“«Después de eso, no ocurrió nada», nada que tenga alguna significación podría ocurrir ya; esta es una realidad terrible, una realidad que nos cuesta entender, comprender; pero es un destino que nosotros pertenecientes a sociedades “avanzadas” y complejas, hemos impuesto durante muchos siglos a pueblos indígenas y tribales”⁵⁴⁵.

Hoy día el mensaje para los jóvenes dice Taylor, siguiendo la obra de Richard Sennett, *The Conservative Character*:

“No inviertas todos tus esfuerzos en un solo tipo de actividad especializada, probablemente tendrás que cambiar tu línea profesional, quizá muchas veces a lo largo de tu vida”⁵⁴⁶.

Evidentemente estos cambios son menos radicales que los sufridos por la tribu *Crow*, pues se han ido desarrollando defensas frente al cambio cultural:

“Hemos fomentado una identidad, una auto-definición, cuya esencia es la capacidad para “reinventarnos”, y la persona que pueda cambiar su situación es libre, autónoma, creativa, imaginativa, hábil, (...) pues en el actual discurso de la globalización, esta clase de identidad y las virtudes que lleva asociadas, se consideran una etapa avanzada de la evolución humana”⁵⁴⁷.

Ante la nueva situación de la tribu *Crow*, se pregunta Taylor, siguiendo la obra de Lear:

“¿Hay alguna vía de salida de ese punto muerto?, ¿Es posible dotar de nuevo sentido a una virtud como el «valor»? Ello exigiría algo más que el salto hacia una idea de virtud de otra cultura contemporáneamente diferente, la del “hombre blanco”, pongamos por caso. Exigiría más bien encontrar algo en la cultura o tradición propias que permitiera extraer un nuevo significado de las viejas definiciones que han perdido vigencia, (...) esto es lo que Lear llama «*radical hope*» (esperanza radical), la esperanza sólo puede darse si existe incertidumbre en torno al objeto deseado, pero aquí nos encontramos ante algo más extremo que la incertidumbre: la forma misma de la esperanza estaba por definir. En su sueño, el jefe *Crow* descubrió que los viejos criterios del valor «guerra», iban a perder validez, pero pese a ello, no quedarían completamente perdidos en un mundo sin sentido ni dirección; surgirán nuevos criterios si aprenden a mirar y observar un bien que aquellos que tienen esperanza carecen todavía de conceptos adecuados para entender; pero les aleja de la desesperación como condición indispensable para que una comunidad pueda responder de manera creativa a la aflicción de la muerte cultural. Y sólo esta clase de respuesta creativa desde dentro -que se inspira en los recursos y tradiciones de la comunidad para idear una nueva concepción del propósito de la vida-, es la que puede evitar la espiral de apatía y deterioro social a la que están condenadas tantas de estas sociedades”⁵⁴⁸.

En virtud de este sueño que el jefe tribal ha recibido, los *Crow* han abandonado su

⁵⁴⁵ Ch. Taylor, “Una forma diferente de valor”, op. cit., p. 58.

⁵⁴⁶ Ibid., p. 59.

⁵⁴⁷ Ibid., p. 59.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 60.

vida nómada y cazadora, para establecerse como agricultores; clave de este logro fue que pudo presentar esta transición no sólo como una renuncia, sino como un intento de mantener la vida colectiva de los *Crow* en medio del cambio que dictaba la sabiduría adaptativa de los “pájaros carboneros”. Con este planteamiento *Plenty Coups*, ha mostrado una forma diferente de valor, no en el sentido de “valentía”, como se entendía en la tribu, como virtud marcial de hacer frente con firmeza a un peligro claramente identificable.

Si admitimos que *Plenty Coups* actuó valientemente al aceptar el dominio norteamericano y, en última instancia de la frontera. Tenemos que modificar nuestra noción de valor, que deja de estar ligado a las nociones de campo de batalla, entre los *Crow*, que consistía en hundir la vara en la tierra y negarse a retroceder de esa línea, para dar nuevo sentido al concepto de valor; Lear propone su propia visión de la condición humana, por la que forma parte de nuestra naturaleza, en su opinión como seres finitos y eróticos (utilizando este término, en sentido platónico), desear lo que creemos valioso, hermoso y bueno; anhelar cosas que todavía no entendemos plenamente, esta fue la propuesta de *Plenty Coups*:

“Llegamos a esta decisión no porque nos gustara el hombre blanco, que ya había invadido nuestro territorio con otras tribus, ni porque odiáramos a los Sioux, Cheyenes y Arapahoes; sino porque vimos claramente que esta vía era la única que podía salvar nuestra hermosa región”⁵⁴⁹.

Plenty Coups alentó a los jóvenes de la tribu a ir a la universidad, diciéndoles: “Con lo que sabe el hombre blanco puede oprimirnos; si aprendemos lo que él sabe, no podrá oprimirnos nunca más”. Concluye Taylor:

“¿Qué he extraído yo de este libro breve e iluminador?, (...) mi propia versión de «esperanza radical», aplicada a circunstancias muy diferentes, pues la aparición de una civilización mundial, altamente unificada económicamente, políticamente y en las comunicaciones, se ha cobrado y seguirá cobrándose un tremendo precio humano en la muerte o agonía de las culturas. Y esto se agravará porque los que dominan la civilización moderna tienen dificultad para entender lo que este precio implica”⁵⁵⁰.

Esto es lo que hace tan valioso el libro de Lear, *Radical Hope*, como valor e imaginación moral muy potente y conmovedora, ofreciendo la índole de visión interior que necesitan los constructores en ciernes del «nuevo orden mundial».

⁵⁴⁹ Ibid., p. 61.

⁵⁵⁰ Ibid., p. 61.

4. Acertar a vivir

Con el título de este último párrafo, deseo dar respuesta a la inquietud que me ha movido en el desarrollo de la tesis. Descubriendo como la filosofía de la interioridad en Taylor tiene mucho que decir, no solo como desafío educativo con el que se puede contar como paradigma en una época en la que las fronteras de las fuentes morales se hayan visto cuestionadas, sino que las fronteras de exploración de estas fuentes, situadas respectivamente en nuestras facultades y en la naturaleza, siguen siendo instructivas y útiles, como viene expuesto en concepto del mismo Taylor, «articulación expresiva»⁵⁵¹.

Ante la pregunta que se hace el mismo autor:

“¿Cómo podemos elegir razonablemente entre bienes que son tan diferentes? (...) Podría creerse que nuestros juicios sobre la importancia relativa de diferentes tipos de bienes, en ausencia de algo parecido a un sistema de mediación, podrían ser muy inarticulados, pero no es así, desde luego no tendrán una completa explicación. (...) El tema lo hizo célebre Aristóteles en su análisis de la «*phronesis*» o sabiduría práctica, en el libro IV de la *Ética a Nicómaco*. No podemos exponer íntegramente lo que induce a tomar tal decisión y no otra en contextos en que la deliberación exige recurrir a la sabiduría práctica. (...) Nuestras imágenes de los «bienes constitutivos» que sirven de base a los bienes de la vida dan profundidad y riqueza a esa articulación, desde luego cuando hablo aquí de «articulación» me refiero a algo más que una formulación en la que podría reconocerse como punto de vista teórico de alguna doctrina filosófica, nuestra idea de los bienes de la vida y los bienes constitutivos, se encarna y se transmite a través de toda una serie de medios: relatos, leyendas, retratos de figuras ejemplares y sus acciones, así como obras artísticas, música, danza, rituales, formas de culto; (...) más allá de esto quiero referirme a otro aspecto de nuestra percepción del bien y lo justo, que también logramos articular.

No se trata tanto de la importancia relativa de los bienes como de la idea de ajuste mutuo en la totalidad de una vida. Puesto que, en definitiva, nuestra tarea no consiste simplemente en llevar a cabo actos aislados, cada uno de los cuales es justo, sino en «vivir una vida», lo cual significa ser y convertirse en un tipo determinado de ser humano. (...) Lo cual implica a la vez la idea de que nuestra vida va a alguna parte, quizá en muchas direcciones al mismo tiempo y que tratamos de guiar de algún modo ese momento. (...) En la medida que tengamos alguna idea de nuestra vida y de lo que tratamos de llevar, relacionaremos los distintos bienes que buscamos no sólo con su importancia diferencial sino también con su ajuste o desajuste recíproco en el desarrollo de nuestra existencia. Esos bienes, por así decirlo, pueden cumplir diferentes papeles y tener diferentes lugares, en esta vida y, el comprenderlo puede ayudarnos a decidir lo que debemos hacer”⁵⁵².

Ciertamente el hombre moderno dispone de numerosos bienes: el dominio de la razón, de la ciencia, las avanzadas tecnologías, la variedad de comodidades, el éxito y la

⁵⁵¹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 319 (339).

⁵⁵² Ch. Taylor, *Libertad*, pp. 294-296.

fama representados paradójicamente por el «estilo de vida moderna», la realización en la vida corriente profesional y familiar, etc. La cuestión es que sentimos la necesidad de jerarquizarlos de manera que uno de ellos se erija como el más importante.

Siempre existe algún bien de enorme importancia que ocupa un lugar especial en la vida del sujeto y que afectan a la identidad personal. Nuestra orientación hacia ellos nos produce un sentimiento de integridad; por el contrario, desviarnos de ellos golpea las propias raíces de nuestro sentido como personas. Este tipo de bienes se caracterizan por ser de «orden superior». Taylor los ha denominado como «*hiperbienes*», que no sólo ofrecen una razón, sino que contribuyen a definir nuestra identidad, donde la ley y la obligación moral no sólo responden a consideraciones externas a nosotros, sino que también están anclados en nuestras «intuiciones morales» en nuestras razones internas que confieren identidad.

La respuesta de Taylor ante la continua amenaza de entregarse a la exclusiva «conquista del resultado», como si no importara la clase de individuo que podemos llegar a ser, es como dice el mismo autor, un acto de arrogancia:

“Un salto más allá de la vulnerabilidad de la condición humana. Soy capaz de advertir que la filosofía de la razón desvinculada que se desarrolla en el mundo moderno puede alentar esta actitud de invulnerabilidad moral del agente, sólo interesado en el control del mundo; pero esa es la ilusión que se esconde detrás de todo lo que combato. La historia de nuestro siglo ha mostrado que las “revoluciones políticas”, en nombre de la eficacia total, pueden arrojar a los cuatro vientos las limitaciones humanas corrientes impuestas a la acción, esa misma historia nos ha enseñado que pueden convertirse en monstruos”. (...) La tesis que he propuesto es que tenemos a nuestra disposición recursos potencialmente ricos para ayudarnos en esas decisiones, aunque la filosofía moral moderna ha tendido a ignorarlos. Entre ellos se encuentra la «articulación de los bienes» y una idea de «importancia relativa», y también la percepción de la forma de nuestra vida, la «vida que llevamos» y el ajuste dentro de ella, de diferentes bienes en distintos lugares y momentos”⁵⁵³.

Reconoce Taylor que aunque ciertamente no todos los conflictos son solucionados, la filosofía moral dispone de una serie de recursos para el arbitraje, dado que los bienes se relacionan entre sí de muchas maneras en el transcurso de la vida, más allá de las complementariedades específicas del hacer y el ser. Por ello la diversidad de los bienes debe equilibrarse con la unidad de la vida, como una «aspiración ineludible»:

“A mi modo de ver es preciso hacer un desplazamiento de este tipo: podemos determinar cuáles son los bienes que, a nuestro juicio, buscamos por «sí mismos», y

⁵⁵³ Ibid., pp. 289-301.

también su ubicación relativa, si la hay. Pero a continuación, aunque veamos una pluralidad de fines últimos de igual rango, aún nos resta vivirlos; debemos idear entonces, una vida en la que puedan integrarse de algún modo, en alguna proporción, dado que toda vida es finita y no puede admitir una búsqueda ilimitada de ningún bien. Esta idea de una vida –o concepción a su plan, si queremos hacer hincapié en nuestras facultades de conducirla- es necesariamente única, (...) la vida ética real se vive ineludiblemente entre la unidad y la pluralidad. No podemos eliminar la diversidad de los bienes, ni la aspiración a la unicidad implícita en el hecho de conducir nuestra vida⁵⁵⁴.

Desde este planteamiento, se pueden confirmar los calificativos atribuidos a Taylor como de «constructor de puentes», entre corrientes a menudo enfrentadas, pero que desde su posición ha contribuido a forjar una concepción plausible de la filosofía moral que refleja tanto su ineludible diversidad como su lucha constante por la unidad.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 302.

Capítulo 10

APLICACIÓN AL CAMPO EDUCATIVO

Este último capítulo surge como autoanálisis de la práctica educativa, al preguntarme por el cómo poner en práctica el valor educativo de la interioridad desde un proceso que favorezca el cultivo de la interioridad. Es cierto que ninguno nacemos con la interioridad puesta -formada-, sino que es fruto de muchos momentos, de un proceso de interiorización de todo ese mundo emocional, que va culminando con el hallazgo de la misma interioridad. Es un camino de ida y vuelta por el que tenemos que transitar desde tres momentos configuradores: visualización, sensibilidad y aprendizaje, que nos permite identificar nuestros sentimientos, poniéndoles nombre. Es el momento de aprender a valorar como cometido básico de la interioridad.

La clave de la educación en la interioridad trata de articular aquel saber implícito en nuestras prácticas ordinarias que enriquece nuestra comprensión como agentes encarnados o seres capaces de experiencia. Ante la pregunta: ¿Cómo construir la interioridad? Me he servido de la iluminadora metáfora de tener «casa propia», imagen que nos acerca a entender la interioridad como el proceso de apropiarse de uno mismo.

1. Aprender a cultivar la interioridad

1.1. Un aprendizaje vital

La primera de las acepciones del Diccionario de la Real Academia, en los términos de «aprender/aprendizaje» es: “*Adquirir el conocimiento de algo por medio del estudio o de la experiencia*” / “*Acción y efecto de aprender algún arte, oficio u otra cosa*”⁵⁵⁵. Partiendo del origen de las palabras el escritor Antonio Rubio entiende el aprendizaje de la interioridad como un proceso en el que:

“No hacen falta alas, para entrar en ti. Has de ordenar eso sí, el pensamiento, las emociones y los sentimientos, con relación a lo necesario, para que sea posible alguna

⁵⁵⁵ *Diccionario de la Lengua Española*, op. cit., p. 126.

que otra escapada al bosque de tu propia existencia”⁵⁵⁶.

El mismo autor, presenta al monje, como el hombre feliz, que a pesar de no poseer nada, aparece ante los ojos sometidos a los estallidos estridentes del consumo y de la vanidad de occidente, como un ser “divinizado”, elevado, salido de las redes negativas en las que los demás hemos de deshojar nuestros días. Aunque se sabe poca cosa para nuestro mundo tecnificado, es maestro de interioridad y de trato a solas con el misterio. Es desde este punto de vista en el que el cultivo de la interioridad, se propone como un aprendizaje vital, pues aunque el verbo «cultivar» hace referencia explícita a la tierra, de forma implícita y figurada podemos aplicarla con relación a la vida interior del hombre. En ese sentido se nos habla de «poner los medios necesarios» para que se manifieste la interioridad y poder mantenerla como actividad que ejercita las potencias y facultades que son inherentes a la vida interior.

Aceptar que existe en el ser humano una interioridad es aceptar que somos una imagen externa, visible y concreta pero con un fondo vital, invisible e impreciso que sin embargo, fluye sin cesar e influye decisivamente en la configuración de la vida humana: “Interior es aquello que vive en el fondo del alma, en lo más íntimo del alma, en el entendimiento, y que no sale ni mira a ninguna cosa”⁵⁵⁷. Cuando se habla de «aprender a cultivar la interioridad», no me refiero al mundo de la “vida privada”, del que hablan las revistas del corazón, que buscan vender exclusivas. Hablo más bien de la vida honda, que participa del misterio y del secreto más auténtico de la existencia y que nunca puede ser entendida en el sentido de “vida o propiedad privada”. Entrar en la interioridad supone una experiencia tal, que, si uno se adentra en ella, tienes a poco que te aventuras por ese camino, una sensación de carácter profundo y auténtico que se descubre cuando entras de forma libre y consciente en un bosque que desconoces.

