

# Charles Taylor

## o la mejora de nuestro retrato moral

(Realismo moral, historia de la subjetividad y lenguaje expresivo)

CARLOS THIEBAUT  
Instituto de Filosofía del CSIC

El presente artículo presenta parte de los últimos trabajos de Charles Taylor en los que ha desarrollado un programa neohegeliano de comprensión de la ética que acentúa los supuestos sociales, comunitarios e históricos de la moral. Ubicándolo en su contexto, se subrayan tres elementos de ese programa que articu-

lan algunas críticas al mismo: el carácter del realismo moral del que se reviste, el acento en la historia de la subjetividad como camino de entrada a la comprensión de los problemas éticos del presente, y el tono expresivo, específicamente literario, que reviste a las construcciones modern(ist)as de la subjetividad.

Charles Taylor ha propuesto en un reciente trabajo<sup>1</sup> una revisión del estado de la ética moderna y una ponderación de sus límites y de sus obstáculos. Esa obra se inscribe en el apuntar de una ética nuevamente sustantiva en la filosofía anglosajona y se acerca, bien que de peculiar manera, al conjunto de nuevas tradiciones que han venido aglutinándose bajo el epígrafe de «comunitarismo», y que se caracterizan a grandes rasgos por reconstruir una noción sustantiva y social de racionalidad moral en oposición a las éticas formales de la modernidad y como una reacción ante ellas. Tal regreso a una ética sustantiva elaborada a partir de la noción de aquello que nos es bueno o deseable, se diferencia, por consiguiente, de otros paradigmas filosóficos contemporáneos, neocontractualistas o neoutilitaristas, que emplean nociones y estrategias racionales de orden más formal y que se centran, por lo tanto, en la sola bondad de los procedimientos que hemos de emplear para acordar aquello que es justo. Esa sutil y a veces borrosa frontera entre una racionalidad ética sustantiva y una racionalidad ética procedimental atraviesa diversidad de problemas y de posiciones filosófico-políticas cuyas ubicaciones aún no están suficientemente claras. Para la discusión de ese retorno a la sustantividad moral acudiremos en la presente exposición a un conjunto de problemas que se recogen en el libro de Taylor recién mencionado, libro que constituye, en mi opinión, uno de los trabajos más comprensivos y sugerentes de la filosofía moral contemporánea dentro, obvio es, de su propia

corriente. Partiremos, en el primer epígrafe, de las razones filosóficas que se pueden esgrimir a favor de una tal ética sustantiva y de su discusión. En el segundo apartado, consideraremos el carácter necesariamente histórico del que se reviste ese intento filosófico y que se hace patente no sólo en la necesidad de volver a relatar una nueva historia de la formación y los límites de las éticas modernas, sino que aparece también en el tema central de la discusión de la modernidad y de su carácter. Podremos analizar, por último y en el tercer epígrafe, y al hilo de las discusiones de Taylor sobre la cultura postromántica, las formas del lenguaje moral a las que esa nueva ética sustantiva apunta, pues una de las conclusiones más significativas podría ser la formulación y presentación de nociones éticas sustantivas que requieren la concurrencia de nuevos lenguajes morales cargados de fuertes acentos expresivos como serían aquellos de los que nos ha hecho herederos directos el giro modernista de nuestra cultura.

### 1. *Las formas del bien y el realismo ético*

Charles Taylor argumenta en su libro a un triple nivel. En primer lugar, en lo que podríamos llamar en castellano el nivel *moral* de la descripción de lo que de hecho es nuestra vida (cotidiana, moral, política) y de lo que de hecho son nuestro lenguaje y nuestros juicios morales; en segundo lugar, en el nivel *ético* de las descripciones que de esa vida podemos hacer en la filosofía, descripciones unas veces más acertadas y comprensivas que otras y que pueden, por lo tanto, dar mejor o peor cuenta de lo que de hecho somos; el tercer nivel corresponde a las concepciones filosóficas, metaéticas, en el que podemos discutir los criterios globales de adecuación o inadecuación de esas teorías éticas a aquellos elementos del primer nivel que pueden considerarse morales. El argumento de *Sources of the Self* puede casi resumirse en lo siguiente: dados determinados errores en el tercer nivel metaético, muchas teorías éticas modernas han sesgado y cercenado hasta tal punto lo que consideran moral que producen una incomprensión de lo que es, de hecho, nuestra vida moral concreta. O, dicho a la inversa, y de abajo arriba, si aspiramos a una comprensión no reduccionista, completa, de lo que de hecho es nuestra vida moral, hemos de producir una teoría ética que dé cuenta de una variedad de fenómenos —los criterios, las valoraciones de comportamientos y objetos, o los supuestos normativos de nuestros juicios morales— cuyo rasgo más sobresaliente es su pluralidad; pero, sobre todo, hemos de ser capaces de dar razón de un cúmulo de *diferencias cualitativas* que se abren entre esos diferentes criterios, valoraciones y supuestos. En efecto, los hombres no sólo valoran de distintas maneras, sino que lo hacen empleando criterios no siempre homogéneos ni idénticos y ese conjunto de matices valorativos distintos, de diversidad de nociones de bien aplicadas a niveles distin-

tos de la realidad humana, debe percibirse, por lo tanto, en toda su compleja diferenciación. Así, esa teoría ética que quisiéramos proponer no podrá articularse en torno a un único criterio exclusivo, sino que ha de atender a la pluralidad sustantiva de lo bueno y de sus formas, y, por lo tanto, no podrá nunca autocomprenderse acertadamente si se considera como un intento de analizar al sujeto y a la sociedad desde el modelo de saber que han producido las ciencias de la naturaleza y los paradigmas naturalistas de las ciencias sociales.

No obstante, y empiécese por donde se empieza —por el nivel metaético o por el nivel moral—, el anterior análisis contiene los siguientes elementos: la búsqueda de la *mejor explicación* del comportamiento moral cotidiano; la afirmación de la necesidad de una noción pluralista del bien que dé cuenta, a su vez, de los contrastes cualitativos que diferencian los objetos y comportamientos máspreciados de los menospreciados; y la idea de que ese orden plural, no commensurable según un único orden de realidad, no puede ser aprehendido desde los modelos naturalistas de las ciencias sociales y de que existe, por lo tanto, un hiato epistemológico entre esos modelos y las ciencias naturales, por una parte, y los métodos que son necesarios para comprender adecuadamente nuestra estofa moral, por otra. La mayoría de estos elementos no son patrimonio exclusivo del análisis de Taylor y aparecen también en otras reflexiones contemporáneas, como la de Alasdair MacIntyre o Bernard Williams.<sup>2</sup> Taylor se apoya, incluso, en diversos momentos sobre algunos análisis de este último y, en concreto, en el tratamiento de la insuficiencia de los modelos de la filosofía ilustrada para dar cuenta de esa pluralidad de la noción de bien que opera en nuestros juicios morales. Con ello nuestro autor se acerca, en parte, a las reflexiones neoaristotelizantes de un sector importante de la filosofía moral anglosajona, aunque habría que señalar inmediatamente que el carácter de su búsqueda de unas nociones sustantivas de bien tiene en él un componente más histórico, más moderno, más —en suma— hegeliano.

Este rasgo que diferencia los análisis de Taylor de otras críticas a los paradigmas racionalistas y naturalistas modernos es, quizá, crucial y una manera de calibrarlo es interrogarnos por la urgencia que, en los diversos sectores del nuevo movimiento opositor, da sentido a tal proceder crítico ante la ética moderna. Como se recordará, MacIntyre partía en *Tras la virtud* de un panorama de acentos algo catastrofistas y que compartirían, también, no pocos críticos comunitaristas del paradigma liberal moderno hegemónico tanto en teoría política como en filosofía moral.<sup>3</sup> Ese panorama pinta como dato más pertinente de la actual situación la pérdida de un lenguaje moral que nos permita orientarnos en el mundo en que vivimos, mundo que, por su parte, ha visto borrarse sus propios perfiles de identificación moral. Ese catastrofismo sólo podría encontrar remedio, tanto en la perspectiva de MacIntyre como en la de los comunitaristas, en la recupera-