Si quieres aprender algo en el cultivo de la vida interior, mírate, obsérvate, descubre los secretos de tu propia vida, y descubrirás que están ahí los secretos de la vida, como datos precisos de primera mano que, al verlos de cerca, te harán sentir una llamada especial para intervenir sobre ellos o dejar que sean llevados por otras manos. En este sentido es digno de resaltar como entiende Lévinas el movimiento hacia la

⁵⁵⁶ A. García, «Aprender a cultivar la interioridad», C. Alemany (ed.), *14 aprendizajes vitales*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 123-142.

⁵⁵⁷ Eckhart, *Tratados y sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983, p. 355.

interioridad en su obra *Totalidad e infinito*:

“La identidad del individuo no consiste en ser parecido a «sí mismo» y en dejarse identificar desde fuera por el índice que lo señala, sino en ser el mismo, «ser en sí mismo», en identificarse desde el interior. Existe un paso lógico de lo parecido al «mismo»; la singularidad surge lógicamente a partir de la esfera lógica expuesta en la mirada y organizada como totalidad por el retorno de esta esfera como interioridad del yo, por un retorno, si se puede decir así, de la «convexidad en lo cóncavo»; y todo análisis de la interioridad trata de describir en esta obra las condiciones de este retorno”⁵⁵⁸.

La respuesta de Taylor ante el vuelco modernista hacia la interioridad en un mundo enteramente determinado por criterios mecanicistas, es que el recurso obvio contra esa nivelación es la interioridad:

“Que el mundo vivido, el mundo tal como era experimentado, conocido y transformado en sensibilidad y conciencia, no pudiera ser asimilado por la omnímoda máquina, (...) y así el giro hacia dentro, hacia la experiencia o la subjetividad no significó un vuelco hacia el yo que había que articular, allí donde esto se entiende como una unión de la naturaleza y la razón; o del instinto y la energía creativa. Al contrario el «giro hacia dentro» puede llevarnos más allá del yo, como es habitualmente comprendido, hacia una fragmentación de la experiencia que pone entredicho las nociones de la identidad, o una nueva manera de habitar el tiempo”⁵⁵⁹.

1.2. Momentos de la interioridad

Ninguno de nosotros nace con la interioridad puesta, es fruto de muchos momentos, sobre todo de un proceso educativo. En cualquier caso, ya sabemos que la interioridad representa el punto álgido de una inteligencia emocional que nos enseña a convivir con nuestros sentimientos y participa decididamente en una tarea de armonización de polaridades y que nos constituye mirando a los demás. Para llegar a una cierta “madurez afectiva”, se necesita esfuerzo y atención que nos permite construir una visión de la vida desde nuestra interioridad. Desde la educación en el hogar, es importante transmitir el mensaje de estar interesados en la interioridad, que es más que estar interesados por uno mismo.

La interiorización como proceso en el que se desenvuelve todo ese mundo emocional, culmina en el hallazgo de la interioridad; el profesor Graciano González entiende este proceso como un camino de ida y vuelta por el que tenemos que transitar

⁵⁵⁸ E. Lévinas, *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 293.

⁵⁵⁹ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pp. 460-462 (483-485).

conjuntamente, pero cada vez de distinta forma, resumiendo en tres fases los momentos configuradores de la interioridad:

a) Visualización: en la educación de los hijos, a los padres les corresponde transmitir el interés por la vida, de los afectos, sentimientos y emociones; prestando atención a los sentimientos de los hijos y ofreciendo pautas para tratar con sus propios sentimientos.

b) Sensibilización: hasta que no pongamos nombre a nuestro sentimiento, no podremos incorporarle al proceso de interiorización; a todos nos cuesta poner nombre a lo que sentimos. Como mucho decimos que nos pasa algo o que nos sentimos bien o mal, como si eso fuera ya una explicación suficiente; lo que ocurre es que no sabemos expresar nuestros sentimientos, nuestro interior nutrido de ellos, tampoco se expresa. Estará confuso sin un mínimo de orden, de armonía.

c) Aprendizaje: el objetivo de esta fase es nada menos que apropiarse de uno mismo, aprender a valerse por uno mismo; en el aprendizaje culmina el proceso de interiorización. El aprendizaje es un «trasunto moral», en el sentido que todo proceso que no termine en la pregunta por lo que uno está haciendo con su vida queda cojo, está a expensas de una interioridad que todavía no está aclarada. Esta virtualidad del aprendizaje tiene dos momentos significativos que son complementarios, pues a la pregunta: ¿Qué hacer con mi vida?, la sigue la apasionante tarea de «vivirla», (...) es el momento de la moralidad que resulta clave para hablar de la interioridad.

El aprendizaje es el momento del «cómo» llevar a cabo los sentimientos. Nuestra tarea educativa, consiste en preguntarse por los sentimientos que nos ayudan a ser más libres y realizados; es aprender a disfrutar –sentir- lo que construye la interioridad y, a sentirnos a disgusto con lo que no la construye. La alternativa educativa en este caso es «aprender a valorar», como cometido básico de la interioridad, y aprendemos a valorar cuando somos capaces de poner entre paréntesis una serie de valores que sentimos de manera inmediata, a favor de otros que nos construyen más y mejor. Es la raíz del juicio moral, la que somete a revisión la primacía de los valores sentidos como agradables de manera inmediata, en función de otros valores reflexionados, en el sentido de que pensamos que contribuyen a una interioridad más auténtica. De esta manera ya tenemos la pauta para una educación en la interioridad: que los sentimientos contribuyan a una construcción valiosa del ser humano para que sea digno de tal nombre⁵⁶⁰.

1.3. El agente encarnado

De todos es conocido que el método de investigación que Taylor considera fundamental en abierta polémica con el «paradigma epistemológico», conocido como «naturalismo», corriente de pensamiento que proviene de la primera modernidad y que considera a cualquier disciplina que pretenda ser “científica” o “racional”, tiene necesariamente que reproducir el método de las ciencias empírico-deductivas. En otras

⁵⁶⁰ G. González R. Arnaiz, *Enseñar a mirar*, Madrid, San Pablo, 2005, pp. 149-152.

palabras, que el objetivo de toda investigación rigurosa debe ser susceptible de ser abordado desde un lenguaje neutral y objetivo, expresión de una explicación causal.

Los adversarios de la posición naturalista en el siglo XIX y XX, son recordados en la exposición de Taylor en sucesivas referencias: Hegel, a causa de su rechazo del modelo matemático, como viene presentado en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*; Wittgenstein, por su teoría holista del significado; Heidegger y Merlau-Ponty por la defensa del ser-en el mundo y la corporeidad viviente como esferas fundamentales de la comprensión humana. Taylor llamará «argumentación trascendental» a la línea de reflexión regresiva que indaga las condiciones indispensables para que podamos tener experiencia de algo. Estamos hablando de una operación racional referida a las suposiciones internas a nuestros actos de percibir, evaluar, juzgar y actuar.

Lo que nuestro autor busca es sustituir la perspectiva de un sujeto desvinculado por la de un «agente inscrito» en un horizonte de experiencias mundano-vitales. Por ejemplo, si no tuviera la inevitable e inmediata “certeza” de que existe un mundo con sentido que me circunda, no podría tener experiencia de nada en absoluto. Mi uso efectivo del lenguaje supone la existencia de un código, y en general un trasfondo de significados compartidos, por medio de los cuales nos comprendemos; así como la existencia de una comunidad lingüística de la que formo parte. El tipo de investigación que presenta argumentaciones trascendentales busca, más que hablarnos de la naturaleza de la realidad a secas, hacernos más lúcidos respecto de nuestra situación de agentes en el mundo, hacer parcialmente explícito el trasfondo que subyace a nuestras formas de comprensión y actuación.

Este movimiento de explicación discursiva del trasfondo subyacente a las acciones del agente es llamado por Taylor «articulación», noción que identifica la acción de “sacar a la luz”, “desocultar”, “desvelar” el saber a cerca de quienes somos. Articular nuestro horizonte pre-comprensivo contribuye a esclarecer nuestra condición de ser capaces de experiencia, y dicha indagación nos abre al sentido de la experiencia misma, dado que “*el trasfondo es lo que convierte a ciertas experiencias en inteligibles para nosotros*”⁵⁶¹.

⁵⁶¹ Ch. Taylor, *Argumentos*, p. 101.

El punto de vista del «agente situado»-«encarnado» en la experiencia cuya comprensión se despliega desde el trasfondo hermenéutico-lingüístico es clave para el cultivo de la interioridad, rechazando dos percepciones centrales del fundacionismo:

- a) La tesis de una racionalidad que prescinde de todo contexto vital que le imponga límites a su pretensión de auto transparencia.
- b) La creencia de que el ideal de autonomía racional puede ser conquistado monológicamente, a partir de una cadena de representaciones neutrales.

Estas consideraciones nos llevan a mirar la tarea de ofrecer razones desde una nueva perspectiva: se trata de articular aquel saber implícito en nuestras prácticas ordinarias. Esta articulación enriquece nuestra propia comprensión como agentes vinculados o seres capaces de experiencia.

2. ¿Cómo construir la interioridad?

2.1. La búsqueda de sentido

Apoyado en las tesis de Paul Ricoeur a propósito de la teoría del *Psicoanálisis en Freud*, el profesor Taylor comenta los argumentos de Ricoeur, según los cuales la teoría analítica constituye al mismo tiempo una «hermenéutica» y una «energética»; es decir, que el psicoanálisis nos ofrece una explicación que es a la vez causal por las fuerzas que actúan e interpretativa por el sentido del comportamiento que causan. Los filósofos empiristas de la ciencia insisten siempre en los datos, que a su vez han de resultar incuestionables como exigencia esencial de la ciencia. Medidos con este patrón los fenómenos de los que parte el psicoanálisis son insatisfactorios, pues resultan demasiado subjetivos por naturaleza, al estar constituidos en parte por el sentido que tienen para el sujeto:

“Mi compulsión consiste en el sentido que tiene para mí una determinada situación y unos determinados gestos, en mi experiencia de miedo, de ansiedad, de necesidad que siento de obrar de una determinada manera. Luego, el observador puede descubrir este

fenómeno cuando le comunico mi experiencia humana”⁵⁶².

¿Qué significa en último término, que un comportamiento se identifique por su sentido? En primer lugar, hay que decir que el comportamiento humano tiene sentido por el hecho de orientarse en función de unos objetivos. Mi acción tiene a la vista un determinado fin, y ello le confiere su sentido, y el fin confiere a su vez la dirección, que va a permitir valorarlo de forma más o menos sensata. La postura de Taylor se fundamenta en que para el ser humano, su comportamiento, deseos y hasta emociones constituyen objetivos intencionales, es decir, son comprendidos merced a determinados conceptos o a través de determinadas imágenes, con la ayuda de unos significados. En otras palabras, en el hombre los instintos no se manifiestan como algo idéntico en todo momento, sino que por el contrario, son vividos bajo un número muy grande y tal vez inagotable de variantes cuyos principales categorías corresponden a las diversas culturas humanas.

Captar el sentido de un comportamiento, no consiste únicamente en identificar el objetivo que persigue, sino también en esclarecer su dimensión intencional, las descripciones que comporta para el que actúa. La articulación moral defendida por Taylor tiene justo este sentido: al descubrir y potenciar nuevas fuentes morales, nuevas experiencias de bienes y hechos que provocan adhesiones a un «hiperbien», y así descubriendo interpretativamente nuevos sentidos de orientación de la conducta o reforzar sentidos que ya existían, consigue transformar uno o varios hábitos y prácticas exteriores a lo que somos, consigue pues una autogestión de nuestro propio ser.

El sentido hermenéutico del pensamiento de Taylor adopta la forma de una memoria que es autocrítica, al desenmascarar un pensamiento metaético que manifiesta las fuentes morales en cuestión. La insistencia de presentar la interioridad como rasgo fundamental de nuestra identidad, no solo pide, sino que exige una hermenéutica dialógica en la que se construye el yo moderno como fruto de la herencia del encuentro de las múltiples culturas, pidiendo una reconstrucción interpretativa, narrativa, y por tanto crítica de los lugares en donde ocurrió de forma concreta la interpretación de las fuentes morales.

⁵⁶² Brent, M. (ed.) *Sentido y existencia: homenaje a Paul Ricoeur*; Ch. Taylor, «Fuerza y sentido. Las dos dimensiones irreductibles de una ciencia del hombre», Estella: Navarra, Verbo Divino, 1976, pp. 161-179.

2.2. Pilares de la interioridad

En este apartado pretendo resaltar desde el análisis del pensamiento de Taylor, cuales son los principios o pilares donde se asienta el edificio de la interioridad:

a) *Identidad*: Se define por ciertos compromisos morales o espirituales (ser de tal confesión religiosa, o ser anarquista; ser de tal partido, o ser agnóstico; pertenecer a una nación o tradición, etc.). Entre los jóvenes de las grandes ciudades hoy las identificaciones pueden pasar por ser «gótico, friki, emo,...». Ósea, que nuestra identidad personal se refiere a los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte con el cual establecemos qué es bueno, qué es valioso, qué se debe hacer, qué aprobamos, o a qué nos oponemos; en definitiva, con lo que establecemos aquello que hace valiosa nuestra vida. Para Taylor ser un «yo», es establecer qué cosas nos importan y cuándo. Si perdiéramos esos compromisos o esas identificaciones quedaríamos a la deriva. Esta aguda desorientación se traduce por «crisis de identidad»:

“Saber quien eres es estar orientado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien o el mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no; de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y secundario”⁵⁶³.

b) *Dignidad*: Es el estado por el que nos hacemos merecedores, -o no-, no sólo del respeto de quienes nos rodean, sino además de su admiración. Implica que nos merecemos un espacio público, en el que somos objeto de respeto o desprecio, de orgullo o de vergüenza, etc. En la vida moderna, el sentido de la dignidad va unido frecuentemente con la importancia de la «vida corriente»; saberse poseedor de una vivienda, un trabajo, saberse padre/madre de familia.

c) *Respeto*: Es la búsqueda de la objetividad moral. No implica el tener que prescindir por completo de nuestras reacciones, tan sólo requiere neutralizar alguna de ellas, a fin de que sea posible una vida común con interacciones previsibles. Esa neutralización se hace, de hecho en nombre del principio de respeto, que se supone basado en el objeto mismo de tal consideración. En occidente, la formulación privilegiada de dicho principio de respeto se ha dado y se da en forma de «derechos», como leyes a las que hay que obedecer no ciegamente, sino aceptando de manera

⁵⁶³ Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 28 (44).

autónoma su racionalidad según los casos. Unidos al respeto y articulados con él, tienen vigencia hoy en la comprensión moderna de la doctrina moral el hecho de evitar el sufrimiento y tener la «vida ordinaria» como centro de interés por la vida buena. Así lo expresa el mismo Taylor:

“He sostenido que existe un peculiar sentido moderno acerca de lo que implica el respeto, que coloca en un lugar preeminente a la libertad y el autocontrol, otorga una alta prioridad al hecho de evitar el sufrimiento y toma la actividad productiva y la vida familiar como hechos centrales de nuestro bienestar”⁵⁶⁴.

d) *Compasión*: En un artículo aparecido en *The Journal of Ethics*, Taylor presenta otro de los principios que constituye una dimensión fundamental de la interioridad: “*El fenómeno por el que nos conmueve el sufrimiento de los otros, representa un elemento esencial de la vida moral*”⁵⁶⁵. Desde esta afirmación presenta las respuestas de compasión como «primitivas», queriendo indicar que respondemos al sufrimiento de los otros con ciertas formas características, sin pensarlo; pues esas respuestas no pueden analizarse y explicarse en términos de algo más fundamental como la posesión de un motivo o de una tendencia.

Taylor también se apoya para explicar esta dimensión en la teoría de Arthur Schopenhauer⁵⁶⁶, señala que en el fenómeno de la compasión es fundamental distinguir entre el movimiento que nos produce directamente nuestro sufrimiento y el movimiento que nos produce el sufrimiento de otra persona. Ahora bien, si en el caso de la compasión –se pregunta Taylor-, no imaginamos que el dolor de otra persona sea nuestro, ¿en qué sentido sufrimos directamente con él? Planteamiento que le lleva a concluir a Taylor, que la respuesta a ciertas preguntas desempeñan un papel constitutivo en nuestra concepción de la naturaleza humana.

e) *Bien*: Un reproche a la filosofía moral contemporánea por parte de Taylor, es que haya tendido a analizar casi exclusivamente aquello que es “correcto hacer”, en lugar de concentrarse en lo que es “bueno ser”. En definitiva que haya tendido a definir la forma de la obligación, en lugar de definir el contenido de la «vida buena».

Esta visión exigua y truncada de la moral -sostiene Taylor-, no deja margen

⁵⁶⁴ Ibid., p. 14 (28).

⁵⁶⁵ Ch. Taylor, «Sympathy»: *The Journal of Ethics*, 3 (1999) pp. 73-87. Trad., de E. López, «La compasión»: *Cuaderno Gris*, 7 (2003), pp. 249-261; (249).

⁵⁶⁶ A. Schopenhauer, *On the Basis of morality*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963, pp. 141-144.

conceptual para la noción de «bien» y descuida las cuestiones relativas al deseo de vivir la mejor de las vidas posibles. Según Taylor, no cabe pensar lo justo sino como forma del «bien»; e insiste que el bien sólo se entiende en su contexto y en consecuencia, las formas concretas del bien moral son las que determinan el punto de vista ético.

2.3. Tener «casa propia»

Hay una imagen que da respuesta al interrogante de cómo construir la interioridad, si se entiende la interioridad como el proceso de apropiarse de uno mismo, de tener «casa propia». De tener casa propia depende el sentirse libre, independiente y poder hacer nuestra vida, sorprende la dejadez y la poca atención que se presta a su edificación. Por otra parte nadie puede ofrecer su casa a otra persona si no la tiene. Esta metáfora es adecuada para señalar que nadie puede mostrar-enseñar la interioridad si no la posee previamente, así pues en el proceso educativo tener «casa propia», compartir la interioridad implica:

1) Romper «consigo mismo», para llegar a ser «uno mismo».

2) Preguntarse y responder desde dentro. Aquí el interior es el otro polo que necesita lo exterior para manifestarse. En realidad el «ideal de sabiduría» tan perseguido por los clásicos no anda demasiado lejos de esta manera de tratar con nuestra interioridad. Hacerse preguntas en este sentido es proponer un cierto orden en la vida.

3) Retirarse a nuestra casa propia, significa entrar en el interior de cada uno, pues cada vez hay más gente que nunca ha estado a solas consigo misma, gente a quienes les da pánico quedarse a solas, -se le viene el mundo encima-, se suele decir. Pero la verdad que sin hacer silencio a nuestro alrededor no hay manera de preguntar ni escuchar nuestro interior. Retirarse a casa no es una “huida” es una necesidad y aprender a quedarse sólo con uno mismo es una de las claves más activas y eficaces para el desarrollo de la interioridad y, por ende, del crecimiento personal.

4) A la familia, como célula de la sociedad, se le puede “suplir” en la transmisión de conocimientos, en el desarrollo de habilidades, pero no puede nunca abdicar en ser educadora de la interioridad de los hijos. El cultivo de la interioridad es la fuerza personalizadora por excelencia, pues somos lo que somos dependiendo del cultivo de

nuestra interioridad.

5) El hecho de tener «casa propia», no significa que uno sea autosuficiente, pues somos interior y exterior, polaridad de ser y vida. Nos encanta dar cierto tipo de imagen ante los demás, pero somos celosos en guardar nuestra intimidad. El equilibrio de ambos polos es vivir la «autenticidad» como «ideal moral» de la personalidad, que se muestra sin vanidad y que tampoco necesita esconderse.

6) La interioridad, no es una huída de lo exterior, por la sencilla razón que es el «centro» de donde emanan los comportamientos con significado humano y humanizador.

7) El propio desarrollo de la interioridad no puede estar al margen o en contra del «humanismo», como expresión de sentido de una vida; el humanismo es el marco para que la interioridad que busca lo mejor de nosotros y de los demás tenga significado.

8) Si aplicamos a nuestro propósito educativo el humanismo y la dignidad de la persona reflejada en los Derechos Humanos como marco de un humanismo positivo, educar la interioridad en ningún momento es un acto individualista y privado sino que mantiene la tensión de la solidaridad y del compromiso con los demás.

9) La interioridad nos ayuda a descubrir que hay sentimientos y emociones que constituyen personalidad; hablar de criterios y razones para la vida es otra manera de decir que hay unos valores que merece la pena vivir y compartir, porque de ellos depende la validez de la educación y los propios proyectos que podamos tener.

3. Por una educación de la interioridad

3.1. Proceso de desvelamiento

Uno de los dramas de los hombres y mujeres de nuestro tiempo en el mundo occidental, está siendo la pérdida de la vida interior, la emigración del interior hacia el exterior que se manifiesta en el aparecer y aparentar –culto a la imagen y al tener-. Habitante de dos mundos, ser de frontera, el ser humano puede moverse «*ad intra y ad extra*»; ambos movimientos configuran su modo de ser. Precisamente el modo de vida de las sociedades desarrolladas ha ido poco a poco paralizando uno de los dos movimientos que nos configuran, justamente el que va hacia dentro, hacia lo que se ha llamado el «hondón» de la persona.

Actualmente esta orfandad de la interioridad es una realidad con la que nos encontramos todos los que nos dedicamos a la educación. En particular el trabajo formativo con jóvenes está pidiendo un proceso de adentramiento en el interior que sea significativo. Para comprender el por qué y el cómo de la educación de la interioridad, es necesario conocer el modelo de hombre-mujer en el que se asienta y las diferentes fases de ese proceso de interioridad.

3.2. Objetivos y contenidos de la educación de la interioridad

Entendemos la acción de educar no sólo como la mera transmisión de conocimientos, sino el significado que procede de la acepción «*educare*», (sacar del interior). Sin pretender agotar ni acotar los contenidos del interior humano, educar la interioridad se convierte en una necesidad para explicar el camino hacia el interior. Propongo el siguiente itinerario:

1) *Objetivos*: a) Unificar la persona, en su dimensión física, psicológica y espiritual. b) Construir la unidad con la naturaleza y los otros.

2) *Contenidos*: a) *El trabajo corporal*. Por medio de técnicas de relajación, ejercicios de conciencia corporal, estiramientos y ritmos de respiración, se intenta potenciar el equilibrio y unificar el cuerpo con la dimensión interior de la persona. b) *La integración emocional*. A través de dinámicas de reflexión personal, de diálogo y

acompañamiento personalizado, pretende aportar herramientas que ayuden al autoconocimiento del educando, pero también al descubrimiento de la individualidad del otro. c) *Apertura a la trascendencia*. Partiendo de la experiencia interior generada a través de ejercicios sencillos de iniciación a la meditación, se intenta conducir a los jóvenes hacia las cuestiones fundamentales de la condición humana.

3.3. Técnicas para la educación de la interioridad

1) *Percepción corporal*: Partiendo del hecho que la mayor parte de la gente tiene un trato muy superficial con el cuerpo. Cuando se habla del cuerpo, se dice «tengo un cuerpo o este es mi cuerpo». El descubrimiento del cuerpo como interlocutor e indicador de causas internas –dolores, enfermedades-, es el medio que tenemos para expresarnos ante los demás y ser un yo en el mundo.

2) *Ejercicios de conciencia corporal*: Nos posibilitan entrar en contacto con la totalidad de nuestro cuerpo, haciéndonos conscientes de detalles que en la vida diaria pasan desapercibidos. Estos ejercicios nos llevan poco a poco a estar presentes en el presente. Es el mismo principio de la «*caminata zen*»: experimento cada paso desde el interior, no hay prisa, no pienso en lo que he caminado, ni en lo que queda por caminar.

¿Cómo realizarlo en grupo? Previamente es necesario explicar lo que vamos a hacer y por qué (eso ayudará al grupo a no verlo como algo desconectado del trabajo interior y también les ayudará a perder el sentido del ridículo). La explicación va en la línea de hacernos caer en la cuenta del escaso contacto que tenemos con nuestro cuerpo, pues hay zonas del cuerpo de las que solo nos acordamos cuando nos duelen. Así pues en este ejercicio se comunica al grupo que lo único que tiene que hacer es caminar libremente por la sala y estar atentos a lo que se les irá proponiendo. Se trata en definitiva de hacerse consciente de esa parte del cuerpo e investigar todos los movimientos que podemos hacer con ella.

3) *Relajación*: Podemos apaciguar el cuerpo a través de la concentración con la respiración o a través de la alternancia tensión-relajación de las diferentes partes del cuerpo. Las relajaciones son también ejercicios de conciencia corporal cuando les invitamos a visualizar diferentes partes del cuerpo serenándose a través de la respiración.

4) *El silencio mental y psicológico*: Favorecer en los jóvenes experiencias de silencio es acercarlos a lo profundo; allí donde tantas veces emergen nuestros miedos, inseguridades, angustias, preocupaciones. En una meditación guiada se va ayudando para crear un clima de silencio exterior e interior; como decía aquel texto anónimo de un cartujo del siglo XII: -Cuando me retiro, cuando estoy en soledad, cierro los ojos, no hay nadie alrededor de mí, ningún ruido, ningún sonido; entonces escucho el murmullo del silencio. Ese silencio es atravesado por voces, por gritos, por vociferaciones; son los animales que tengo en mí-.

5) *Escenario de visualizaciones*: Es un ejercicio que consiste en la creación de imágenes, con la intención de generar un estado de paz para facilitar la relajación y por ello se propone la visualización de un lugar que a cada persona le transmita tranquilidad y seguridad.

6) *La expresión artística*: Dejarse llevar por los sentimientos y sensaciones nacidos de una dinámica, dejando fluir lo que sale de dentro y expresarlo en una pintura, un poema, una canción, etc.

7) *La música*: Es muy importante para el mundo de la cultura juvenil, acostumbrados a fuertes impactos auditivos, conciertos, etc., ¡Que importante es aprender a escuchar desde la armonía, la meditación, la relajación!

8) *La voz*: A partir de sencillos ejercicios podemos entrar en contacto con la voz, descubriendo las posibles modulaciones, reconocer la propia voz. Este ejercicio para jóvenes y adultos nos pone en contacto con nuestra “música interior”.

9) *Los juegos*: Nos permiten ayudar al grupo a sacar energía acumulada y les prepara para adentrarse en un trabajo de más concentración. Juegos que faciliten un buen ambiente para conocerse y relacionarse, generando en los jóvenes un clima de sinceridad e intimidad que favorezca la expresión de sentimientos y la práctica de ejercicios encaminados al trabajo de las relaciones interpersonales vividas desde la interioridad.

Conclusiones:

1. La interioridad como problema moral

Llegado el momento de hacer una valoración de este amplio recorrido por la obra de Taylor en busca de esas huellas de la identidad moderna, he tomado como hilo conductor la interioridad, título que el filósofo de Montreal da a la segunda parte de su obra maestra *Fuentes del yo*, en la que pone de manifiesto la necesidad de recuperar la instancia de lo interior, como esa parte de la persona que no se puede percibir a simple vista con los sentidos, pero que es esencial para entender lo que ocurre en el exterior. Será desde esa autocomprensión «interior-exterior» desde donde el profesor Taylor presenta la noción moderna del yo, afirmando que está relacionada con cierto sentido de interioridad en el que viene siendo constituida.

La interioridad describe la esfera intangible del ser humano. Ese espacio que incluye las creencias, los sistemas de valores y los ideales. La interioridad es esa parte consustancial de la identidad personal que no puede considerarse de manera aislada, dado que está entrelazada a la exterioridad. Los ejemplos de irrupción de lo heurístico a través de los sueños, imágenes y otro tipo de experiencias nos muestran que si bien es cierto que la cultura occidental moderna se nutre esencialmente del pensamiento calculador exterior, también debe mucho al ingente aluvión de ideas, sentimientos, formas y vivencias que emergen de la interioridad del ser humano.

Siguiendo la línea de investigación de Taylor, que antes de dedicarse al quehacer de la Filosofía, bebió de las fuentes de la Historia, me he permitido añadir en la búsqueda topográfica de la interioridad a autores como Posidonio de Apamea, Séneca, Kierkegaard, Mounier, Edith Stein. Lo hago para completar esas otras lecturas de la interioridad que nos invitan a no perder de vista la problemática de este paradigma emergente en una época como la nuestra que rinde culto a la materialidad de la existencia, por el simple hecho de tener una sensación nueva. Pero que como indica Taylor, autores como Platón, San Agustín, Descartes, Locke, Montaigne, etc., ya habían puesto de manifiesto el lenguaje de la interioridad como luz que ilumina el espacio en el que yo estoy presente ante «mi mismo».

En la medida que he ido descubriendo este nuevo paradigma de la interioridad en la obra de Taylor, me he dado cuenta que el cambio de procedimiento a sustancia, así como de ordenes encontrados a ordenes contruidos representa un proceso de interiorización en relación con la tradición platónica-estoica. También he podido constatar que el proyecto cartesiano debe mucho a sus raíces agustinianas y a la creciente importancia que esta tradición concedió a la interioridad.

En la introducción de la tesis presentaba el esquema que he seguido desde el trabajo de investigación, así como las partes y capítulos en los que he pretendido mostrar el problema de la interioridad desde sus diversos accesos. Después de un primer acercamiento histórico, necesario para comprender los diversos sentidos de la interioridad, me he propuesto responder a la cuestión: ¿Dónde radica el problema filosófico de la interioridad? Es la pregunta que justifica por qué hablar hoy de este tema.

Para dar respuesta a estas cuestiones me he acercado desde el análisis del pensamiento contemporáneo, en el que se concibe el ser como un sistema mecánico-racional de causas y efectos en el que se hace extensivo a todo el ser el modelo de racionalidad científica de cierta “neutralidad”, que para dominar y organizar rigurosamente todas las cosas las tiene que reducir al nivel de puras apariencias mensurables, manipulables y sustituibles; reduciendo finalmente a este nivel incluso al hombre mismo, su interioridad y su historicidad.

Ante el dominio de la razón tecnológica, el entramado ético no puede contemplar sin más tal imperativo de dominio, dado que se ha nutrido de fuentes morales más ricas que habría que recuperar para poder rehacer las condiciones de nuestra propia existencia, sin dejarse dominar por ciertas subculturas que se nos imponen. Al menos ese es nuestro posible grado de libertad, un ideal que contribuye a encuadrar la razón tecnológica dentro de lo instrumental, ofreciendo un tipo de pensamiento que se ha desligado de nuestra situación dialógica y de nuestras tradiciones, gozando de un gran poder de persuasión.