ción del nexo que vincula la reflexión presente con el pasado, en decir, en la idea de una tradición intelectual que orienta la reflexión presente a un catálogo de cuestiones y de maneras de hacer de probada solvencia histórica y que, sobre todo, orienta de nuevo al hogar al sujeto que había perdido amarras y sentido tras la revolución ilustrada y liberal.<sup>4</sup> Regresaremos posteriormente al carácter necesariamente histórico, vinculante al pasado, de las reflexiones éticas. Pero señalemos ahora que la urgencia que Taylor siente, aun poseyendo acentos dramáticos, no se tiñe de ese tinte catastrofista y que se basa, más bien, en las más sobrias dudas que asaltan al filósofo contemporáneo que quisiera aprehender en su pensamiento el tiempo histórico que vive sin hacer tabla rasa de sus elementos normativos centrales. Consiguientemente, las terapias que pueda proponernos carecerán de esa radicalidad absoluta que poseen en los otros autores que hemos mencionado y que dejarán a su análisis sin las salidas fáciles que tienden a simplificar el complejo panorama del presente. En efecto, Taylor, a diferencia de MacIntyre o los comunitaristas, se negará a adoptar una posición frontalmente crítica frente a las éticas de la modernidad y a su patrimonio moral (como las ideas de dignidad, de igualdad o de respeto) y querrá considerar que también esas aportaciones forman parte irrenunciable de nosotros mismos. De hecho, argumentará lúcidamente Taylor, en esas aportaciones y en su crítica —crítica romántica y moderna— se configura gran parte de nuestra actual identidad. Pero, con ello, su posición queda tocada de una cierta, aunque apasionada, inestabilidad: ¿cómo remitirnos a una comunidad moral sin ser no obstante antimodernos, sin renunciar a nuestra identidad constituida en las crisis mismas de la modernidad? ¿Cómo ser, a la vez, postilustrados sin perder aquel asidero en la dignidad humana que la ilustración nos legó? No creo que estemos aún en disposición de formular cabalmente los conflictos y riesgos a los que conducen posiciones como la de Taylor, y quizá podríamos considerar su libro como aquellos largos y lentos meandros de un río que no acaba de encontrar la salida del valle, tal vez porque tal salida esté ya cegada o tal vez porque nunca existió. Y, el primero de esos meandros es, lógicamente —pues de ética hablamos— un rodeo por una teoría del bien.

*Sources of the Self*, título que quizá pudiéramos traducir por *Las fuentes de la identidad moderna* para dar cuenta más completa de su contenido, prolonga y recoge otros análisis anteriores de Charles Taylor en el campo de la filosofía política.<sup>5</sup> Su investigación parte aquí, en una primera sección de carácter sistemático, del análisis fenomenológico de nuestra vida moral y 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 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 de honor o del guerrero hasta la ética universalista que se apoya sobre las ideas o los marcos de dignidad y autonomía— en cada una de las cuales son diversos los comportamientos que se desean y se ensalzan y son diferentes las razones por las que ello es así. Sería, pues, un colosal error proponer, como hacen algunas éticas modernas, ya sean puritanas o contrarreformistas, que tales marcos sustantivos no existen en base a que uno de ellos —digamos, por ejemplo, el del teísmo católico medieval— haya quedado obsoleto o se haya desvanecido con otras ruinas de la historia. También las morales burguesas que emergen tras el desencantamiento del mundo medieval poseen su horizonte valorativo sustantivo. Taylor asume, así, la crítica neoaristotélica —en su caso, claramente, más bien neohegeliana, como dijimos—<sup>6</sup> que señalaría que siempre una concepción del bien subyace a toda concepción formal de la ética (sea esa concepción la justicia, la dignidad del sujeto moral o su autonomía, o la simetría de los participantes en el discurso práctico).

Pero no sólo se trata de las contextualizaciones fuertes de nuestros actos y de nuestras preferencias. También, de hecho, nuestros actos y juicios morales dependen de determinados conceptos morales fuertes, de interpretaciones a las que les asignamos el carácter de «fuentes de nuestra moral». El sentido último que asignemos a cuestiones como la existencia o no de un ser supremo —y las formas de esa existencia, o las razones de la negación de un juicio afirmativo sobre ella—, por ejemplo, no han sido indiferentes, argumenta Taylor, a la hora de definir qué problemas son moralmente relevantes y cómo podemos proponernos solventarlos. Otros ejemplos de «fuentes» morales sustantivas, en los que podemos descubrir también trazas de las polémicas del teísmo, el deísmo y los agnosticismos, pudieran ser el carácter de los sentimientos altruistas —amor, amistad, solidaridad— o las formas variantes y complejas de comprensión de nuestra individualidad en relación al cosmos y a la sociedad —lo íntimo, lo privado, lo público, etc.—, o el carácter de dignidad que atribuimos al ejercicio autónomo de la razón. Estas nociones fuertes sobre las fuentes de nuestra sensibilidad moral no pueden, por lo tanto, dejarse de lado a la hora de diagnosticar nuestros problemas morales, pues con ellas se definen cuál y cómo es la pertinencia de esos problemas. Tampoco podemos dejar de lado esas nociones fuertes y sustantivas del bien cuando intentamos solventar esos problemas, pues con ellas se define la tonalidad de nuestro lenguaje y nuestras argumentaciones éticas.

Y si así son las cosas, lo que ha de convertirse en tema fascinante no habría de ser tanto la existencia de esos marcos valorativos, y la tarea

fenomenológica a la que su estudio nos convoca, cuanto las razones por las que hemos olvidado su existencia. Taylor dedica no pocas páginas a la disección de las razones que han creído tener las éticas modernas para obviar la comprensión de la moral como el sutil entramado de contrastes valorativos y como la articulación de una jerarquía plural de ideas de 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. Éstas proponían determinados bienes como bienes jerárquicamente superiores —piénsese, por ejemplo, en la *theoría platónica* o en la *eudaimonía* aristotélica—, como bienes de bienes o como preferencias de segundo orden (por emplear otra terminología no impertinente en este contexto) que articulaban una visión jerárquica pero plural de la vida moral. Las éticas modernas han convertido esos bienes de bienes en unos *hiperbienes* que excluyen cualquier articulación de preferencias derivadas y que rompen sus lazos con el quehacer diario de la valoración moral y de la vida. 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 los han dejado vacíos. Imaginemos cuán vacuo, y aún inconsistente, podría ser un programa normativo que se articulara sobre preferencias de segundo orden sin que éstas pudieran referirse, no obstante, a otras de primer orden. El sistema total de preferencias racionales en tanto referido a la moral quedaría hecho añicos. Las razones de una reducción tal son plurales y difíciles de sintetizar en unas líneas, unas páginas o unos cuantos volúmenes. El problema de la pérdida de una ética sustantiva y el de la situación dislocada en la que tal desaparición nos sitúa está 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. Paradójicamente, la universalidad formal e igualadora que antaño se elevó como bandera de lucha emancipadora contra la particularización y la privatización del poder en el antiguo régimen parece tornarse hogaño en estuche vacío que encasilla, ahoga u oprime y ante el que es necesario, de nuevo, reclamar un retorno a la materialidad de lo particular y lo histórico. No obstante todo ello, la cuestión importante, señala Taylor, no es el lamento de la pérdida, sino en qué situación sin retorno nos deja la mencionada reducción moderna y cuáles son las maneras como podemos recuperar, desde esa herencia, una visión de nuevo más compleja y más adecuada de nuestra estofa moral.

Quizá el elemento clave de ese proceso de reducción sea el carácter de ese 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. En efecto, los espacios morales

en los que operamos, y que son como las condiciones culturales, históricas, sociales de todo comportamiento, no sólo funcionan como el soporte de la tela en un cuadro, que acepta «pasivamente» el ejercicio pictórico (al menos, hasta las estéticas de los materiales de los años sesenta). Los espacios morales apuntan también a formas de identidad moral, pues éstas son formas de ubicación contextual y formas de orientación en aquellos espacios. Esos espacios deben ser cartografiados, explorados, fijándonos en aquellas distinciones cualitativas que componen nuestro bagaje moral. 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 narrativa de ese sujeto que realiza tal viaje. El sujeto moral no está dado y clausurado en un momento del tiempo y de ese espacio morales. 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, y tras él quizá Parfit, quisieron encontrar en el ejercicio de la autoconciencia y que ataba en su momentariedad la gavilla de las experiencias sensibles e intelectuales. Ese sujeto —o mejor esa subjetividad— es, aristotélicamente, 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.