Taylor considera que se trata de una «razón no-comprometida», pues como él mismo afirma, hemos llegado a pensar que somos así, cuando en realidad se trata de una confusión. Nuestra sociedad ha experimentado una pérdida de horizontes, que en el

pasado daban un sentido a la vida social y al ampliarse la razón instrumental y acentuarse el giro subjetivo que empobrece el significado de la vida, se han vuelto inciertas las creencias morales. Se trata, tanto en el caso de Taylor como de otros autores como MacIntyre, de una lectura en negativo del proyecto ilustrado según el cual los valores de la autonomía, la libertad del individuo y el distanciamiento reflexivo con respecto a las tradiciones del pasado, son vistas como las causas de los males de la cultura contemporánea.

Ante el malestar de la modernidad sobre todo por el olvido de las fuentes morales, se ha producido en el agente moral una especie de “asfixia” al borrar tantos bienes de nuestro relato oficial, que se ha llegado a la pérdida de la identidad del propio sujeto. Dándose una crisis provocada por el desfundamiento del sujeto y como consecuencia de esta situación, una pérdida de horizonte o marco de referencia que se vivió en algún momento como dador de sentido y ahora desmoronado, no es capaz de dar respuesta a las cuestiones vitales de la existencia.

Ante esa crisis de identidad, Taylor propone con acierto y novedad, articular un nuevo marco referencial que está constituido por significados irreductibles que aparecen como horizonte de las demás acciones de la vida del sujeto. La acción de «articular» implica discriminar, entender nuestras emociones y acciones en un contexto que las constituye moralmente significativas, en un mapa moral; ya que la jerarquización se establece según los significados implícitos en ellas, según una valoración significativa y sustantiva que remite a su vez al sujeto y al mundo.

Taylor identifica el abanico de preguntas en torno a las fuentes morales, con aquellas cuestiones que pueden sustentar nuestros compromisos profesados mayoritariamente con la benevolencia, justicia, libertad, solidaridad; superando una visión cerrada de la metaética procedimentalista, de obligación moral. Propone un modelo de «benevolencia universal», afirmando que «somos yos» en la medida que buscamos y encontramos la orientación al bien.

Este proceso que se ha denominado «interiorización de las fuentes morales», conduce al sujeto a tomar un protagonismo en la decisión moral. En el relato de Taylor el bien que prevalece es la naturaleza interior del hombre que aboga por el «bien constitutivo» como fuente moral. Pero este bien es indisoluble de la libertad y la

naturaleza como las otras fuentes morales que facultan para tener una visión más clara de la realidad. Vivir en sintonía con la auténtica articulación que subyace en actitudes morales muy extendidas en nuestra civilización. No es posible que la historia sea solamente la que se expresa en una creencia o la de unas teorías filosóficas, sino que ha de incluir también eso que se ha llamado «mentalidades», que en definitiva consiste en abrir espacios a una nueva comprensión de nosotros mismos y nuestras más profundas fidelidades morales.

2. La interioridad en la modernidad

En esta segunda parte de la tesis he pretendido realizar un juicio crítico desde la fenomenología de la vida moral. De ahí que uno de los autores más influyentes en los que Taylor se apoya en la crítica al positivismo sea Merleau-Ponty, cuya influencia será decisiva en el trabajo de articulación que nos permite una visión del bien y la comprensión correcta conseguida en forma hermenéutica del significado de los bienes y valores. Esto permite definir el criterio de racionalidad desde el cual es posible juzgar la racionalidad de los agentes, sus pensamientos y sentimientos. El criterio de racionalidad es en este caso «sustantivo»: depende de la forma como los miembros de una tradición cultural establecen qué es para ellos lo más valioso, correcto y justo.

La aportación de Taylor al rastrear la antropología empirista, pasando por la psicología del comportamiento, las teorías contemporáneas del lenguaje y de la política que han impregnado nuestros juicios morales, es el haber identificado su vértice en el concepto de «evaluación fuerte». Esta evaluación designa la consideración de un bien que es más que una mera preferencia; por ello deseamos los bienes intrínsecos porque son buenos. Precisamente el argumento trascendental de Taylor consiste en que esta evaluación fuerte es una dimensión necesaria e irreductible de la experiencia humana.

Para Taylor «modernidad» significa aquello en virtud de lo cual tiene y tenemos identidad como la forma de un «yo», de ahí que la investigación sobre las fuentes del yo, sea al mismo tiempo una investigación sobre las fuentes de la modernidad. En el diagnóstico que hace de la modernidad ante los conflictos de la cultura moderna, el problema que subyace es que al no reconocer la adhesión a ciertos bienes, se

imposibilita la articulación sobre el bien, y por tanto, la comprensión de lo que significa ser un «yo». Taylor muestra en su argumentación que las concepciones de bien suprimidas por la filosofía moral moderna deben ser recuperadas para superar la pérdida de identidad y dirimirse la lucha entre los diferentes «hiperbienes» de la modernidad.

La preocupación de Taylor se fundamenta en mostrar las conexiones entre la vida moderna y sus múltiples fuentes, por un lado, y cómo los conceptos de yo se unen a ciertas nociones de interioridad, que son peculiarmente modernas y van entrelazadas en la perspectiva moral. Nuestro autor, a modo de un arqueólogo, intenta hacer un corte en el terreno de la modernidad para descubrir esos estratos que han llevado a reconocer la identidad moderna. Uno de los sedimentos al que más atención presta es el conocido como controversia sobre el desvinculado modo instrumental de vida, que Taylor ha calificado de perspectiva utilitarista del valor, por el que se tiende a vaciar la vida de su riqueza y profundidad, desembocando en la cultura del desencanto.

Autores como Weber, Borgman, Arendt y el mismo Rilke, coinciden en dar una respuesta ante la necesidad de transmutar el mundo de la interioridad. Ante la pérdida de los valores permanentes por una «subcultura del artefacto», también conocida como del «triunfo de lo terapéutico», por el que los métodos de la terapia y de las ciencias que la sostienen, la Psicología y la Sociología, subordinan algunas de las demandas tradicionales de la moral a los requisitos de la realización personal. Llevando esta postura a reafirmar la comprensión de la autorrealización como presupuesto de que algunas cosas son más importantes al ir más allá de la posible interpretación del yo, dado que existen bienes que aportan la significación que requiere una vida plena.

Este modo de narración de la vida, en la que el relato se extrae de los acontecimientos, es lo que encaja con la experiencia del «particular yo desvinculado». Es lo que aflora en la autobiografía moderna. Es la razón por la que los particulares detalles de circunstancias y sucesos, se convierten en la arcilla de la que está hecho el relato moderno.

A lo largo de la obra de Taylor surge un interrogante: ¿Cómo articular la historia de la identidad moderna? O dicho de otra manera, ¿Debemos hablar de un fenómeno único, o más bien de «múltiples modernidades»? Un plural que reflejaría el hecho de que culturas no-occidentales han encontrado sus propias vías de modernización. La

respuesta de Taylor es que la modernidad occidental resulta inseparable de un tipo de «imaginario social» y las diferencias que existen entre las múltiples modernidades actuales deben ser comprendidas en términos de los diferentes imaginarios sociales implicados.

Un tema que goza de gran notoriedad, atribuido al pensamiento de Taylor es el problema del lenguaje en la modernidad. Aparece relacionado con la identidad, el reconocimiento, el valor, la relación con el otro. Siendo fieles al desarrollo del mismo autor habría que hablar de «los lenguajes», dado que para Taylor la preocupación por el lenguaje no es más que un modo de conectar con el problema de la «significación», de tal forma que es intentar responder a lo que hace que el habla posea significado.

Para Taylor las palabras sólo pueden ser palabras dentro de un contexto de un lenguaje articulado. El lenguaje no es algo que se pueda construir sólo añadiendo palabra tras palabra. Tiene la estructura de una red, de tal forma que se hace presente en su totalidad en cada una de sus partes. Nuestro lenguaje es siempre más de lo que podemos abarcar; es en cierto sentido, inagotable, incontrolable. En tanto que el individuo no puede dominar la trama en su conjunto, se le presenta como algo dado como una herencia de su comunidad.

En este sentido el lenguaje tiene un carácter fundamentalmente dialógico. Se modela y crece no en un monólogo sino en diálogo con los otros, en la vida de la comunidad de habla. No existe algo así como “mi lenguaje”, siempre se trata de «nuestro lenguaje».

Las nociones defendidas por Taylor sobre el lenguaje como algo más que un mero instrumento de comunicación, tienen su antecedente en Hegel, superando de esta manera el individualismo indiferente del hombre contemporáneo desde tres argumentos basados en la «Eticidad»:

- 1) La calidad humana más alta sólo se consigue en comunidad.
- 2) La comunidad no puede ser meramente parcial o privada, sino que se pone a sí misma en miras de alcances más abarcales, lo que Hegel llamó el Estado.
- 3) La integración esencial del individuo a su comunidad está amparada por la secuencia ontológica de figuras que llevan al «Espíritu absoluto».

En cinco tesis resume Taylor lo más característico del ser humano en esta perspectiva hegeliana:

1) Las emociones típicamente humanas contienen siempre atribuciones de significatividad.

2) Dichas atribuciones son referenciadas con el sujeto.

3) Los sentimientos relativos al sujeto constituyen la base de nuestra comprensión, de lo que significa ser hombre.

4) Tales sentimientos se van construyendo por medio de interpretaciones.

5) Las interpretaciones del ser humano y del mundo tienen necesidad del lenguaje.

Desde el enunciado de estas tesis se puede afirmar que la teoría «acultural» ha llevado a una interpretación distorsionada de la modernidad; clasificando erróneamente los cambios que reflejan la peculiar cultura del occidente moderno, como producto de un descubrimiento a consecuencia ineludible de algún cambio social como la introducción de la tecnología.

En contra de una visión puramente utilitarista y consecuencialista del bien, el «ideal de autenticidad» introduce el argumento según el cual los seres humanos poseemos una voz interior, un sentido interno de lo que es bueno y correcto, que es preciso clarificar, escuchar y acatar. Tanto en *Fuentes del yo*, como en *La ética de la autenticidad*, nuestro autor reconoce en la obra de San Agustín un momento medular de la historia narrativa en su génesis. Si para Platón y Aristóteles era condición esencial de una vida excelente la contemplación de las formas, para San Agustín el contacto con el Bien requiere volcarse dentro de nosotros, poner entre paréntesis las confusas y seductoras voces del mundo exterior para escuchar el «maestro interior». Pero será definitivamente Rousseau el pionero en rehabilitar el ideal agustiniano para la modernidad.

3. El desafío educativo de la interioridad

En esta tercera parte he intentado responder a todas esas sospechas que consideran la interioridad como una disposición privada, “intimista”, y presentarla desde un enfoque tayloriano, como un nuevo paradigma, como un «valor educativo» emergente con clara aplicación en el mundo educativo. Se está demandando el cultivo de la interioridad como labor urgente de todo educador que debe preocuparse de esas dimensiones ocultas pero existentes en el educando, como tarea de transvaloración, de mirar por detrás de la realidad inmediata y abordar a la persona en su ser integral.

Llegados a este punto, ahora sí que estoy en disposición de dar respuesta a la tesis que nos lanzaba Taylor como un reto a toda actividad educativa: *«Si los jóvenes no se preocupan de las causas que trascienden al yo... ¿Qué se les puede decir entonces?»*. Después de analizar las nuevas tipologías del yo, algunos estudios del pensamiento postmoderno han constatado que se ha enaltecido tanto el «ego» que se ha encarnado en un cuerpo del que acaba siendo esclavo, a fin de prolongar una existencia cuyo fin no llega a angustiar en tanto que no se piensa en él. Pero el privilegio del envase corporal está jugando en contra de la interioridad, dejando de lado con gran descuido las otras dimensiones de la persona y, en consecuencia corriendo el riesgo de encontrarse en un envase vacío.

En el «yo tayloriano» se dan rasgos de un platonismo-agustiniano, concibiendo la interioridad espacialmente y afirmando que el yo significa propiamente una opción en ese espacio interior, que ahora cabe definir no sólo como la red de distancias entre mi posición y lo trascendente, sino más generalmente entre mi posición y el bien, e incluso entre mi posición, el bien y los otros. De ahí que la idea de yo en Taylor tiene un perfil constitutivamente moral, pues hace referencia a una posición en un espacio abierto respecto de algo que es tenido manifiestamente como un «bien». De esta manera el hombre se diferencia de todos los demás seres desde la categoría de su «mismidad». En este sentido la libertad es el ejercicio de la estructura más característica de sí mismo, de aquello por lo cual yo me siento persona humana.

Los criterios por los que se rige la sociedad actual, cada vez más responden a motivaciones de carácter utilitarista, y las energías en el campo educativo se dirigen a

crear hombres hábiles, competentes, eficaces y competitivos. Se educa con frecuencia para el “éxito”, para el triunfo. Esta tendencia está llevando a un olvido de la interioridad como núcleo de la dignidad de la persona, resultando como efecto, la superficialidad en las relaciones interpersonales, vacías por dentro con poco o nada que ofrecer. De ahí la propuesta de «educar en y para la interioridad», como la necesidad de ser uno mismo, de salir del hombre masa, dado que la interioridad tiene mucho que ver con el reconocimiento personal y con el descubrimiento de nuestro ser más íntimo.

La experiencia de la interioridad favorece el encuentro con el «hombre interior» que es la sede básica de la verdad y de la autenticidad, frente al «hombre exterior» que vive de los sentidos, “alterado” en expresión de Ortega, que con frecuencia se rige por el “me gusta” o “me apetece”. No hay que tener miedo a entrar en el interior. Lo problemático será no entrar, pues nos podemos convertir en huéspedes de nuestra propia casa. Entrar en el interior es intentar reintegrarse desde dentro, porque es ahí donde se vive y se tienen los grandes ideales.

Desde esta perspectiva la labor del educador consiste en invitar y orientar a cada educando, siendo consciente que es desde dentro donde se educa. De ahí la necesidad de formar el «hombre interior», que es el que vive según razón, según lo más propio y original de su ser, según lo mejor que es y tiene de sí mismo. Llegando a la conclusión que esta pedagogía de raíces agustinianas sigue siendo válida como trasfondo de una educación en actitudes y motivaciones, de una educación para el carácter.

Reivindicar en la cultura moderna la interioridad es para algunos una osadía, e incluso una especie de “insulto” al «*homo technicus*», o como acostumbran a llamar hoy el hombre de la pantalla, del “gran hermano”. Es cierto que no se puede demonizar a las nuevas tecnologías ni a los medios de comunicación, pues son resultado de lo humano y su valor como medio e instrumento se convierte en positivo o negativo dependiendo el uso que se haga de ellos. La posible solución a este tipo de amenazas ha de venir de la recuperación de la persona moral de su «mismidad» e «identidad», sin dejarse fascinar por la cuota de audiencias que nos envuelven en una forma de vida hueca y sin sentido; proponiendo para esta regeneración el camino de la «sabiduría interior» para vivir en la sociedad del espectáculo sin fantasías alienadoras.

Asumido el análisis anterior, «educar en la interioridad» nos lleva a construir el «espacio interior» que significa:

- 1) Posibilitar la emergencia de una experiencia de vida que brota del interior.
- 2) Canalizar este material para aprovechar su originalidad.
- 3) Atreverse a hacer un viaje al interior de cada cual.
- 4) Iluminar los entresijos y recovecos de la psique humana.
- 5) Beber de la fuente de la propia interioridad.

Uno de los motivos por los que goza de actualidad el proyecto filosófico de Taylor para nuestra época es por haber dado una respuesta a la cuestión moral desde la reivindicación del «realismo moral». Lo que realmente le interesa a nuestro autor es analizar los parámetros de nuestro tiempo, aquellas ideas que defienden la moralidad filosófica y política de manera vital. Entre ellas se encuentran:

- 1) El análisis cultural de las relaciones de la democracia y los derechos humanos.
- 2) El problema de las libertades en un mundo plural.
- 3) La promoción de la tolerancia y de la igualdad.
- 4) El nuevo trasfondo de valores sustantivos.