Pero si así es, nuestra comprensión de la vida moral —la ética— debe captar ese proceso del hacerse de nuestra identidad, debe atender, narrativamente, a la estructura, ella misma moralmente narrativa, de nuestra propia identidad. No puedo, por muchas razones, sino empatizar con estas ideas de Taylor (y con la lectura que él hace de las de MacIntyre) pues creo, en efecto, que no puede hacérsenos inteligible la noción de lo moral sin un recurso central a ese proceso narrativo de constitución de nuestra identidad moral.<sup>7</sup> Y el panorama al que nos abre esa perspectiva sería, opino, doble: en primer lugar, el de las formas de la constitución narrativa (en el sentido de *textual*) de la subjetividad moral; en segundo lugar, el de la historia material del surgimiento y de las modificaciones de esa estructura narrativa por la que nos constituimos como sujetos morales. Taylor, como veremos en el siguiente epígrafe, persigue en parte esta segunda tarea, bien que en la forma parcial de una historia de la ética, de la filosofía moral y de sus intuiciones y atolladeros. También apunta, creo, al primero, al análisis textual de la dimensión ética de la subjetividad al proponernos que la aportación moderna a la constitución de la identidad moral se plasma, sobre todo, en su «giro expresivo», que analizaremos en el tercer epígrafe de este trabajo. En efecto, y como veremos, toda la última parte del análisis histórico que Taylor realiza en su libro es una fascinante reflexión a partir de las aportaciones narrativas y poéticas de los modernismos de este siglo, lo que nos sugiere la idea de que nuestra actual subjetividad moral (ya

identidad y sensibilidad morales) se ha construido en medida no pequeña en esa esfera de la literatura.

Pero regresemos al hilo de nuestra discusión para dar un paso más en la indagación de los problemas filosóficos que surgen en el camino de una nueva ética sustantiva. Taylor argumenta que si la descripción que hemos esbozado de la articulación de una jerarquía de bienes sustantivos es válida a la hora de dar cuenta de nuestra vida moral, erraría la idea naturalista de que podemos prescindir del espacio moral en el que nos movemos a la hora de definir el punto de vista moral. Ese espacio moral es, por decirlo con Taylor, «anterior» a toda elección, a todo criterio, a todo cambio cultural. Ese espacio previo es el reino de la diferencia y la pluralidad, del más y del menos, del mejor y del peor, y se resiste a toda simplificación, a toda reducción a un único factor —por muy elegantes que pudieran resultar las explicaciones así producidas—, a toda nivelación basada en un única visión o un único relato. Pero ese espacio se resiste a una reducción tal porque posee una *realidad* que no encaja en los fijos moldes de la reducción naturalista. El filósofo canadiense, al criticar a las éticas modernas por su naturalismo —dejándose ofuscar, quizá en exceso, por el sesgo sociobiológico de algunas de ellas— y por la reducción de orden epistemológico que ejercen las diversas versiones del utilitarismo o del cognitivismo ético extremo, ha de sostener por contraposición, entonces, una posición fuerte en el terreno de la ontología moral y ha de suscribir un cierto realismo ético de peculiares acentos hegelianos, distante de otros realismos éticos contemporáneos. Conviene que nos detengamos un momento en esta cuestión, pues creo que en ella se encierran claves importantes de la apuesta por una nueva ética sustantiva y su tratamiento nos conducirá, quizá sorprendentemente, de nuevo hacia el sujeto moral y su historia.

Las disputas relativamente recientes entre los diferentes realismos y antirrealismos, disputas que han ocupado a gran parte de la última filosofía analítica, no han tenido en el ámbito de la ética normativa uno de sus terrenos privilegiados.<sup>8</sup> Cuando han tenido que ver con la filosofía moral se han centrado más bien sobre las cuestiones metaéticas tales como los criterios de validez de las argumentaciones morales, o sobre los análisis de la dimensión semántica del lenguaje moral. Dados los acentos empíricos 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 extrema que apuntase a la realidad ontológica de los valores, a un cierto realismo metafísico de los valores. Son tales las dificultades, en efecto, para concebir la idea misma de un realismo ético al margen de tales posiciones que hay propuestas, como la de Putnam, que han acudido

a la idea de la prioridad de una dimensión ética en el concepto de verdad para fundamentar una posición de corte antirrealista (y que él denominaría, como es sabido, «realismo interno», en reconocimiento de la necesidad de un peculiar término medio entre unos extremos, irrazonables o exagerados).<sup>9</sup> Pero, por otra parte, y como hemos visto en Taylor, no pueden criticarse las reducciones naturalistas de lo moral ni rechazarse, por limitados, los sesgos formalistas de las éticas modernas sin acudir a alguna forma de realidad moral preexistente al acto y al juicio morales. Pero, nótese que no podríamos tampoco decir que la realidad de ese espacio moral preexistente es, sin más, el horizonte empírico, social e histórico, de una moralidad determinada. Tal afirmación equivaldría, si somos coherentes con lo que antes dijimos, a un cercenamiento similar al que producen las reducciones naturalistas (sólo sería moral aquello que se acepta como tal en un momento dado) y difícilmente podríamos explicar, entonces, los procesos de cambio histórico o los procesos de génesis de nuevas formas morales. Así, Taylor, que defiende una cierta forma de realismo ético que apela a la existencia social de valores ha de matizarlo para sustentar su crítica a las diversas reducciones modernas, psicológicas o metafísicas. Ese otro realismo es un realismo que no sea ni el que cabría deducir de la facticidad de los enunciados morales y normas existentes en una sociedad (algo así como un positivismo moral) ni tampoco los realismos ontológicos que hacen de los valores una realidad por entero independiente del hombre (piénsese en los realismos axiológicos a lo Scheler o en los paleo o neo-iusnaturalismos). Estas últimas alternativas fuertemente metafísicas parecen estarle vedadas a Taylor por el momento antimoderno que pudieran contener y que, como sugerí, no casaría fácilmente con la posición global de Taylor que querrá ser *post*, pero no antimoderna.

No es de extrañar, por ello, que nuestro autor vacile y no acabe de formular con claridad qué es, al cabo, el realismo moral que defiende y que, en general, carece de las precisiones que caracterizan otros ejercicios más analíticos de la filosofía anglosajona. 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 y que hemos apuntado diciendo que, «es real aquello con lo que hemos de trabajar, lo que no se desvanecerá porque no casa a nuestros prejuicios».<sup>10</sup> Nuestras concepciones acerca de los valores y de su lugar en la realidad —argumenta en crítica a las posiciones antirrealistas de Mackie, o del cuasi-realismo de Blackburn— no pueden nunca 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 afán de hallar «la mejor explicación» de nuestra vida moral, y al que antes nos referimos, sino también por el intento de rechazar las formas más obvias de subjetivismo y de relativismo. La pluralidad y la diversidad de las que se revisten las formas del bien, supone Taylor,

no son un argumento en contra, sino a favor de la realidad de esos contrastes cualitativos por medio de los cuales valoramos. Esta realidad sería, pues, algo así como una realidad que podemos permitirnos calificar de *apelativa*: la existencia incuestionable de variedades del bien a las que *apelamos* para juzgar, valorar y vivir. Pero, a la vez, sería también la apelación de nuestra misma vida al bien y al buen vivir. El realismo ético sería el reconocimiento de la realidad de las formas del bien y de la vida moral que se dejan ver en las apelaciones valorativas que constituyen nuestro vivir. Decir, así, que se suscribe un realismo ético es suscribir, sobre todo, una posición negativa: no es cierto que los valores sean sólo contingentemente subjetivos, meramente relativos al acto de juzgar y al sujeto que juzga. Éste, por el contrario, apela a esos valores como categorías de su juicio, reconoce que esos valores se entretajan en fuentes de sentido que son orígenes de su misma subjetividad moral. Ese carácter apelativo ha podido tener 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. A esa impronta es profundamente sensible el análisis de Taylor y uno de los temas recurrentes de su trabajo será el reconocimiento de esa huella.

En efecto, uno de los hilos más recios de la trama que se teje en el libro que comentamos 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 vehiculado esas nociones de bien con las que vamos articulando nuestra identidad. En concreto, Taylor señala que el carácter del realismo ético —y que nosotros hemos llamado apelativo para limarle su aguijón ontológico— ha tenido con frecuencia un tono religioso tal. El movimiento reformista, siguiendo los pasos del agustinismo, que buscaba el bien en el interior del hombre, y anunciando la postulación pascaliana de un absoluto para el hombre desde el hombre, basó gran parte de su fuerza en esa aspiración religiosa a lo absoluto descubierto como dimensión del hombre mismo. La apelación al bien hallaría, así, su raíz en una estructura humana de incompletitud. El realismo sería, en esa matriz teísta, lo que garantiza el referente de la aspiración religiosa del hombre. Pero, 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. De hecho, tal es la teoría que quisiera defender, sin pretender con ello formular pretensión alguna sobre cómo son las cosas

en un universo «en sí mismo» o en un universo en el que no haya seres humanos. Una perspectiva realista es perfectamente compatible con la tesis de que las fronteras del bien, tal como podemos aprehenderlo, están fijadas en ese espacio que se abre por el hecho de que el mundo está ahí para nosotros, con todos los significados que para nosotros tiene, aquello que Heidegger denominó «el claro del bosque» (*Lichtung*).<sup>11</sup>

Así, el realismo ético de Taylor, si ha de ser tal, y como ya se ha ido dejando ver, no podrá sino ser, también, 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 constituir, hacia fuera, al bien como un componente de lo real. Pero, 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*. Este movimiento hacia dentro es crucial, pues define y contiene, como veremos, toda la historia de nuestra constitución histórica como sujetos morales, y Taylor querrá trazar a su hilo el relato de una especie de fenomenología de la vida moral en Occidente. Notemos que ese doble movimiento, hacia fuera y hacia dentro, por así decirlo, no puede concebirse, según Taylor, como un movimiento divergente. Es decir, el proceso que afirma el realismo ético es el mismo proceso que afirma la naturaleza del sujeto moral. Según Taylor, sería la interrogación por esta naturaleza subjetiva la que habría ahora de intrigarnos. Y, señala:

Incluso aunque no esté presente un motivo pascaliano, la imagen mecanicista del universo y de una instancia subjetiva sin anclajes conspiran para crear una separación, incluso un abismo, entre el espíritu y el mundo. Sea cual fuere la respuesta, incluso para aquellos que como ciertos románticos quisieron volver a imbuir a la Naturaleza de Espíritu, el tema crucial sigue siendo la naturaleza del sujeto. Y ese tema adopta, entre otras, la forma de la siguiente pregunta: ¿Qué hay en el sujeto que le hace reconocer y amar el bien? <sup>12</sup>

En todo ello se percibe un especial quiebro ético que no acaba, no obstante, de negar la huella de la radical lectura de Hegel que Taylor había hecho hace tiempo.<sup>13</sup> En Hegel, para Taylor como para tantos otros autores procedentes de la izquierda clásica, a las formas de nuestro conocimiento que se expresa en una lógica le subyacería una ontología, una definición de lo real. Y, conocer aquella —es decir, el proceso de hacerse de nuestra subjetividad que conoce— es una forma de acercarnos a ésta. En el realismo apelativo, esa relación entre el proceso de lo real y el proceso de la subjetividad aparece como la relación entre el carácter objetivo y subjetivo del bien. La interrogación por el orden real del bien se ha de convertir, ahora, en la pregunta por el orden de nuestra naturaleza deseán-

te, postuladora —apelativa, por emplear nuestro término—. Es decir, el realismo ético ha de tornar al sujeto y a su interioridad. Podemos, pues, concederle a Taylor su realismo apelativo como maniobra antirrealista: el efecto alcanzado, y más allá de disputas terminológicas, no es distinto, creo, que el que se produce en las formas moderadas del antirrealismo, sea de inspiración postwittgensteiniana o sea de origen internalista, como el de Putnam. Por lo tanto, ese realismo es más un antisubjetivismo y un antinaturalismo que una tesis metafísica sobre la realidad en sí del bien o los valores. Pero entonces el programa de investigación que se nos abre tras esa afirmación parte de la idea de que no cabe indagación sobre la moral que no sea también, y quizá ante todo, indagación sobre las formas de la subjetividad moral. Esta conclusión que puede extraerse del análisis anterior me parece harto significativa pues retrotrae el análisis del mundo de la vida moral, de indudable corte hegeliano, al estudio —también fenomenológicamente hegeliano— de la génesis de la subjetividad moral, el cual no podría quizá prescindir de la indagación por los motivos y la estructura de la conciencia moral misma. Y, también por ello mismo, esa conclusión hace inocuas, excepto en lo que de programa crítico tuvieran, las protestas realistas, o anti-antirrealistas, que Taylor reitera. Pero, no obstante, la tesis fuerte del realismo apelativo se mantiene: 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. Al final del camino, incluso, en el quiebro modernista que aspira a retornar a los objetos tras la exacerbación romántica de la subjetividad encontraremos la formulación expresa de una apelación al orden de cosas que resuena, eso sí, en nosotros y que sólo por nosotros puede ser desvelado.

## 2. *Por una historia de la subjetividad moral*

Como hemos apuntado de pasada, con el giro hacia la interioridad al que nos ha conducido el análisis del peculiar e inestable realismo ético de Taylor no ha desaparecido, no obstante, la inspiración hegeliana del proyecto. Taylor nos propondrá, en efecto, que no hay mejor forma de indagar la estructura de nuestro mundo moral, de sus quiebras o de sus supuestos valorativos, que el relato de una historia de ese progresivo giro internalista que la caracteriza de manera sostenida a la filosofía occidental desde, al menos, la inflexión agustiniana. La parte más sustancial de *Sources of the Self*, y a la que el libro dedica su mayor número de páginas, es una exploración tal. En ella se trata de indagar por las formas de 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 eran los dos polos en los que se articulaba el peculiar realismo de Taylor.

Notemos, de entrada, dos rasgos significativos de este proyecto. El primero, sobre el que nos centraremos a continuación, es que esa historia permanece, no obstante y en general, en el nivel explícito de la filosofía y se convierte más en la historia de las incapacidades o rémoras filosóficas que hemos podido padecer o padecemos a la hora de una comprensión cabal de nuestra vida moral presente que en historia real, material y espiritual, de las formas de nuestra subjetividad. El segundo, ya apuntado y sobre el que volveremos más adelante, es el carácter histórico de esta nueva fenomenología del espíritu, carácter que hace coincidir este proyecto de Taylor con otras indagaciones en la filosofía contemporánea.

Veamos la posible objeción de que el análisis de Taylor permanece más en el nivel de los textos, los libros, de filosofía que en el análisis de los procesos históricos de constitución de la subjetividad. Taylor es explícito al señalar que su análisis no es tanto una historia (material, social, textual) de la subjetividad o la identidad morales cuanto una indagación sobre la necesidad de poner ese tipo de cuestiones en el foco de nuestro interés filosófico y científico social. Hacia el comienzo de su relato histórico, y tras una sección sistemática y metodológica dedicada a las cuestiones que hemos analizado en el epígrafe anterior, Taylor realiza una «digresión sobre la explicación histórica» en la que define metodológicamente su intento.<sup>14</sup> El proyecto, como decimos, no es una historia del proceso de interiorización de los juicios y criterios morales. En caso de que pretendiera serlo necesitaríamos, por ejemplo, análisis de prácticas «moralizadoras», prácticas de «subjetivación» (por decirlo a lo último Foucault) o necesitaríamos análisis de los procesos de socialización e integración social de los individuos, como nos proponen algunas teorías sociológicas. Necesitaríamos, en suma, el análisis histórico de los profundos cambios económicos, sociales, políticos y culturales que se hilvanan en lo que denominamos historia de Occidente. El intento de Taylor es, por el contrario, identificar, siquiera sea sincrónica y fenomenológicamente, aquellos elementos valorativos que operan en el ámbito motivacional de los individuos y actores históricos concretos y que les conducen a alterar sus comportamientos, sus valores, su moralidad o su identidad.

¿Qué indujo a las gentes a asumir (una nueva identidad histórica)? De hecho ¿qué las mueve incluso hoy? ¿Qué le da su poder espiritual? [...] Lo que buscamos es una interpretación de la identidad (o de cualquier fenómeno cultural que nos interese) que nos muestre por qué las gentes encontraron (y encuentran) esa identidad convincente/inspiradora/atractiva, y que alcance a definir lo que podríamos llamar las «idéés-force» que contiene.<sup>15</sup>

La posición de Taylor quiere definirse, por lo tanto, en contraposición a un relato histórico-causal de los procesos de constitución de los valores morales y que los contemplen sólo, y por así decirlo, desde fuera. Taylor no puede negar que es evidente que un conjunto de prácticas sociales (que abarcan desde las formas de oración a las formas del matrimonio, pasando por las formas sociales de intercambio o las diversas articulaciones de la privacidad) configuran y vehiculan ideas e identidades morales, muchas veces de manera conflictiva. Pero su intento es acentuar, más bien, el nivel de la autointerpretación que aparece explícitamente en las ideas y valores morales conscientemente asumidos cuando damos cuenta de nuestras valoraciones y su sentido:

La identidad moderna surgió porque convergieron y se reforzaron mutuamente para producirla los cambios en la autointerpretación con un amplio número de prácticas —religiosas, políticas, económicas, familiares, intelectuales, artísticas—.<sup>16</sup>