Taylor en su crítica a las éticas modernas por su naturalismo y por la reducción epistemológica que ejercen las diversas versiones del utilitarismo y el cognotivismo ético, sostiene una posición fuerte en el terreno de la ontología moral y suscribe un cierto realismo ético de particulares acentos hegelianos. Consiste en un retorno al sujeto como camino de apelación a la realidad que configura esa llamada al bien desde un doble movimiento simultáneo. En primer lugar, ese realismo parece imbuir lo real en el mundo mismo y construir hacia fuera el bien como un componente de lo real. En segundo lugar, esa apelación parece provocar también un movimiento hacia el interior, hacia el sujeto que sólo ante él esa realidad moral tiene algún sentido, pues define y contiene toda la historia de nuestra constitución histórica como sujetos morales. Taylor trazará con estilo propio el relato de una fenomenología de la vida moral en Occidente.

Este peculiar realismo ético de Taylor viene reflejado en el «giro hacia la interioridad», en el que nos propone que no hay mejor forma de indagar la estructura de

nuestro mundo moral, sus quiebras y supuestos valorativos que el relato de una historia de ese progresivo giro internalista, que ha caracterizado de manera sostenida a la filosofía occidental. Como resultado de este giro la «urdimbre moral» del presente está compuesta de los hilos de origen y sensibilidades éticas, que proceden de momentos distintos de la génesis de nuestra actual circunstancia.

Cabría decir desde una perspectiva realista que Taylor presenta la «autenticidad» como ideal moral, desde la visión significativa y desde una consideración del ser humano como agente que refiere su acción a fines libremente elegidos, capaces de dirigir su vida en un horizonte abierto y significativo. Por lo tanto cabe plantear que el ser humano pueda ser auténtico y fiel a una identidad propia, definida por bienes irrenunciables, si hay una forma de acceso no irracional y no alienante a esos bienes. En conclusión, la autenticidad como «ideal moral» es la fidelidad a la identidad personal definida en función de un conjunto de referencias que le dan valor, la dotan de contenido y de sentido, rescatándola de la trivialidad y creando un verdadero lugar de la interioridad moderna. La autenticidad lleva consigo:

- 1) Originalidad.
- 2) Oposición a reglas convencionales.
- 3) Apertura a horizontes de significación.
- 4) Autodefinición.
- 5) Verdadera libertad.

Conlleva que yo mismo encuentre el propósito de mi vida, frente a las exigencias de conformidad exterior, es decir, una libertad sustantiva y orientada por estar llena de significación vital en un horizonte de sentido.

Por último, la respuesta que Taylor propone al desafío educativo de la interioridad contrasta bastante con lo que la formación moral entendía hasta hace pocas décadas y basada fundamentalmente en la transmisión de valores de unas generaciones de adultos a otras de jóvenes, o también la concepción del yo y la vida que se plantea en términos de socializar a los educandos en la visión y práctica moral de la comunidad. La historia de las fuentes morales en Taylor, es implícitamente el relato de una lucha entre los diferentes bienes que se constituyen como fuente imponiéndose sobre otros: abogando

por el «bien constitutivo» como fuente moral, que a su vez es indisociable de la libertad y de la naturaleza como bienes constitutivos que actúan en el mapa moral, en el que el sujeto se orienta para tomar las decisiones que rigen su vida. El sujeto define su identidad al articular el horizonte de significados en que se mueve, tomando una posición.

En un comentario a la filosofía tayloriana, el autor en cuestión, definía el pensamiento de Taylor con la imagen de un «zahorí»; imagen con la que coincido, pues ciertamente Taylor ha buscado las fuentes del yo y de la modernidad en tiempo de sequía, como el zahorí busca los manantiales, sintiéndolos en su interior. Para Taylor la autocomprensión del yo tiene forma esencialmente histórica y narrativa. Por este motivo el pensamiento que desarrolla entraña una peculiar búsqueda de los principios que son fuentes morales, al mismo tiempo que crean la propia identidad.

Si a lo largo de la tesis he ido dando respuesta al interrogante de Taylor a las nuevas generaciones que no se preocupan de las causas que trascienden al yo, veo necesario añadir a estas conclusiones algunas líneas de acción que puedan dar luz al malestar generado en la modernidad:

1) El análisis de la modernidad se realiza con el afán de recuperar las fuentes olvidadas de la moral, desde esta perspectiva Taylor toma partida no sólo de la historia de la modernidad, cuanto de la praxis de la moralidad.

2) Si la noción moderna de yo está relacionado con cierto sentido de interioridad, la búsqueda de las fuentes del yo convierten a Taylor en un filósofo de la interioridad.

3) Si la pertenencia a un horizonte de valor se articula de manera reflexiva en la conciencia del sujeto, la alternativa de una ética que dé respuesta a la recuperación de las fuentes sustantivas de la moral, sólo será posible desde la vuelta al sujeto, y en eso consiste el realismo ético de Taylor, como reconocimiento de las huellas de la vida moral que se dejan ver en las apelaciones valorativas que constituyen nuestra vida cotidiana.

Bibliografía General:

A) Escritos de Charles Taylor

1. Libros:

The Explanation of Behaviour, London, Routledge and Kegan Paul, 1964.

The Pattern of Politics, Toronto, McClelland and Stewart, 1970.

Hegel, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Hegel and Modern Society, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Trad., de J. J. Utrilla, *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 1983.

Social Theory as a Practice, Delhi, Oxford University Press, 1983.

Human Agency and Language. Philosophical Papers 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Philosophy and the Human Science. Philosophical Papers 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Sources of the Self: the Making of the Modern Identity, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Trad., de A. Lizón, *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

The Malaise of Modernity, Montreal, House of Anansi Press, 1991. *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992. Trad., de P. Carbajosa, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

Rapprocher les solitudes: écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada, Guy Laforest, (ed.), Sainte-Foi, Les Press de l'Université Laval, 1992. *Reconciling the solitudes: essays in Canadian federalism and nationalism*, Guy Laforest, (ed.) Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993. Trad., de M^a. J. Marín, *Acercar las soledades: feudalismo y nacionalismo en Canadá*, Donostia, Tercera Prensa-Hirugarren, 1999.

Multiculturalism and The Politics of Recognition, Amy Gutmann, (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1992. Trad., de M. Utrilla, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993.

Philosophical Arguments, Cambridge, Harvard University Press, 1995. Trad., de F. Birulés, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.

La liberté des modernes, Paris, Presses Universitaires de France, 1997. Trad., de H. Pons, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

A Catholic Modernity ? Charles Taylor's Marianist Award Lecture, James L. Helt (ed.), New York, Oxford University Press, 1999.

Varieties of Religion Today, Cambridge, Harvard University Press, 2002. Trad., de R. Vilà, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.

Modern Social Imaginaries, Durham, Duke University Press, 2004. Trad., de R. Vilà, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.

A Secular age, Cambridge: Belnap Press of Harvard University Press, 2007.

2. Artículos:

“Ontology”: *Philosophy*, 34, (1959), pp. 125-141.

“Phenomenology and Linguistic Analysis”: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 33 (1959), pp. 93-110.

“L'État et la laïcité”: *Cité Libre*, fev. 14 (1963), pp. 3-6.

“Mind-Body Identity, a Side Issue?": *Philosophical Review*, 76 (1967), pp. 201-213.

“The Explanation of Purposive Behaviour”, F. Cioffi y R. Borger (eds.), *The Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 49-95.

“Interpretation and the Sciences of Man”: *Review of Metaphysics*, 25 (1971), pp. 3-51. *PhiPap* 2, pp. 15-57.

“Peaceful Coexistence in Psychology”: *Social Research*, 40 (1973), pp. 55-82. *PhiPap* 1, pp. 117-138.

“Force et sens: les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme”, G. Madison (ed.), *Sens et existence: Hommage à Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1975, pp. 124-137. Trad., de E. López, *Sentido y existencia: homenaje a Paul Ricoeur*, Estella, Navarra: Verbo Divino, 1976, pp. 161-179.

- “Responsibility for self”, A. O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 281-299; p. 288.
- “What Is Human Agency?”, T. Mischel (ed.), *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, Oxford, Blackwell, 1977, pp. 103-135. *PhiPap 1*, pp. 15-45.
- “Self-interpreting Animals”, -borrador-, 1977. *PhiPap 1*, pp. 45-76.
- “Hegel's Sittlichkeit and the Crisis of Representative Institutions”, Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht, Reidel, 1978, pp. 133-174.
- “Theories of Meaning”: *Man and World*, 13 (1980), pp. 281-302.
- “Language and Human Nature”, *A. B. Plaunt Memorial Lecture*, Ottawa, Carleton University, 1978. *PhiPap 1*, pp. 215-247.
- “The Validity of Transcendental Arguments”: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79, 1978-1979, pp. 151-165. *Philosophical Arguments*, pp. 20-33. “La validez de los argumentos trascendentales”, *Argumentos*, pp. 43-58.
- “What's Wrong with Negative Liberty”, A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 175-193. *PhiPap 2*, pp. 211-229.
- “Atomism”, A. Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C.B. Macpherson*, Toronto, University of Toronto Press, 1979, pp. 39-61. *PhiPap 2*, pp. 187-210. J. Betegón y J. R. De Páramo (comps.), “El atomismo”, *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, Barcelona, Ariel, 1990, pp. 107-124.
- “The Philosophy of the Social Sciences”, M. Richter (ed.), *Political Theory and Political Education*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 76-93.
- “Understanding in Human Science”: *Review of Metaphysics*, 34 (1980), pp. 25-38.
- “Theories of Meaning”, -Dawes Hicks Lecture in Philosophy-, *Proceedings of the British Academy*, 66 (1980), pp. 283-327. *PhiPap 1*, pp. 248-292.
- “Theories of Meaning”: *Proceedings of the British Academy*, 66, (1980), pp. 283-327. *PhiPap 1*, pp. 248-292.
- “Language and human nature”, *PhiPap 1*, pp. 215-247. Trad., *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 33-75. -Una versión abreviada se publicó con el título de- «Theories of meaning»: *Man and World*, 13, 3/4 (1980), pp. 281-302.

- “Growth, Legitimacy and the Modern Identity”: *Praxis International*, 1 (1981), pp. 111-125.
- “Rationality”, M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982, pp. 87-105. *PhiPap* 2, pp. 134-151.
- “The Diversity of Goods”, A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, pp. 129-144. *PhiPap* 2, pp. 230-247.
- “Hegel and the Philosophy of Action”, L. S. Stepelevich and D. Lamb, (eds.), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1983, pp. 1-18. *PhiPap* 1, pp. 77-96.
- “The Significance of Significance: The Case of Cognitive Psychology”, S. Mitchell and M. Rosen, (eds.), *The Need for Interpretation: Contemporary Conceptions of the Philosopher's Task*, London, Athlone Press, 1983, pp. 141-169. “Cognitive Psychology”, *PhiPap* 1, pp. 187-212.
- “Hegel's Philosophy of Mind”, G. Floristad (ed.), *Contemporary Philosophy: A New Survey*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983, pp. 135-155. *PhiPap* 1, pp. 77-96.
- “Social Theory as Practice”: *Social Theory as Practice*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 1-27. *PhiPap* 2, pp. 91-115.
- “The Concept of a Person”, *Social Theory as Practice*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 48-67. *PhiPap* 1, pp. 97-114.
- “Understanding and Ethnocentricity”, *Social Theory as Practice*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 28-47. *PhiPap* 2, pp. 116-133.
- “Foucault on Freedom and Truth”: *Political Theory*, 12 (1984), pp. 152-83. *PhiPap* 2, pp. 152-184.
- “The Person”, M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes, (eds.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, New York, Cambridge University Press, 1985, pp. 257-281.
- “Self-interpreting Animals”, *PhiPap* 1, pp. 45-76.
- “Kant's Theory of Freedom”, J.N. Gray y Z. Pelczynski (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, Athlone Press, 1984, pp. 100-121. *Philosophy and the Human Sciences*, *PhiPap* 2, pp. 318-337.

“Human Rights: The Legal Culture”, Paul Ricoeur, (ed.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paris: UNESCO, 1986, pp. 49-57.

“Lost Belonging on the Road to Progress”: *Listener*, 20 (1986), pp.16-17.

“Die Motive einer Verfahrensethik”, W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 101-135. “The Motivation Behind a Procedural Ethics”, R. Beiner y W.J. Booth (eds.), *Kant and Political Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, pp. 337-360.

“Sprache und Gesellschaft”, A. Honneth y H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas’ Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 35-52. “Language and Society”, A. Honnet and H. Joas (eds.), *Communicative Action: Essays on Habermas Communicative Action*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 23-35.

“Social Science in Relation to Practice”: *Social Science*, 72 (1987), pp. 110-112.

“Overcoming Epistemology”, K. Baynes, J. Bohman y T. McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, MIT Press, 1987, pp. 464-488.

Philosophical Arguments, pp. 1-19. “La superación de la epistemología”, *Argumentos*, pp. 19-42.

“The Hermeneutics of Conflict”, en *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, J. Tully, (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 218-228.

“Inwardness and the Culture of Modernity“, A. Honneth, et al, (eds.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pp. 601-623.

Trad., “L’interiorità e la cultura della modernità”: *Fenomenologia e Società*, 19 /1-2 (1996), pp. 4-24.

“Le juste et le bien”: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1988), pp. 33-56. Trad., “Lo justo y el bien”: *Revista de Ciencia Política*, 12 /1-2 (1990).

“The Moral Topography of the Self”, S. Messer, L. Sass y R. Woolfolk, (eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1988, pp. 298-320.

“Wittgenstein, Empiricism, and the Question of the Inner”, S. Messer, L. Sass y R. Woolfolk, (eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1988, pp. 52-58.

- “La tradition d'une situation”, N. Pirotte, (ed.), *Penser l'éducation: Nouveaux dialogues avec André Laurendeau*, Montréal, Boréal, 1989, pp. 87-88. “Una tradición situada”, *Soledades*, pp. 221-227.
- “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, N.L. Rosenblum (ed.). “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, *Argumentos*, pp. 239-267.
- “Explanation and Practical Reason”, *Wider Working Paper*, Helsinki, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1989. - Versión desarrollada en- M. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, pp. 208-31. *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp. 34-60. “La explicación y la razón práctica”, *Argumentos*, pp. 59-90.
- “Taylor and Foucault on Power and Freedom: A Reply”: *Political Studies*, 37, (1989), pp. 277-281.
- “Comparison, History, Truth”, F. E. Reynolds y D. Tracy, (eds.), *Myth and Philosophy*, Albany, N. Y., University of New York Press, 1990, pp. 37-55. *Philosophical Arguments*, pp. 146-164. “Comparación, historia, verdad”, *Argumentos*, pp. 199-220.
- “Religion in a Free Society”, J. D. Hunter y O. Guinness, (eds.), *Articles of Faith, Articles of Peace*, Washington, The Brookings Institution, 1990, pp. 93-113.
- “Modes of Civil Society”: *Public Culture*, 3 (1990), pp. 95-118.
- “Our Therapeutic Age”: *Compass*, Nov., 8 (1990), pp. 6-10.
- “Irreducible Social Goods”, G. Brennan y C. Walsh (eds.), *Rationality, Individualism and Public Policy*, Camberra, Australian National University, 1990. *Philosophical Arguments*, pp. 127-145. “La irreductibilidad de los bienes sociales”, *Argumentos*, pp. 175-197.
- “The Sources of Authenticity”: *Canadian Forum*, 70 (1992), pp. 4-5.
- “The Dialogical Self”, D. R. Hiley, (ed.), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. 304-314.
- “Lichtung oder Lebensform. Parallelen Zwischen Wittgenstein und Heidegger”, B. McGuinness et al. (eds), *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pp. 94-120. “Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein”, *Philosophical Arguments*, pp. 61-78. “Lichtung o Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein”, *Argumentos*, pp. 91-113.
- “The Ethics of Inarticulacy”: *Inquiry*, 34/2 (1991), pp.155-182.