No puedo reprimir la sospecha de algún desenfoque conceptual agazapado en ese planteamiento. Es cierto que no podemos sino concebir una pluricausalidad en las esferas de valoración y de constitución de ideas, criterios y normas y que por ello son desacertados, si no torpes, las teorías monocausales que analizan los cambios históricos basándose en un único orden de factores. También lo es, creo, que «la flecha causal apunta en las dos direcciones» de la concausación material histórica, por una parte, y de la interpretación cultural, por otra, y que prácticas sociales determinan identidades y que éstas determinan a su vez a aquéllas. Pero tal vez el problema no sea tanto el negar la pertinencia de los relatos objetivadores, en perspectiva de tercera persona, referidos a macroestructuras —aunque estén normativa o valorativamente cargadas—, y que es la posibilidad que Taylor niega. Quizá el reto que tenemos es el de llegar a formular relatos históricos de la génesis real, y no sólo pensada, de la misma perspectiva de primera persona en la que se constituye nuestra subjetividad moral. Quizá no se trate tanto ya de decir que un relato objetivo sobre lo objetivo es insuficiente para alcanzar lo subjetivo de lo moral, cuanto de ver si es ya posible dar un paso más y establecer relatos de la génesis misma de lo subjetivo. En efecto, no creo que el problema esté ya en cuáles son los límites de una ciencia social interesada y referida a los valores —y de si alcanza o no a dar cuenta cabal de las dimensiones de sentido de los procesos morales— cuanto de si podemos seguir prescindiendo, incluso, del instrumental analítico que esas inestables ciencias sociales nos pueden suministrar a la hora de plantearnos la cuestión indudablemente filosófica de cómo se forma y se modula una identidad moral. Podemos precisar y aclarar nuestra duda con dos sugerencias. La primera de ellas sería que los

procesos de autointerpretación que se configuran en formas explícitas de identidad pueden entenderse como el rostro «interno» de aquellas mismas prácticas sociales (públicas y privadas) que también pueden ser interpretadas desde «fuera» en una perspectiva de tercera persona, como la que adoptan las ciencias sociales. La segunda sugerencia señalaría que no cabe identificar o confundir los criterios valorativos que definen las identidades morales con las ideas filosóficas y culturales que explícitamente aparecen en los textos teóricos y artísticos de nuestra historia.

Por comenzar por la primera de nuestras sugerencias recordemos ya las largas discusiones de este siglo de las ciencias sociales hermenéuticas que han apuntado los límites de las aproximaciones totalmente objetivadoras de los comportamientos humanos y la necesidad de incorporar la dimensión «sentido» en una actitud comprensiva. La crítica a la perspectiva objetivadora de las ciencias sociales les corresponde también a ellas y no reclama por sí misma, por lo tanto, un discurso sustantivo totalmente diferenciado de ellas. Pero también, y como el último Foucault sugeriría, las dimensiones de autointerpretación, típicas de la filosofía, la religión y el arte, pueden ser vistas como productos cruciales de prácticas —privadas o públicas, pero siempre sociales— de creación de identidades.<sup>17</sup> Todo ello conduce, quizá, a sugerir que el acercamiento a las autointerpretaciones identificadoras como una esfera interesante por sí misma no podría, no obstante, realizarse desde una actitud que prescindiera de manera absoluta de ese denso tejido cambiante de las moralidades históricas y se fijara, con mirada sustantivadora, en las declaraciones filosóficas explícitas de algunos individuos que operan, además, en discursos que están marcados por los precisos e históricos límites de las disciplinas académicas, como son los de los filósofos, los teólogos o, para el caso, los poetas. Ciertamente un relato objetivador de las macroestructuras sociales puede perder de vista ese «grano fino» en el que está tejida la urdimbre motivacional y valorativa con la que vamos montando nuestra identidad. Pero ni todas las ciencias sociales pueden reducirse a tales macrorrelatos ni tampoco cabe pensar que la única alternativa a ellos sea el relato explícito en primera persona de cómo esa urdimbre ha sido tejida y de cuáles son sus tramas. Un texto de filosofía, de literatura o de teología puede ayudarnos a percibir qué problemas y qué razones movían a quienes los escribieron, pero también habría que considerar que esas disciplinas son *prácticas de interpretación* que necesitan ser contextualizadas en otras prácticas de interpretación diferentes, y tal vez complementarias, y que para tal análisis caben relatos objetivadores que, no obstante, estén por así decirlo «subjetivamente interesados».

Es decir, y por llegar ya a la segunda cuestión que puede sugerirse ante el planteamiento metodológico de Taylor en la definición de su punto de vista histórico, puede ser dudoso que la «cuestión interpretativa» sobre la que él quiere centrarse pueda ser cabalmente abordada desde un análi-

sis centrado casi exclusivamente en los textos explícitos y autoconscientes de la historia de nuestra subjetividad. Una posible solución elegante, a la que apunta Taylor en algún momento con dejes benjaminianos no explícitamente reconocidos, sería considerar esos textos como «documentos de civilización» (habría que añadir «y de barbarie» para ser cabalmente benjaminianos) o como testimonios y testigos de las prácticas reales en las cuales y por las cuales los sujetos se interpretan a sí mismos, se dicen quiénes son, lo que desean, lo que rechazan o lo que lamentan irremisiblemente perdido. Así concebida, la historia de la subjetividad no sería tanto aquello que nos aparece relatado en determinados textos de autointerpretación, cuanto aquello que se nos muestra ejercido en ellos, aquello que ellos, entre otras prácticas, denotan. Por eso, tal vez esos textos pueden verse, con mayor fecundidad, como el lugar en el que se construye uno de los momentos de la subjetividad moderna. Pero ese sujeto textualmente construido es sólo un aspecto, un rostro, que necesita de otras mediaciones y complementos para ser un retrato cabal. Los textos de la filosofía, la teología o la literatura testimonian a un sujeto, a unos «alguienes» que se han construido por su medio; pero no sólo en ellos ni, sobre todo, sólo según lo que ellos relatan. Sólo un ejercicio de complementación del análisis textual de tal tipo 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 parecería centrar el interés de Taylor y dar sentido y respuesta a sus planteamientos. El trabajo que estamos considerando se queda a veces corto, como veremos, con respecto a esas exigencias, y tal vez ello sea uno de sus límites más patentes. Pero, incluso podemos ver con frecuencia cómo su historia relatada desborda muchas veces esa asumida limitación metodológica a las autointerpretaciones y se mueve hacia las prácticas sociales que las arropan.

No obstante, la crítica no puede negar el valor del sistemático ejercicio de Taylor en la búsqueda de ese lado «interno» como perspectiva peculiar y original en su abordaje del giro histórico que está generalizándose en la nueva filosofía práctica. En efecto, ese giro histórico no es exclusivo de los planteamientos de Taylor y parecería como si la filosofía moral contemporánea se viera en la necesidad de volver a relatar su historia interna, pero esta vez de una manera nueva precisamente para poder recuperar su carácter propositivo y normativo explícitos. El intento de revisar el canon clásico de la filosofía práctica tiene su origen, sobre todo, en la necesidad de ajustar las cuentas con las bases conceptuales y filosóficas del programa ético de la modernidad para poder saltar sobre los obstáculos que creen percibirse en sus últimos pasos y hacer una filosofía que, de nuevo, atienda a los males del hombre. Diversos autores y corrientes coinciden en ese ajuste de cuentas, y así aparece en el giro neopragmatista de Richard Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, en el comunitarismo con-

servador de MacIntyre con su recuperación de la noción de tradición que comentamos hacia el comienzo de estas líneas, o en el sugerente trabajo de Jeffrey Stout,<sup>18</sup> que con exageraciones postkuhnicas reclama, sin rubor, que sólo una filosofía explícitamente historicista puede hacernos retornar al terreno de la discusión moral eficaz y pertinente y que, incluso, ese historicismo es el heredero natural de la filosofía analítica. Pero, como decimos, el intento neohegeliano de izquierdas de Taylor reviste una peculiar novedad que lo diferencia de esos otros nuevos historicismos. Rorty pretende revisar, como hará también Toulmin,<sup>19</sup> el relato canónico de la creación de la ciencia moderna, y por lo tanto su análisis nos mostrará una idea de sujeto en la que éste aparecerá como el limitado espectador que nace en una teoría del conocimiento. La historia (o las historias) que así se construyen son historias internas a la evolución y a los límites de nociones como verdad o conocimiento y se convierten, por lo tanto, en historias de los límites del proyecto epistémico de la modernidad. Una de las consecuencias político-morales de esa comprensión epistémica de la historia de la cosa es que frente a los límites de ese proyecto epistémico moderno, parecerá imprescindible la ruptura con el contenido racional de la herencia de la modernidad liberal y con su búsqueda de un marco argumentativo público. Rorty acabará proclamando un programa de ilustración privada de los ciudadanos y la generalización exhortativa de formas de solidaridad, de tolerancia y de compasión que realiza más adecuadamente la literatura que la filosofía.<sup>20</sup> MacIntyre, por su parte, recupera la noción de la tradición intelectual como una forma de abordar la historia de los problemas y de las maneras de solventarlos. Ante el tejido de las diversas tradiciones intelectuales que se han ido solapando en la historia de Occidente, no cabe una posición neutra o distanciada, argumentará MacIntyre, sino la discusión siempre desde una de ellas, a favor de ella y en contra de las demás.<sup>21</sup> La historia del canon de la filosofía es, aquí, el relato del conflicto de interpretaciones del mundo que no son homogéneas entre sí y la apuesta por la victoria de aquella tradición que, desde el punto de vista de MacIntyre, tiene mejores bazas intelectuales a su favor: la tradición reformada del aristotélico-tomismo.

Frente a esas historias —la del 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 agustinismo y el renacimiento para llegar a la modernidad. No se trata, por lo tanto, de proponer un cambio de rumbo, pragmatista a lo Rorty o historicista a lo Toulmin, en un tipo de quehacer filosófico más

bien articulado en torno a la teoría del conocimiento y de sus límites. Tampoco se trata de reconstruir la visión particular de una de las tradiciones de la filosofía occidental, reconociendo la inevitabilidad de un cierto relativismo cultural moderado, como acontece en MacIntyre. La propuesta de Taylor, que indudablemente se acerca en momentos a estos otros relatos que mencionamos, es que la idea de sujeto moral tiene raíces de largo alcance, y que la pretensión moderna —liberal— de haber creado de la nada al sujeto epistémico (de conocimiento, pero también político) se basa sobre la elisión de toda esa historia anterior en la que colaboran no una sino muchas tradiciones y momentos teóricos. Ciertamente, Taylor haría partido con Rorty en su crítica a la pretensión de exclusividad y de radicalidad última que reclama para sí el sujeto epistémico cartesiano. Pero, mientras Rorty ve en tal proyecto un intento cuyos límites han de conducir a su crisis, Taylor quiere descubrir los supuestos valorativos, normativos, que subyacen a tal proyecto y que él ubica en la larga trayectoria de la historia occidental.

Pero también, y como vemos, esta historización del sujeto, en la que éste aparece cargado de dimensiones éticas, se dirige directamente contra la pretensión moderna de haber encontrado un último fundamento firme en las categorías epistémicas. Es, de nuevo, un intento de volver a primar una cierta ontología, una cierta metafísica —ese inestable realismo que hemos apuntado—, sobre el problema del conocimiento y de sus límites. 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 toda 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, en segundo lugar, tiene una historia valorativa en su trasfondo cuyo olvido ha provocado no pocas incomprensiones, como aquella que tiende 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 la dignidad del propio proyecto autónomo de vida en un contexto cotidiano —de producción y de reproducción de la especie, por decirlo en marxiano— que poseen una fuerte carga moral normativa. Esa carga moral se expresó, por ejemplo, en los lenguajes religiosos de las diferentes reformas cristianas modernas y sólo una corta autocomprensión de la noción de ciudadano (separado ya del burgués) ha podido inducir un olvido cuya conclusión inmediata es la

propuesta de tirar por tierra el continuado camino de una construcción moral del que la idea moderna de individuo es un paso, aunque limitado.

Pero hay, también, otras razones sustantivas para el quiebro histórico de la actual filosofía práctica. Alcanzar un diagnóstico cabal del presente requiere conocer la filiación de muchas de las actitudes morales, de las valoraciones y de las fuentes morales de los comportamientos. De lo contrario, las distintas y plurales moralidades del presente pueden aparecernos sólo, como acontecía en el MacIntyre de *Tras la virtud*, como piezas de un mundo que acaba de quebrársenos. 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 hay entre nuestros movimientos de protesta y de recomposición del mundo moral.<sup>22</sup> El camino de la interioridad y de constitución de la subjetividad 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 autodesenvolvimiento del Espíritu Absoluto. El quiebro por la historia de subjetividad ha de ser, por lo 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 incomprender nuestra actual coyuntura.

El rescate de esta secreta historia de la subjetividad moral es, por lo tanto, tarea de urgencia. Esa tarea, como dijimos, no se plantea tanto el rechazar las consecuencias de la modernidad cuanto, una vez conocidos sus límites, desarrollar otro relato que nos sitúe en mejores condiciones para comprender cabalmente el presente, prosiguiendo el camino hacia la interioridad que comenzó con la filosofía griega. Ese relato tiene para Taylor, como vemos, un peculiar acento en el proceso continuo de la filosofía occidental. Taylor nos refiere en cuatro grandes momentos este *canon ético* de la filosofía occidental que pretende sustituir y superar el *canon epistémico* hasta ahora dominante. Podemos recoger las grandes líneas de ese nuevo relato para ilustrar con ellas el proyecto que presentamos y discutimos.

El primer momento nos conduce, con algún apresuramiento, desde la filosofía griega hasta los primeros movimientos reformados, hasta las puertas de la Ilustración en la primera modernidad. 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 bien es un buen orden de las cosas— el programa de la filosofía se torna procedimental: pensar correctamente es pensar según reglas determinadas que nos evitan el error y la distorsión. Pero así el programa racional pierde su nexo, hasta ahora sustantivo, con el contexto pasional, sensible, sentimental, sobre el que operaba. La razón pierde amarras y se desencarna; y la subjetividad moral se torna un yo que computa y que programa las formas acertadas de su conocer, ya que no de su actuar normativo. Este giro formalizador del programa agustiniano —del *in interiore hominis habitat veritas* a un *veritas in regula*, podríamos decir— culmina con la anulación de toda la sustantividad moral del sujeto, con su conversión empirista en un mero lugar puntual.

El segundo momento que el relato de Taylor se detiene a considerar es la ruptura de la Reforma y la manera en que los movimientos reformados se oponen, por medio de su ascetización, a la mencionada logificación y empirización del programa agustiniano. 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, conducen a una actitud activa e instrumental sobre el mundo y sobre el sujeto mismo. Otras corrientes, muchas veces opuestas a los movimientos que acabamos de reseñar, como son la de los moralistas ingleses del dieciocho, o como la de los intentos de racionalización teológica del diecisiete, buscan por su parte otras formas de coherencia entre la búsqueda interior del bien en el sujeto y el orden social y cósmico del mundo.

Este orden del mundo se expresa, primero, en un lenguaje teísta que es inseparable de las formas de definición del sujeto moral. Como veremos en el último apartado de nuestro comentario, Taylor acentúa en su libro, y en momentos diversos, la importancia de esta matriz teísta del programa subjetivador de la filosofía occidental. Adelantemos ahora que al considerar este segundo momento del nuevo *canon ético* de la filosofía occidental que Taylor nos relata, carga el acento en la relación religiosa —agustiniana y luterana, teísta primero y deísta después— 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 descubrir y 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 diecisiete inglés que considera a esos deseos y sentimientos como naturalmente inclinados al bien supone un contexto providencialista donde no es posible un engañador 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 considera el momento crucial de la alta ilustración hasta su quiebra con «el giro expresivo» del romanticismo. Como vamos viendo, el análisis de Taylor —aquí sólo brevemente reseñado— incorpora elementos no frecuentes en otras historias de la ética: el lenguaje religioso y teológico, la constitución de los sentimientos, o mejor, las sensibilidades, de las épocas y los programas filosóficos, etc. A ello conduce la metateoría de Taylor que apuntamos hacia el comienzo: 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. Ese mismo tono infrecuente aparece también en el análisis de este tercer momento clásico de la historia de los orígenes y las fuentes de la subjetividad moderna que Taylor nos relata. La ilustración cumplida encuentra, en su análisis, una de sus raíces en una radicalización del programa deísta que había racionalizado, y formalizado, el programa de responsabilidad cósmica providencial de la primera ilustración. Pero añade a ello una fusión de aquella razón desencarnada cartesiana con una lectura instrumental de la naturaleza. El resultante materialismo radical de la ilustración no es, no obstante, sólo una pérdida. 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 vinculado 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.