- “The Importance of Herder”, E. Margalit (ed.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, London, Hogarth Press, 1991. *Philosophical Arguments*, pp. 79-99. “La importancia de Herder”, *Argumentos*, pp. 115-141.
- “To Follow a Rule”, M. Hjort (ed.), *Rules and Conventions*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, pp. 167-185. *Philosophical Arguments*, pp. 165-180. “Seguir una regla”, *Argumentos*, pp. 221-238.
- “Can Liberalism Be Communitarian?": *Critical Review*, 8 (1994), pp. 257-262.
- “Human Rights, Human Differences": *Compass*, july/aug., 12 (1994), pp. 18-19.
- “Les sources de l'identité moderne”, M. Elbaz, A. Fortin, G. Laforest (eds.), *Les frontières de l'identité*, Sainte Foy-Paris, Les Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, 1996, pp. 347-364.
- “Modernity and the Rise of the Public Sphere”, Grethe B. Peterson, (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, 14, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993, pp. 203-260. “Two Theories of Modernity”: *Hastings Center Report*, 25/2 mar.-apr., (1995), pp. 24-33.
- “The Dangers of Soft Despotism”: *The Responsive Community*, 3 (1993), pp. 22-31.
- “Précis of The Sources of the Self”: *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994), pp. 185-186.
- “Charles Taylor Replies”, J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 213-257.
- “Justice After Virtue”, J. Horton y S. Mendus (eds.), *After MacIntyre*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1994, p. 39.
- “Los problemas de la sociedad multicultural”. -Entrevista por María Elósegui-: *Debats*, 47, (1994), pp. 41-46.
- “A World Consensus on Human Rights?": *Dissent*, 43 (1996), pp. 15-21.
- “Identidad y reconocimiento”: *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7 (1996), pp. 10-19.
- “Leading a Life”, R. Chang, (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reasoning*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, pp. 170-183.

- “Le conduite d'une vie et le moment du bien”, Ph. de Lara (comp.), *La liberté des modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997. *Libertad*, pp. 283-304.
- “Modes of Secularism”, R. Bhargava, (ed.), *Secularism and its Critics*, Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 31-53.
- “L'expérience intérieure”, -entrevista-, *Le Devoir*, (4-avr.-1998), D1-2.
- “Qu'est-ce qu'une philosophie morale réaliste?”, -Entrevista de Philippe de Lara con Charles Taylor-, G. Laforest y P. de Lara, (eds.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 365-368.
- “Living with Difference”, A.L. Allen y M.C. Regan (eds.), *Debating Democracy's Discontent*, Nueva York, Oxford University Press, 1998, pp. 212-226.
- “Le Fondamental dans l'Histoire”, G. Laforest (ed.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Québec, Les Press de L'Université Laval, 1998, pp. 35-49.
- “A Catholic Modernity? Concluding Reflections and Comments”, James L. Heft (ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, New York, Oxford University Press, 1999, pp. 13-37 y 105-125.
- “In Defence of Positive Freedom”, Michael and Jonathon Wolff (eds.), *Political Thought*, Rosen, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- “Modernity and Difference”, P. Gilroy, L. Grossberg y A. McRobbie (eds.), *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, Londres & New York, Verso, 2000.
- “Religion Today”: *Transit*, 19 (2000), véase en: <<http://www.univie.ac.at/iwm/t-19txt3.htm>>, (10-2-2006).
- “On Social Imaginary”, véase en: <<http://nyu.edu/classes/calhoun/Theory/Taylor-on-si.htm>>, (2001), (7-3-2006).
- “Plurality of Goods”, R. Dworkin, M. Lilla y R.S. Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, New York, Review of Books, 2001, pp. 113-120.
- “Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes”, J. Malpas, U. von Arnswald y J. Kertscher (eds.), *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Geor Gadamer*, Boston, MIT Press, 2002, pp. 279-297.

- “What it Means to Be Secular”, -Entrevista con Bruce Ellis Benson-: *Books and Culture*, jul.-aug., 8/4 (2002), p. 36. Véase en: <<http://www.christianitytoday.com/bc/2002/004/14.36.html>> (15-4-2006).
- “What is Pragmatism?”, S. Benhabib and N. Fraser, *Pragmatism, Critique, Judgement: Essays for Richard Bernstein*, (eds.), Cambridge, MIT Press, 2004, pp.73-92.
- “Merleau-Ponty and the epistemological picture”, T. Carman y M. Hansen (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 26-49.
- “The 'Weak Ontology' Thesis”: *The Hedgehog Review*, 7/2 (2005), pp. 35-42.
- “Descombes' Critique of Cognitivism”: *Inquiry*, jun., 47/3 (2004), pp. 203-218.
- “La religion dans la Cité des modernes: un divorce sans issue?”, -Coloquio (14-10-2006)-, *Charles Taylor and Pierre Manent*, Musée des Beaux-Arts de Montréal, «*Les grandes conférences Argument*». Véase en: <<http://www.cerium.ca/video/2006-2007/argument01/conference.aspx>> (25-5-2007).
- “Una forma diferente de valor”: *Claves de la Razón Práctica*, jun., 173 (2007), p. 58-61.
- “What is Secularity?”, K. Vanhoozer y M. Warner (eds.), *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning, and Experience*, Aldershot, Ashgate, 2007, pp. 97-130.
- “The Future of the Religious Past”, *Religion: Beyond a Concept* (ed.), Hent de Vries, Fordham University Press, 2007.
- “Modern Moral Rationalism”, S. Zabala, (ed.), *Weakening Philosophy: Essays in honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's University Press, 2007, pp. 58-76.
- “Block Thinking”: *Project Syndicate*, sep., (2007). Véase en: <<http://www.project-syndicate.org/commentary/taylor4>> (12-5-2008).

B) Escritos sobre Taylor:

Abbey, R., "Charles Taylor's Politics of Recognition: A Reply to Jonathan Seglow": *Political Studies*, 47 (1999), pp. 710-714.

– "Communitarianism, Taylor Made" - An Interview with Charles Taylor-: *Australian Quarterly*, 68 (1996), pp. 1-10.

Allegra, A., "*La trasformazioni della soggettività: Charles Taylor e la tradizione del moderno*", Roma, Ave, 2002.

Anderson, J., "The personal lives of strong evaluators: identity, pluralism, and ontology in Charles Taylor's value theory": *Constellations*, 3 (1996), pp. 17-38.

Anscombe, G. E. M., "Mechanism and Ideology": *New Statesman*, feb., 5 (1965), p. 206.

Aznar, H., "La ética de la autenticidad": *Telos*, 5 (1996), pp. 155-163.

Baum, G., "A humanist reading of modernity": *Canadian Forum*, 70 (1991), pp. 25-27.

Beaulieu, A., "An interview with Charles Taylor": *Canadian Journal of Continental Philosophy: Symposium*, 9/1 (2005), pp. 115-127.

Benson, B. E., "What it means to be secular", -Entrevista con Charles Taylor- *Books and Culture*, jul.-aug., 8/4 (2002), p. 36. Véase en: <<http://www.christianitytoday.com/bc/2002/004/14.36.html>> (15-6-2007).

Blahuta, J. P., "Taylor, Foucault, and the question of the self in modern society": *De Philosophia*, 13 (1997), pp. 75-89.

Brague, R., "Le problème de l'homme moderne" G. Laforest and Ph. de Lara, (eds.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 217-262.

Brena, G.L., "La costruzione dell'identità moderna secondo Ch. Taylor": *La Civiltà Cattolica*, 2 (1997), pp. 579-590.

Buckley, J., "A Return to the subject: the theological significance of Charles Taylor's Sources of the Self": *Thomist*, 55 (1991), pp. 497-509.

- Calhoun, C., "Morality, identity, and historical explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self": *Sociological Theory*, 9 (1991), pp. 232-264.
- *Charles Taylor on Identity and the Social Imaginary*": *Cahiers du PEQ (Programme d'études sur le Québec)*, jun., 19 (2000), pp. 2-9. Véase en:<<http://www.nyu.edu/classes/calhoun/Theory/paper-on-Taylor.htm>> (25-9-2007).
- Calhoun, C., "Morality, identity, and historical explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self": *Sociological Theory*, 9 (1991), pp. 232-264.
- Carrasco, A., "Ética y liberalismo, reflexiones políticas a la luz de la filosofía de Charles Taylor": *Anuario Filosófico*, vol. XXXV/2, 73 (2002), pp. 504-506.
- Catoggio, L., "Límites y alcances de la fusión de horizontes en la comprensión intercultural": *Revista de Filosofía*, jan.-apr., 121/40 (2008), pp. 65-82.
- Cayuela, A., "El bien en el pensamiento de Charles Taylor": *Ciudad de Dios*, 218/2 (2005), pp. 421-442.
- Chatterjee, P., "A response to Taylor's modes of civil society": *Public Culture*, 3 (1990), pp. 119-125.
- Chodat, R., "Naturalism and Narrative, or What Computers and Human Beings Can't Do": *New Literary History*, 37 (2006), pp. 685-706.
- Connolly, W., "Taylor, Foucault and Otherness": *Political Theory* 13, 3/8 (1985), pp. 365-376.
- Cooke, M., "Authenticity and autonomy: Taylor, Habermas, and the politics of recognition": *Political Theory*, 25 (1997), pp. 258-288.
- Cortés F., "Particularismo ético y universalismo moral. Consideraciones críticas sobre las concepciones de racionalidad práctica del yo en Charles Taylor": *Estudios de Filosofía*, 15-16 (1997), pp. 179-194 (184).
- Costa, P., *Verso un ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Milano, Unicopli, 2001.

- “Sfera pratica e argomentazione trascendentale in *Sources of the Self*”:
 - *Fenomenologia e Società*, 19 (1996), pp. 70-77.
 - “Modernità e trascendenza”: *Paradigmi*, 18 (2000), pp. 601-617.
- Cremaschi, S., “Charles Taylor e le due facce dell'individualismo”: *Iride: Filosofia E Discussione Pubblica*, 9 (1996), pp. 466-472.
- Dauenhauer, B., “Taylor and Ricoeur on the Self”: *Man and World*, 25 (1992), pp. 211-225.
- De Miguel, J. R., “Verdad, lenguaje y comunidad en Rorty y Taylor”, *Visiones filosóficas de la democracia*, Rosario, AADIE, 2000, pp. 59-82.
- “Taylor: la identidad del yo y sus riesgos”: *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 3/3, (2003), pp. 33-37.
- Descombes, V., “Is there an objective spirit?”, J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 96-118.
- Domingo A., “Ética de la liberación y filosofía liberal: una lectura de Ch. Taylor y E. Dussell”: *Dialogo Filosófico*, 16/2 (2000), pp. 241-252.
- Dussell, E. D., “Algunas Reflexiones ante el comunitarismo: MacIntyre, Taylor y Walzer”: *Stromata*, 52 (1996), pp. 119-140.
- Fernández, L., *Entrevista a Charles Taylor, II Simposio “Ética y Multiculturalismo”*, Universidad San Vicente Mártir, Valencia, (10-3-2006), -Inédita-.
- Forsey, J., “Creative Expression and Human Agency: A Critique of the Taylorian Self”: *Symposium*, 9 (2005), pp. 289-312.
- Gagnon, B., *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Paris, Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, 2002.
- García, E., “Fuentes del yo”: *Estudios filosóficos*, vol. XLIV, may.-ago., 126 (1995), p. 374.
- Geertz, C., “The strange estrangement: Taylor and the natural sciences”, J. Tully, (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 83-95.

- Gerard, G., "Hegel et la société moderne": *Revue Philosophique de Louvain*, 97 (1999), pp. 673-677.
- Gerrie, J. B., "Charles Taylor and the Inescapability of Frameworks": *Eidos*, jan., 15/1, (1998), pp. 29-41.
- Glover, J., "God loveth adverbs": *London Review of Books*, nov., 22 (1990), pp.12-13.
- Gordon, P. E., "The place of the sacred in the absence of god: Charles Taylor's A Secular Age": *Journal of the History of Ideas*, oct., 69/4 (2008), pp. 647- 673.
- Gracia-Calandín, J., "El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor": *Diálogo filosófico*, 63 (2006), pp. 77-94.
- Grimm, S. R., "A Catholic Modernity?": *International Philosophical Quarterly*, 41 (2001), pp. 247-249.
- Groarke, L., "The Malaise of Modernity": *Eidos*, 12 (1994), pp. 175-178.
- Hewitt, K., "Taylor on phenomenological method: An hegelian refutation": *Animus*, 5 (2002). Véase en: <<http://www.mun.ca/animus/2000vol5/hewitt5.html>> (12-2-2008).
- Higuero, F.J., "La contextualización moral del sujeto en el pensamiento de Charles Taylor": *Convivium*, 19 (2006), pp. 101-116.
- Hoy, T., "The moral ontology of Charles Taylor: contra deconstructivism": *Philosophy & Social Criticism*, 16/3 (1990), pp. 207-225.
- James, S., "Internal and External in the Work of Descartes", *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 7-19.
- Keagley, A., "Charles Taylor's authentically ethical life": *Lengua Franca*, may., (1993), pp. 38-44.
- Laforest, G., et de Lara, Ph. (eds.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998.
- Lehman, G., "Globalization and the authentic self: cosmopolitanism and Charles Taylor's communitarianism": *Global Society*, oct., 16/4 (2002), pp. 419-437.
- Llamas, E., *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, Pamplona, Eunsa, 2001.

- “Charles Taylor: Una antropología de la identidad”: *Acta-Philosophica* 12/2, (2003), pp. 349-353.
- Mancilla-Muñoz, M., “Del malestar a la reivindicación del ethos social: hacia una ética de la autenticidad en el pensamiento de Charles Taylor”: *Episteme NS*, 24/2, (2004), pp. 97-117.
- Marín, H., “Charles Taylor o la filosofía zahorí”: *Nueva Revista*, nov.-dic., 54 (1997), pp. 62-73.
- Mendoza-Méndez, Y., “Lenguajes, valores y apertura al otro en Charles Taylor”: *Laguna*, 13 (2003), pp. 151-166.
- Mulhall, S., y Swift A., «Taylor: los orígenes del yo liberal», *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de hoy, 1996, p. 149-190.
- Nepi, P., *Individui e persona: l'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre, e Jonas*, Studium, Rome, 2000.
- Nussbaum, M., “Charles Taylor: explanation and practical reason: a commentary”, M. Nussbaum y A. Sen, (eds.), *The Quality of Life*, New York, Oxford University Press, 1993, pp. 232-241.
- “Our pasts, ourselves”: *New Republic*, apr., 9 (1990), pp. 27-34.
- Orejudo, J. C., “El comunitarismo de Taylor frente al liberalismo político de Rawls: la justicia liberal frente al multiculturalismo”: *Revista de Filosofía*, ene.- abr., 121/40 (2008), pp. 83-103.
- Pareles, A., “Charles Taylor y la crítica al atomismo político”: *Apuntes Filosóficos*, 5 (1994), pp. 147-56.
- Pélabay, J., *Charles Taylor: penseur de la pluralité*, Paris, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 33-55.
- Pimi, A., “Comprensione di se e comprensione del bene in Charles Taylor”: *Fenomenologia e Societa*, 22/1 (1999), pp. 128-145.
- Quinn, P. L., “Review of Taylor”, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Notre Dame Philosophical Reviews (2003). Véase en: <<http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1235>> (24-3-2008).

- Ricoeur, P., “Le fondamental et l'historique: Sources of the Self de Charles Taylor”, G. Laforest and Ph. de Lara, (eds.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 19-34.
- Rorty, R., “Taylor on Truth”, J. Tully, (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, (1994), pp. 20-33.
- “A Reply to Dreyfus and Taylor”: *Review of Metaphysics*, 34 (1980), pp. 39-46.
- Rosen, M., Review of Philosophical Papers, 1 and 2: *Journal of Philosophy*, 86 (1989), pp. 270-276.
- “Must We Return to Moral Realism?": *Inquiry*, 34 (1991), pp. 183-194.
- Rossi, P. J., “Divine Transcendence and the languages of personal resonance: the work of Charles Taylor as a resource for spirituality in an era of post-modernity”, *Theology and Conversation*, Leuven, Leuven University Press, 2003, pp. 783-794.
- Schalter, A., “El liberalismo político en Charles Taylor”: *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 97 (2000), pp. 5-106.
- Shapiro, M. J., “Charles Taylor's moral subject”: *Political Theory*, 14 (1986), pp. 311-324.
- Sherman, E., “Authenticity and diversity: a comparative reading of Charles Taylor and Martin Heidegger”: *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 44/1 (2005), pp. 145-166.
- Strauss, C., “The Imaginary”: *Anthropological Theory*, sep., 6 (2006), pp. 322-344.
- Taladriz, F., “Las relaciones entre ética y lenguaje en la era de la ciencia”: *Logos, Revista de Filosofía*, 22 (1994), pp. 97-106.
- Tully, J., (ed.), *Philosophy in an Age of pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 1-5/20-33 y 219-222.

C) Bibliografía Complementaria:

- Aldecoa, J., *Historia de una maestra*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Alemaný, C., *14 aprendizajes vitales*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.
- Altarejos, F., y Naval, C., *Filosofía de la Educación*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- Allegra, A., *La trasformazione della soggettività: Charles Taylor e la tradizione del moderno*, Roma, Ave, 2002.
- Álvarez, S., *El hombre y su soledad, una introducción a la ética*, Salamanca, Sígueme, 1983.
- Amengual, G., *Modernidad y crisis del sujeto*, Madrid, Caparrós, 1998.
- *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1996.
 - *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía de Derecho de Hegel*, Madrid, Trotta, 2001.
- Anderson, J., “The personal lives of strong evaluators: identity, pluralism, and ontology in Charles Taylor’s value theory”: *Constellations*, 3 (1996), pp. 17-38.
- Ansambe, G. E., *Intención*; trad., de J. Mosterín, Barcelona, Paidós, 1991.
- Apel, K.-O., *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Granada, Comares, 2004.
- Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. Trad., de R. Gil, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2002.
- *Between Past and Future*, New York, Viking Press, 1968.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*; trad., de J. Palli, Madrid, Gredos, 1985.
- *Política*; trad., de M. García, Madrid, Gredos, 2007.
- Arnold, M., *Dover Beach*, Ohio, Merrill, 1970.
- Auerbach, E., *Mimesis*, Princeton, Princeton University Press, 1953. Trad., de I. Villanueva, *Mimesis*, México, FCE, 1983.

- Austin, J. L., *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
Trad., de G.R. Carrió, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Bacon, F., *Novum Organum*; trad., de C. Listrán, Barcelona, Fontanella, 1979.
- Barber, B., *Un lugar para todos*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Barthes, R., *Leçon*, Paris, Senil, 1978.
- Barrio Maestre, J. M^a., *Límites de la libertad. Su compromiso con la realidad*, Madrid, Rialp, 1999.
- Baum, G., “A humanist reading of modernity”: *Canadian Forum*, 70 (1991), pp. 25-27.
- Baynes, J., *Alter Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1958.
- Bell, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*; trad., de N. A. Minguez, Madrid, Alianza, 1977.
- Bellah, R., *Hábitos del corazón*; trad. de G. Gutiérrez, Madrid, Alianza, 1989.
- «Civil Religion in America», *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, Harper and Row, 1970.
- Benavides, J., *Crisis de la publicidad*, Madrid, Edipo, 1993.
- Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- Berger, P. L., *Rumor de ángeles*; trad., de L. Cuéllar, Barcelona, Herder, 1975.
- Berger, P., “On the Obsolescence of the Concept of Honor”, *Revisions, Notre Dame*, University of Notre Dame, 1983. Trad., de J. García, *Un mundo sin hogar*, Santander, Sal Terrae, 1979.
- Bergson, H., «Introduction à la Métaphysique», *La pensée et le mouvant, Oeuvres de Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- *Las dos fuentes de la moral y la religión*; trad., de J. de Salas y J. Atencia, Madrid, Tecnos, 1996.
- Berlin, I., *Pensadores rusos*; trad., de J. J. Utrilla, México, FCE, 1979.

- *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.
- «Vico y su concepto del conocimiento», *Contra la Corriente*, México, FCE, 1992.
- Bloom, A., *The closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 1987.
- Bloom, H., *Presagios del milenio*; trad., de D. Alou, Barcelona, Anagrama, 1997.
- Boff, L., *Ecología, grito de la tierra, grito de los hombres*, Madrid, Trotta, 1996.
- Borgman, A., *Technology and the Character of Contemporary life*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- *La distinción, criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988.
- Brena, G.L., “La costruzione dell’identità moderna secondo Ch. Taylor”: *La Civiltà Cattolica*, 2 (1997), pp. 579-590.
- Brent, G., (ed.), *Sentido y existencia: homenaje a Paul Ricoeur*; trad., de E. López, Estella, Navarra: Verbo Divino, 1976.
- Buckley, J., “A Return to the subject: the theological significance of Charles Taylor's *Sources of the Self*”: *Thomist*, 55 (1991), pp. 497-509.
- Bueno, E., “La conciencia trágica en la novela española actual”: *Burgense*, 43/1 (2002), pp. 151-178.
- Cabedo, S., *L’aventura de l’èsser humà: una aproximación a l’antropologia*, Castelló, Universitat Jaume I, 2006.
- Callejo, A., “Interioridad y narración de sí en San Agustín”: *Thémata*, 35 (2005), pp. 337-342.
- Camps, V., *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa, 1990.
- Cary, Ph., «Interioridad», A.D. Fitzgerald (dir.) *Diccionario de San Agustín a través del tiempo*, Burgos, Monte Carmelo, 2001.
- Casanova, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.

- Catoggio, L., “Límites y alcances de la fusión de horizontes en la comprensión intercultural”: *Revista de Filosofía*, jan.-apr., 121/40 (2008), pp. 65-82.
- Cavallé, M., *La sabiduría recobrada, filosofía como terapia*, Madrid, Mtnéz. Roca, 2002.
- Cencillo, L., *Método y base humana*, -Partes I y II del Curso de Antropología Integral-, Madrid, Ed. Universidad Complutense Madrid, 1973.
- Cerezo, P., “La antropología del espíritu en Juan de la Cruz”, *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, III*, Ávila-Valladolid, 1993, pp. 127-154.
- Chodat, R., “Naturalism and Narrative, or, What Computers and Human Beings Can’t Do”: *New Literary History*, 37 (2006), pp. 685-706.
- Clifford, W.K., *The Ethics of Belief and other Essays*, London, Watts, 1947.
- Colom, F., “La melancolía de lo auténtico”: *Isegoría*, abr., 11 (1995) pp. 222-225.
- Conde, F., y Marinas, J.M., *Las representaciones sociales sobre la salud de los mayores madrileños*, Madrid, Consejería de Sanidad y Servicios Sociales de la Comunidad de Madrid, 1987.
- Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.
- *El poder de la mentira*, Madrid, Tecnos, 1997.
 - *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos, 2004.
 - *Ética hermenéutica, crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.
- Cortina, A., *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.
- *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.
 - *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.
 - *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997.
 - *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998.
 - *10 Palabras en la Ética de las Profesiones*, Estella, Navarra: Verbo Divino, 2000.

– *Por una ética del consumo*, Madrid, Taurus, 2002.

– *Alianza y contrato*, Madrid, Trotta, 2003.

Costa, P., *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Milano, Unicopli, 2001.

– “Sfera pratica e argomentazione trascendentale in Sources of the Self”: *Fenomenologia e Società*, 19 (1996), pp. 70-77.

– “Modernità e trascendenza”: *Paradigmi*, 18 (2000), pp. 601-617.

Crosby, J. F., *La interioridad de la persona humana, hacia una antropología personalista*; trad., de V. Díaz y A. Herrera, Madrid, Encuentro, 2007.

Delors, J., *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO sobre la educación en el siglo XXI*, Madrid, Santillana, 1996.

Descartes, R., *Discurso del método*; trad., de E. Bello, Madrid, Tecnos, 1987.

– *Meditaciones metafísicas*; trad., de J. Gil, Buenos Aires, Aguilar, 1970.

Dewey, J., *Democracy and Education*, New York, Dover [1916], 2004.

Díaz, C., *Hegel, filósofo romántico*, Madrid, Cincel, 1985.

Diógenes L., *Vidas de Filósofos ilustres*, Barcelona, Iberia, 2000.

Domingo, A., *El arte de poder no tener razón, la hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, Salamanca, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, 1990.

– *Sociedad, cultura y religión*, SM, Madrid, 1999.

– *Ética y Voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*, Madrid, PPC, 1997.

– *Educación para una ciudadanía responsable*, CCS, Madrid, 2001

– *Ética Narrativa*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

– *Un humanismo del siglo XX. El personalismo*, Madrid, Ed. Pedagógicas, 2002.

– *Calidad Educativa y justicia social*, Madrid, PPC, 2002.

- *Ética para educadores*, Madrid, PPC, 2008.
- Dorado, M. A., “San Agustín, o la pedagogía de la interioridad”: *Revista de Ciencias de la Educación*, 123 (1985), pp. 335-347.
- Dreyfus, H., *What Computers Still Can't Do*, Cambridge Mass, Mit Press, 1992.
- Dumont, L., *L'idéologie allemande*, Paris, Gallimard, 1991.
- Dupré-Cardoen, E., “Sin interioridad no hay educación”: *Comunidad Educativa*, feb., 176 (1990), pp. 5-11.
- Durkheim, É., *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas*; trad., de M^a. L. Delgado, Madrid, La Piqueta, 1982.
- Dussell, E. D., “Algunas Reflexiones ante el comunitarismo: MacIntyre, Taylor y Walzer”: *Stromata*, 52 (1996), pp. 119-140.
- Eckhart, *Tratados y sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983.
- Eguibar, M., “Reconquistar la interioridad”: *Escuela en Acción*, 4 (1992), pp. 9-11.
- Einstein, A., *Notas biográficas*; trad., de A. Sánchez, Madrid, Alianza, 1998.
- Elorduy, E., *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972.
- Enkvist, I., *Repensar la educación*. Madrid, Ed. Internacionales Universitarias, 2006.
- Escámez, J., *Educación en la autonomía moral*, Valencia, Generalitat, 1998.
- *Educación de la ciudadanía*, Madrid, CCS-ICCE, 2002.
- *Aprendizaje de valores y actitudes: teoría y práctica*, Madrid, OEI, 2007.
- Espuny, E., *Picasso i horta, els inicis del cubisme*, Tarragona, Centre Picasso, 2000.
- Etzioni, A., *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*; trad., de M. A. Galmarini, Barcelona, Paidós, 1999.
- Featherstone, M., “The body in consume culture”: *Theory, Culture & Society*, 1/2 (1982), pp. 18-33.
- Fernández, S., “The plastic surgery craze”: *Time*, jul., 9 (2001), p. 26.

Fitche, J. G., *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*; trad., de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

Foucault, M., *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1985.

Freire, P., *La educación como práctica de la libertad*, Madrid, Siglo XXI, 1989.

Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis* (1917), *Obras Completas*, vol. VII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1974.

Friedrich, C. D., *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Madrid, Tecnos, 1987.

Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*; trad., de P. Elías, Madrid, Planeta, 1992.

– *Truts: The social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York, Free Press, 1995.

Gadamer, H.-G., *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke*, 5ª ed., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad., de A. Agud y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977.

– “Hermeneutics and Social Science”: *Cultural Hermeneutics*, 2 (1975), pp. 307-316.

– *El problema de la conciencia histórica*; trad., de A. Domingo, Madrid, Tecnos, 1993.

Gagnon, B., *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, 2002.

García, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca*, Granada, Universidad de Granada, 1976.

García, J., “Edith Stein y Roman Ingarden. Historia de una amistad”: *Salmanticensis*: 47 (2000), pp. 273-300.

García Gómez, J. M., *Ética y Hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

Gauchet, M., *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

Geertz, C., «Una pizca de destino: la religión como experiencia, significado, identidad, poder», *Reflexiones filosóficas sobre temas antropológicos*; trad., de E. Anrubia, Barcelona, Paidós, 2002.

– “The strange estrangement: Taylor and the natural sciences”, J. Tully, (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

– «El extraño extrañamiento: Charles Taylor y las ciencias naturales», *Reflexiones antropológicas*, Barcelona, Paidós, 2002.

George Ch. H., and George, K., *The Protestant Mind of the English Reformation*, Princeton, Princeton University Press, 1955.

Gerard, G., «Hegel et la société moderne»: *Revue Philosophique de Louvain*, 97 (1999), pp. 673-677.

Gerrie, J. B., “Charles Taylor and the Inescapability of Frameworks”: *Eidos*, jan..15/1, (1998), pp. 29-41.

Gilson, E., *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1929.

González de Cardedal, O., *La entraña del Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2000.

Glover, J., “God Loveth Adverbs”: *London Review of Books*, nov., 22 (1990), pp. 12-13.

Gómez, C., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2003.

González, G., *Enseñar a mirar: propuesta para la educación en familia*, Madrid, San Pablo, 2005.

– *Filosofía, ética y educación*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2001.

Grimm, S. R., “A Catholic Modernity?»: *International Philosophical Quarterly*, 41 (2001), pp. 247-249.

Groarke, L., *The Malaise of Modernity: Eidos*, 12 (1994), pp. 175-178.

Guan, J., “En busca de la interioridad. Estrategias posibles”: *Comunidad Educativa*, 176 (1990), pp. 15-18.

- Guardini, R., *In Spiegel und Gleichnis, Bilder und Gedanke*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1960.
- Gurrutxaga A., (ed.), *Occidente y las otras modernidades*, Madrid, Abada, 2008.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*; trad., de M. Jiménez, Madrid, Taurus, 1989.
- *Teoría de la acción comunicativa*; trad., de M. Jiménez, Madrid, Taurus, 1991.
 - *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona Paidós, 1991.
 - *La inclusión del otro. Escritos de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Harvey, D., *The Condition of Postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften I*, Frankfurt, 1970. Trad., de E. Ovejero, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Buenos Aires, Libertad, 1944.
- *Phänomenologie des Geistes*. Hg. v.J. Hoffmeister, Hamburgo, 1952. Trad., de W. Roces, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1976.
 - *Principios de Filosofía del Derecho*; trad., de W. Roces, México, FCE, 1975.
 - *El sistema de la Eticidad*; trad., de L. Glez.-Hontoria, Madrid, Nacional, 1983.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927. Trad., de J. Gaos, *Ser y Tiempo*, México, FCE, 1974.
- *Brief über den Humanismus*”; trad., de R. Gutiérrez, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1966.
 - *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1973. Trad., de G. I. Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1993.
- Heller, A., *La modernidad y el cuerpo*, Barcelona, Península, 1995.
- Herder, J. G., *Ensayo sobre el origen del lenguaje, Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982.