De hecho, Taylor presenta todo este movimiento de constitución de la modernidad cumplida, y ya desde la ilustración francesa, como la formulación de dos objeciones al programa de la primera ilustración: la objeción antipanglossiana contra el optimismo providencialista del teísmo y la objeción antisimplificadora contra una concepción bienestarista que entiende que la voluntad humana está sólo encaminada al bien, tal como la concebían los moralistas ilustrados ingleses. El naturalismo ilustrado destruye, en efecto, el providencialismo y abre la puerta a una concepción del bien y del mal como frutos de la educación y de la libre acción del hombre, a cuya voluntad moral se le encomienda todo sentido de sus actos y del mundo. Con Rousseau y con Kant, en quienes 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 «giro expresivo» que eclosiona en el romanticismo. Con esta interpretación, que sigue coherentemente el esfuerzo de mostrar las continuidades del largo y tortuoso proceso cuasi-hegeliano de constitución de la subjetividad y la identidad modernas, Taylor le quita no pocas garras a la radicalidad del programa kan-

tiano. El momento de refundación ética que se contiene en el mandato absoluto de la conciencia moral, y que desde el hombre dota de sentido a la historia como postulación ética, queda en parte disuelto en esta secuencia de la que, algo injustamente, Kant no es sino un eslabón hacia el romanticismo expresivo. Taylor había ya definido con precisión este movimiento expresivo, desde Hegel a Marx, en su ya citado libro sobre el primero, y ello le excusa de volver a expresar los contenidos filosóficos del romanticismo filosófico. 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 (privado y social) y de la solidaridad con nuestros semejantes en la búsqueda de su propio desarrollo.<sup>23</sup>

Taylor recoge los temas ya clásicos del tratamiento del romanticismo, como pudieran ser las relaciones entre subjetividad y naturaleza, entre interioridad y sentido, la disolución de la distinción entre lo ético y lo estético, el programa de autorrealización como autocumplimiento y automanifestación, el tránsito estético de la *mimesis* como representación al arte como expresión en el ejercicio de una imaginación creadora. Esos temas se le convierten en facetas de una reacción contra el deísmo ilustrado por rior de una refundación de las fuentes morales que se veían exhaustas a finales del dieciocho. La complejidad de reacciones ilustradas y postilustradas adquieren, así, el carácter de búsqueda de nuevos lenguajes en los que constituir la dimensión moral de una subjetividad ya radicalizada e irrenunciable. Pero el movimiento de crítica —tal como pudiera ejemplificarse en Marx, por poner un caso paradigmático— no rechaza, sino que asume y consume, los mismos valores éticos que subyacían al programa de la razón emancipada de la primera Ilustración: razón, benevolencia, solidaridad y emancipación son lemas de la modernidad cumplida que se heredan del primer programa reformador. El giro expresivo ha dotado de profundidad subjetiva a esos lemas 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 moralidad han quedado radicalmente internalizados en la subjetividad moral moderna.

### 3. *Los lenguajes de la moral moderna*

Llegamos, con ello, al cuarto y último momento del recorrido —probablemente el tratamiento más original y fecundo del libro— dedicado a los lenguajes «más sutiles» con los que se modula la resaca postromántica en el último siglo y medio. Ese último momento nos puede ayudar a discutir uno de los aspectos más sugerentes y problemáticos de la propuesta de Taylor y que recogemos como tercer gran tema del análisis de su obra. El último episodio del relato de Taylor sugiere que los lenguajes

en los que entendemos y debemos entender adecuadamente nuestra actual coyuntura ética se modulan en términos expresivos, como los que podemos tomar de la poesía y el arte contemporáneo, y que contienen nociones sustantivas como las que se expresaron en los lenguajes religiosos del teísmo. El texto de Taylor se transforma, en este último tramo, en una discusión a la vez literaria y filosófica —una crítica cultural construida sobre un programa filosófico de amplias miras y sistematicidad— que, a pesar de posibles carencias, discrepancias y apresuramientos, es un magnífico modelo y ejercicio.

Nuestra identidad moral es hija de la ilustración y de su crítica, nos dice Taylor, y añade que nuestros hermanos mayores en la sensibilidad contemporánea nacieron en la era victoriana y que fueron los primeros en generalizar el programa de ética-estética en el que sigue configurándose nuestra subjetividad moral presente. En efecto, desde 1800 se ha ido extendiendo de manera generalizada una sensibilidad moral y política de forma continuada cuyos conceptos e ideas —nacidas y formadas en la ilustración y en su crítica— son el imperativo de reducción del dolor, el de la justicia universal, el de la individualidad moral libre y autónoma, el de la igualdad de los hombres y las naciones. Las narraciones expresivas de esa sensibilidad generalizada en el último siglo y medio han ido tejiendo el retrato de nuestra identidad moral y han ido dando cuerpo a sus conceptos morales más fuertes. Las formas artísticas de esas narraciones, mucho más complejas que las de épocas anteriores, no son de importancia menor pues determinan de qué maneras entendemos el bien al entendernos a nosotros mismos, al suministrarnos el relato de nuestra propia identidad. Pero, sobre todo, parece que esos relatos de nuestra identidad moral habrían de determinar, con su misma estructura expresiva, las modulaciones de nuestra compleja concepción del bien.

Así acontece sobre todo, señala Taylor, con las diversas formulaciones de relatos de la subjetividad moral que, en la época victoriana, pudieron suministrar por vez primera una alternativa a la matriz deísta y teísta en la que, hasta el mismo romanticismo, se había planteado la construcción de la subjetividad moral. El camino cientista hacia la increencia, o los movimientos esteticistas que bordeaban, a la vez, panteísmo y no-teísmo —como el caso de Emerson— son algunas de las formas de esta nueva sensibilidad moral que llega hasta nuestros días, constituyendo según Taylor una de las «fuentes» morales del presente. También la formulación de las nuevas sensibilidades estéticas del postromanticismo caminan en un sentido similar. Ahora será la obra de arte el lugar privilegiado de la generación y la manifestación de algo que nos sería de otra forma inaccesible. El carácter autotélico de la obra de arte, con sus discutidos privilegios de autonomía radical, había aparecido ya en el romanticismo de manera clara, pero Taylor sugiere que se generaliza y adquiere perfiles más agudos en

la etapa modernista. Aunque el carácter moral del arte estaba ya propuesto con claridad en el pensamiento kantiano, donde lo bello es dicho símbolo de lo moralmente bueno, ahora ese carácter moral tendrá el acento particular que le suministra la peculiar y original visión del artista, visión única que se opone y choca con la mirada complaciente y opaca de la sociedad mercantilizadora. El orden moral del mundo —el mundo moral, en frase kantiana— nos llega ahora con la marca de la visión personal del artista y se nos carga, por lo tanto, de su propia subjetividad.

Mas ello significa que es inseparable un cierto subjetivismo de las epifanías modernas. Podemos, ciertamente, tomar distancias con respecto a la noción romántica que se encierra en la propuesta de Novalis de buscar la clave de las cosas dentro de nosotros. Y ese cambio no carecería de importancia. Puede sernos vital alterar el foco de nuestra atención, como Rilke cuando intentó en su «nueva poesía» articular las cosas desde sí mismas, por así decirlo. Pero no podemos escaparnos de la mediación de la imaginación. Siempre estamos articulando una visión personal, y por ello sigue siendo indisociable la conexión entre esa articulación y nuestra interioridad. Y precisamente porque hemos de concebir nuestra tarea como la articulación de una refracción personal no podemos abandonar nuestra radical reflexividad y volver la espalda a nuestra propia experiencia y a la resonancia que las cosas tienen en nosotros.<sup>24</sup>

Lo que, empleando la metáfora de Joyce, podríamos llamar las «epifanías del modernismo», se vinculan directamente a esa resonancia que dan las voces individuales, ya no despersonalizadas, ya no atemporales ni ahistóricas. Pero también las obras de Rilke, de Pound, de Thomas Mann o de D.H. Lawrence, argumenta Taylor, hablan de un orden (valorado) del mundo, aunque éste sólo nos aparezca por medio de esa resonancia en los sujetos. Retornamos, pues, a aquel realismo apelativo que define la posición de Taylor: al final del camino, el legado filosófico y ético que podemos extraer de la forma del modernismo literario, confirma el doble rostro de nuestra identidad moral, su «dentro» que resuena y su «fuera» que apela a un orden de las cosas. Pero también sucede que el giro modernista hacia la interioridad, por mucho que se presente como una reacción antisubjetivista y como un afán de retorno a un mundo cuyo sentido no es ya homogéneo, sino pluralizado —como «cosas» y como «objetos»—, parece también acompañarse de una pérdida de aquel pathos racional y pasional unitario con el que el romanticismo pensó las categorías *redentoras* de una estética emancipadora. La pluralización del mundo y la de la moral da paso, pues, a la de la dimensión unitaria de la conciencia que se fragmenta y difracta en diversos ejercicios de la memoria y del texto. Estamos, pues, lejos de aquel sujeto/supuesto cognitivo del racionalismo del diecisiete o de la ilustración radicalizada del dieciocho: hemos entrado en el terreno de las subjetividades

textuales de Joyce, de Pound o de Eliot, a las que Taylor dedica largos análisis. La conclusión de esas discusiones es que