- Hervieu-Léger, D., *Las formas elementales de la vida religiosa*; trad., de A. Martínez, Madrid, Alianza, 1993.
- Hirschmann, A., *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- Hobbes, T., *Leviatán*; trad., de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1999.
- Hurley, S., *Natural Reasons. Personality and polity*, New York, Oxford University Press, 1989.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Haag: Martinus Nijhoff, 1963.
- Ilich, I., *The Corruption of Christianity*, Toronto, Canadian Broadcasting Corporation, Ideas Series, 2000.
- Izquierdo, G., *Entre el fragor y el desconcierto*, Madrid, Minerva, 2000.
- Jaim Etcheverry, G., *La tragedia educativa*, Buenos Aires, FCE, 1999.
- James, W., *The Varieties of Religious Experience*, Harmondsworth, Penguin, 1982.
Trad., de J.F. Yvars, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1986.
- Joas, H., Ein Pragmatist wider Willen?: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), pp. 661-670.
- Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.
- Jung, C.G., *Psicología y Alquimia*, Santiago, Rueda, 1957.
- *Conversaciones con Jung*, Madrid, Guadarrama, 1968.
- Kant, I., *La metafísica de las costumbres*; trad., de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1989.
- Kidd, I. G., *Posidonius, The translation of the fragments*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Kierkegaard, S., *Escritos*, a cargo de Rafael Larrañeta (ed.), Madrid, Trotta, 2006.

- Krishnamurti, J., *El conocimiento de uno mismo*, México. Ed. Krishnamurti, 1959.
- Kymlicka, H., *Liberalism, comunitaris and culture*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995.
- *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Laercio, D., *Vidas de Filósofos ilustres*; trad., de J. Ortiz, Barcelona, Iberia, 2000.
- Lara, P., “De l’antrophologie philosophique à la politique de la reconnaissance”: *Le Dèbat*, sep., (1995), pp. 208-223.
- Larrañeta, R., *La interioridad apasionada, verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Salamanca, San Esteban, 1990.
- Lasch, Ch., *The Culture of Narcissism: American Life in an age of diminishing expectations*, New York, Warner Books, 1979.
- *Refugio en un mundo desalmado*, New York, Basic Books, 1997.
- Lear, J., *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- Lévinas, E., *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- Leví-Strauss, C., *L’identité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
- Lipovetsky, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- Lisón, J. F., “¿Moral de principios o de hechos?”, M. A. Ramos (ed.), *El espacio: realidad y ficción en el mundo griego*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2002.
- Locke, J., *Essay Concerning Human Understanding*, vol. I, (ed.), de A. C. Fraser, New York, Dover, 1959.
- López Aranguren, J. L., *Ética*, Madrid, Alianza, 1979.
- *Moral de la vida cotidiana, moral de la vida personal y religiosa*, Madrid, Tecnos, 1987.

- López, M., “Imaginación Carnal en Merleau-Ponty”: *Rev. De Filosofía*, 28/1 (2003), pp. 157-169.
- Lurçat, L., *La destruction de l'enseignement élémentaire et ses penseurs*, Paris, Guibert [1998], 2004.
- Machado, A., *Las adelfas: comedia en tres actos, en verso y original*, Madrid, Rivadeneyra, 1928.
- MacIntyre, A., *After virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984. Trad., de A. Valcárcel, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- Mardones, J.M., *Filosofía de las ciencias humanas sociales*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- *El retorno del mito*, Madrid, Síntesis, 2000.
- Marías, J., *Tratado de lo mejor: la moral y las formas de la vida*, Madrid, Alianza, 1996.
- Marchesi, A., *Controversias en la educación española*, Madrid, Alianza, 2000.
- *El fracaso escolar*, Madrid, Doce Calles, 2001.
- Marinas, J.M., *La historia oral: métodos y experiencias*, Madrid, Debate, 1993.
- “Estrategias narrativas en la construcción de la identidad”: *Isegoría*, 11 (1995), pp. 176-185.
- Maritain, J., *Breve tratado de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1949.
- Matteini, M., *La crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come bene comune*, Roma, Città Nuova, 1995.
- Mead, G.H., *Mind, self and Society*, Chicago, Chicago University Press, 1934. Trad., de G. Germani, *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós, 1982.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Mayenne, Gallimard, 1945.
- Mill, J. S., *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1981.

- Mills, W., *La imaginación sociológica*, Madrid, FCE, 1961.
- Montaigne, M., *Les Essais*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965. Trad., de M. D. Pizarro y A. Montojo, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Mounier, E., *Le personnalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950. Trad., de A. Aisensoy- B. Dorriats, *El personalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1974.
- Muguerza, J., “Ética y teología después de la muerte de Dios”: *Enrahonar*, 2 (1981) pp. 100-125.
- Nepi, P., *Individui e persona: l'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre, e Jonas*, Studium, Rome, 2000.
- Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, en *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, hg. G. Colli y Montinari, vol. XIII, Munich, 1980. Trad., de E. Ovejero y Maury: *Obras Completas*, vol. IV: *La voluntad de poder*, Madrid, Aguilar, 1967.
- *Nachgelassene Fragmente*, Herbst, 1885, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg., por G. Colli y M. Montinari, vol. XII, Munich, 1980.
 - *La genealogía de la moral*; trad., A. Sánchez, Madrid, Alianza, 1975.
 - *Más allá del bien y del mal*; trad., A. Sanchez, Madrid, Alianza, 1984.
 - *Así habló Zaratustra*; trad., A. Sánchez, Madrid, Alianza, 1997.
 - *Ecce Homo*, trad., de A. Sánchez, Madrid, Alianza, 1998.
- Novak, M., “An Authentic Morality”: *First Things*, may., 33 (1993), pp. 40-42.
- Novoa, M., “Ole tu cuerpo”: *Cosmopolitan*, 5 (2006), pp. 100-143.
- Nussbaum, M. C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 1986. Trad., de A. Ballesteros, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.
- *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1997. Trad., de J. Pailaya, *El cultivo de la humanidad: Una defensa clásica en la educación liberal*, Barcelona, Andrés Bello, 2001.

- Oldfield, J., «La interioridad: talante y actitud de San Agustín», J. Oroz y J.A. Galindo (eds.), *La filosofía agustiniana*, Valencia, Edicep, 1998.
- Orejudo, J. C., “El comunitarismo de Taylor frente al liberalismo político de Rawls: la justicia liberal frente al multiculturalismo”: *Revista de Filosofía*, jan.- apr., 121/40, (2008), pp. 83-103.
- Ortega y Gasset, J., «Meditación sobre la técnica», Madrid, *Revista de Occidente*, 1977.
- «Ensimismamiento y alteración», *Obras Completas*, vol. V, Madrid, Alianza, 1983.
 - *Ideas y creencias. Obras Completas*, vol. V, Madrid, Alianza, 1983.
 - *La rebelión de las masas, Obras Completas*, vol. IV, Madrid, Alianza, 1983.
 - *El tema de nuestro tiempo, Obras Completas*, vol. III, Madrid, Alianza, 1983.
 - «Democracia morbosa», *Obras Completas*, vol. II, Madrid, Alianza, 1983.
 - «El sobrenombre», *Obras Completas*, vol. I, Madrid, Alianza, 1983.
- Otón, J., “Educar la interioridad”: *Sal Terrae*, 91 (2003), p. 5-18.
- Oviedo, Ll., *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales. Tensiones y respuestas*, Madrid, Cristiandad, 2002.
- «Secularización» y «Secularismo», M. Moreno (ed.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, Paulinas, 1997, pp. 1068-1073.
- Pallarés, J. L., “La intimidad como valor antropológico y social”: *Diálogo Filosófico*, sept.-dic., (1994), p. 13.
- “Hacia una cultura de la interioridad”: *Escuela Abierta*, I (1998), p. 33.
- Pareles, A., “Charles Taylor y la crítica al atomismo político”: *Apuntes Filosóficos*, 5 (1994), pp. 147-56.
- Pélabay, J., *Charles Taylor: penseur de la pluralité*, Paris, Presses de l'Université Laval, 2001, p.33.
- Pérez-Adán, J., *Las terceras vías*, Madrid, Eiuinsa, 2001.

Perrault, Ch., «Parallele des Anciens et des Modernes», *en ce qui regarde les arts et les sciences*, Paris, Slatkin, 1971.

Pimi, A., “Comprensione di se e comprensione del bene in Charles Taylor”:
Fenomenologia e Societa, 22/1 (1999), pp. 128-145.

Pinker, S., *How the mind Works*, Londres, Penguin, 1997.

– *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*; trad., de R. Filella, Barcelona, Paidós, 2003.

Piore, M. J., y Sabel, Ch. F., *The second industrial divide: possibiliteis for prosperity*, Nueva York, Basic Books, 1984.

Plaquevent, J., “Individu et personne”: *Esprit*, enero, 1938.

Platón, *La República*; trad., de C. Eggers, Madrid, Gredos, 1986.

Prost, A., «Fronteiras e espaços do privado»: Ariès P. & Duby. G., *História da Vida Privada*, São Paulo, Ciadas Letras, 1992.

Puig Boada, I., *El pensamiento de Gaudí*, Barcelona, Colegio de Arquitectos de Cataluña, 1981.

Putnam, H., «Pragmatismo y Relativismo», *La herencia del pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1996.

Quiles, I., *Cómo ser sí mismo*, Buenos Aires, Depalma, 1991.

Quintanilla, I., “Tecnología y relaciones humanas: ¿Tiene la filosofía algo que decir?”:
Diálogo Filosófico, 49 (2000), pp. 25-36.

Quintás, G. (ed.), *Términos y usos del lenguaje*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2002.

Rahner, K., «Sobre la libertad», *Escritos de Teología VI*, Madrid, Taurus, 1969.

Ramírez, E., *Introducción a la filosofía de la interioridad de S. Agustín*, S/editorial, México, 1983.

Ramos, A., “Verdad e interioridad”: *Anuario filosófico*, 15/2 (1982), pp. 265-270.

- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971. Trad., de M. D., González, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979.
- “Priority of Rights and idea of the Good”: *Philosophy and Public Affaire*, XVII, 4 (1988), pp. 251-276.
- Raz, J., “Rights and Politics”: *Indiana Law Review*, vol. 71 (1995), pp. 27-44.
- Redhead, M., “Alternative Secularisms”: *Philosophy & Social Criticism*, jul., 32 (2006), pp. 639-666.
- Reguera, I., *Objetos de melancolía*, Madrid, Pluma Rota, 1985.
- Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. Trad., de A. Neira, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- *El amor y la justicia*; trad., de T. Domingo, Madrid, Caparrós, 1995.
- *Le juste*, Paris, Esprit, 1995. Trad., A. Domingo, *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999.
- *Historia y Narración*; trad., A. Neira, Barcelona, Paidós, 2001.
- *Caminos de reconocimiento*; trad., de A. Neira, Madrid, Trotta, 2005.
- Rieff, P., *The Triumph of the Therapeutic*, New York, Norton, 1966.
- Rilke, R.M., *Elegías de Duino*, Madrid, Lamer, 1980.
- Rist, J.M., *La filosofía estoica*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1995.
- Roberts, R.M., *Serenolipia. Descubrimientos accidentales de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1992.
- Rodríguez, R., «Más allá del humanismo y de la modernidad», M. Garrido, L. M. Valdés, L. Arenas (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2005.
- Rojas, E., *El hombre Light. Una vida sin valores*, Madrid, Temas de hoy, 1995.
- Rorty, R., *The linguistic turn*, Chicago, University of Chicago Press, 1967. Trad., de G. Bello, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990.
- *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983.

- “Taylor on Truth”, J. Tully, (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
 - “A Reply to Dreyfus and Taylor”: *Review of Metaphysics*, 34 (1980), pp. 39-46.
- Rosen, M., Review of Philosophical Papers, 1 and 2: *Journal of Philosophy*, 86 (1989), pp. 270-276.
- “Must We Return to Moral Realism?": *Inquiry*, 34 (1991), pp. 183-194.
- Rousseau, J.J., “Les Rêveries du Promeneur Solitaire”, Ve Promenade en *Oeuvres Complètes*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1959.
- *Profesión de fe del vicario saboyano*, Emile, Paris, Garnier, 1964. Trad., de I. Izuzquiza, *La profesión de fe del vicario de Saboya*, Madrid, Alianza, 1997.
 - *El Contrato Social*, Madrid, Espasa Calpe, 1998.
- Rovaletti, M., «Identidad y estética del cuerpo», *Corporeidad: La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Russell, B., *Education and Social Order*, Londres, Routledge, 1932.
- Saint-Exupéry, A., *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, 1941.
- San Agustín: *Obras Completas*, -Edición bilingüe dirigida por P. Félix García-, BAC, Madrid, 1964.
- Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Santo Tomás, *Suma de teología III*, Madrid, B.A.C., 1995.
- Sartori, G., *Teorías de la democracia, I y II*, Madrid, Alianza, 1991.
- Savater, F., *El valor de educar*, Barcelona, Ariel, 2008.
- Sciacca, M., *San Agustín*, Barcelona, Ed. Luis Miracle, 1995.
- Sen, A., *Desarrollo y libertad*; trad., de E. Rabasco, y L. Toharia, Barcelona, Planeta, 2000.

- *Identidad y violencia: la ilusión del destino*; trad., de V. Weinstabl, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Séneca, L. A., *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1966.
- Sennett, R., *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*; trad., de D. Najmías, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Sevcenko, N., *Orfeu extático na metropole: São Paulo, sociedade e cultura nos fermentos anos '20*. São Paulo, Cíadas Letras, 1992.
- Sheehy, G., *Passajes: Predictable Crises of Adult Life*, New York, Bahtam Books, 1977.
- Sierra, S., “Reflexiones desde San Agustín”: *Religión y Cultura*, XLII (1996), pp. 587-588.
- Siurana, J. C., *Una brújula para la vida moral*, Granada, Comares, 2003.
- Spaemann, R., *Ética: cuestiones fundamentales*, Pamplona, Eunsa, 1995.
- Stein, E., *El castillo del alma, Obras selectas*, Burgos, Monte Carmelo, 1997.
- *Cartas a Roman Ingarden*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1998.
- Steiner, G., *Nostalgia del absoluto*, Madrid, Síntesis, 2000.
- Stiglitz, J., *El malestar de la globalización*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002.
- Strauss, C., “The Imaginary”: *Anthropological Theory*, sep., 6 (2006), pp. 322-344.
- Taladriz, F., “Las relaciones entre ética y lenguaje en la era de la ciencia”: *Logos: Revista de Filosofía*, 22 (1994), pp. 97-106.
- Thiebaut, C., *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- Tocqueville, A., *La democracia en América*; trad., de D. Sánchez, Madrid, Alianza, 1980.
- Toulmin, S., *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, New York, Free Press, 1990.

- Trilling, L., *Sincerity and Authenticity*, Nueva York, Norton, 1969.
- Truyol y Serra, A., *Los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1994.
- Turkle, S., *La vida en la pantalla*, Madrid, Gedisa, 1999.
- Uña, A., “La interioridad bella”: *Pensamiento*, 53 (1997), pp. 135-142.
- Valadier, Paul., *Elogio de la conciencia*; trad., de J.M. Vidal, Madrid, PPC, 1995.
- Valls, R., *Del yo al nosotros*, Barcelona, Estela, 1971.
- Vattimo, G., *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*; trad., de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Villanueva, E., “Retorno a Hegel”: *Crítica*, 10 (1978), pp. 115-126.
- Walter-Ong, R., *Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1958.
- Walzer, M., *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*; trad., de H. Pons, México, FCE, 1997.
- “The Communitarian Critique of Liberalism”: *Political Theory*, XVIII/1 (1990), pp. 6-23.
- Watt, I., *The Rise of the Novel*, Londres, Chatto & Windus, 1957.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; trad., de L. Legaz, Barcelona, Península, 1975.
- Williams, B., *Ethics and the limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1986.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*; trad., de A. García, Barcelona, Crítica, 1988.
- Young, R., *Personal Autonomy. Beyond Negative and Positive Liberty*, London, Croom Helm, 1986.

Zambrano M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, alianza, 1987.

– *Filosofía y Educación -Manuscritos-*, A. Casado y J. Sánchez (eds.), Málaga, Ágora, 2007.