[...] la recuperación modernista de la experiencia implica una profunda quiebra en los sentidos de identidad y de tiempo heredados y conduce a un conjunto de reordenaciones extrañas. [...] Como resultado de todo ello, el centro de gravedad epifánico se desplaza desde el yo hacia el flujo de la experiencia, hacia nuevas formas de unidad, al lenguaje concebido de diversas maneras, eventualmente como «estructura». Comienza una era de «descentramiento» del sujeto [...].<sup>25</sup>

Ese descentramiento no es, de nuevo, elisión de la interioridad, sino un paso más en el proceso que la hace reflexiva. Con el movimiento hacia el relato del flujo de la conciencia —el que caracteriza a Proust y a Joyce (o, añadamos, a Svevo y a Fuentes también)— se produce el paradójico efecto de mostrar una conciencia cada vez más fluida y cada vez más «sí misma». La constancia del sujeto parece dársenos en el mismo relato del proceso de desarrollo de las palabras mutables de la conciencia, y la mayor y creciente particularidad de ésta, que se difracta en pluralidad de voces, de modos y de tiempos, parece dotar de mayor densidad a la mirada de aquel sujeto. La identidad «descentrada» se expresa ahora en «una pluralidad de niveles», en una diversidad de lenguajes, pero no es, por ello, menos identidad. Podríamos simplemente decir que la identidad ha dejado de ser «idéntica».

Taylor hace un gran hincapié sobre esta expresividad romántica y postromántica que configura nuestra identidad presente. Pero tal vez el problema no sea sólo ese. Los supuestos normativos del sujeto moderno, que Taylor acentúa, están formulados ya en clave expresiva en no pocas creaciones textuales de la primera modernidad. El nacimiento de las formas expresivas modernas —desde la novelística hasta las nuevas formas autobiográficas— suministra nuevos lenguajes a esos supuestos normativos. La sugerencia alternativa que cabría formular —aunque sea con apresurada brevedad— se encamina a señalar que podemos encontrar más fácilmente los contenidos normativos de nuestra identidad si miramos a las formas expresivas de la primera modernidad y a los mecanismos (por ejemplo, textuales) en los que se construye el punto de vista del sujeto ya desde el siglo dieciséis. Y, de ser cierta tal hipótesis, se produciría, también, un segundo efecto que alteraría el relato de lo posterior, pues cabe interpretar el resto de la historia más bien como el conflictivo distanciamiento entre la esfera de lo normativo-político, con la generación de prácticas sociales y de interpretaciones diferenciadas y específicas (piénsese en la juridificación de las relaciones políticas) en la esfera pública, y el ámbito de lo normativo-expresivo en el que se producen las prácticas explícitas de autointerpretación y de construcción de identidad y su tendencia —no pocas

veces contradictoria y cargada de tensiones— a refugiarse en las esferas privadas. Aún hoy lo ético-político y lo ético-estético parecen diferenciarse y ubicarse en la complejidad, atravesada de tensiones, de las relaciones de lo público y lo privado. El giro expresivo del romanticismo no es, tal vez, sino una primera reacción ante ello: la exacerbada subjetividad romántica (privado-estética) quiere dotar de nuevo sentido al mundo (hacerse pública y cósmica) y salvar el hiato con el que la ilustración quiso diferenciar los niveles racional, normativo y expresivo del comportamiento humano. El romanticismo no sería, por lo tanto, el primer momento de una expresividad recién adquirida, sino un primer intento de reconstruir una expresividad públicamente y políticamente olvidada.

Pero, regresando al hilo de la discusión de Taylor, cabe interrogarse por las repercusiones que pudiera tener su análisis de las formas postrománticas de expresividad sobre la indagación ética de la que partía. En primer lugar, y obviamente, con esa pluralización de la subjetividad quiebra el modelo de sujeto moral y de conciencia moral que se construyó en la tradición primero cartesiana y luego ilustrada. Y, con esa quiebra, desaparece también la idea de un orden del mundo o del alma, del sujeto ante el mundo, que pueda considerarse como «bueno». Mas ¿cómo casar tales conclusiones con el supuesto de Taylor de que no podemos no estar orientados a una noción de bien que subyace, sustantivamente, a todos nuestros juicios y preferencias? El complejo heredado de nuestra identidad no es monolítico y se nos aparece como un palimpsesto muchas veces reescrito que, no obstante, deja ver las trazas de los textos y mensajes anteriores. El orden de la imaginación libre (y la «austera disciplina de la imaginación») es el orden de bienes valorados en la cultura postmodernista y aparece, muchas veces, en primer plano junto a los imperativos de la autorrealización y de la autoexpresión que esa cultura hereda, a su vez, del romanticismo. Pero, junto a ese orden, también podemos percibir valores y estructuras morales heredadas del naturalismo y del racionalismo ilustrado: así los imperativos de una razón autónoma que no quiere abdicar de su dignidad, o los del cientismo que se resiste a interpretaciones sobrenaturalistas del mundo y del cosmos. Pero, también junto a esos mensajes, nuestra cultura está plagada de restos de teísmo: desde el impacto que siguen teniendo positivamente en nosotros los ejemplos de las conductas supererogatorias de inspiración religiosa hasta los momentos más negros del fanatismo y la superstición. Esa compleja herencia pesa sobre nosotros, nos hace y nos constituye en órdenes valorativos no fácilmente reductibles a un único orden de problemas como la torpe metaética contemporánea ha intentado frecuentemente hacer, tal como vimos en el primero de los epígrafes de este trabajo.

En tres niveles de problemas y conflictos ve Taylor expresarse esa identidad compleja de nuestra moralidad. El primero refiere a las diferen-

cias y disputas sobre las fuentes u orígenes de nuestra moral, sobre su pluralidad y su conflicto mutuo. En él discuten, por ejemplo, el teísmo y las nuevas formas de naturalismo. El teísmo parece tener a su favor esos testimonios de preocupación y entrega absolutas que demanda el mandato del *agape* cristiano y también, argumenta Taylor algo sorprendentemente, una solidez y coherencia de la que quizá carezcan otras versiones. El naturalismo, en diversas y atrayentes variedades que recuerdan las morales del helenismo, no abdica tampoco de las responsabilidades solidarias ni de la búsqueda de formas nuevas de dignidad y de felicidad. A pesar de similitudes, las almas de esas posibles culturas distintas nos plantean diversos imperativos y diferentes absolutos. Diferentes valores, en suma, que entran en conflicto en nosotros mismos.

Un segundo orden de cuestiones apunta a los límites de la instrumentalización de la razón a la que dio paso la primera modernidad, sobre todo en la medida en que entra en conflicto con los proyectos autoexpresivos y autorrealizadores de la crítica romántica. Desde las reflexiones de Weber a las de la Teoría Crítica francfortiana, las teorizaciones sobre la modernidad se han articulado en torno a una crítica de los efectos devastadores de una razón que al dominar el mundo acaba por dominar al dominador. La realización de éste es, paradójicamente, su muerte a manos de una dialéctica anuladora de la ilustración que se convierte en opresión devastadora. Esta dialéctica de la modernidad ha querido ser conjurada de maneras diversas y los nuevos paradigmas discursivos, como las renovaciones de la teoría crítica en Habermas, han querido huir —infructuosamente, argumenta Taylor— de esa dialéctica inescapable. Tampoco esos intentos alcanzan a evitar los dilemas de la razón instrumental, fruto de su digno ejercicio autónomo y de su inevitable cosificación de los objetos a los que se enfrenta. La solución modernista a ese conflicto, que se formula ya como un dilema entre la responsabilidad ética y política y la autoexpresividad de la creación artística, será proponer el valor estético del propio trabajo como único rasero ya sostenible. Un tercer momento de duda, dilema y conflicto surge, precisamente, cuando se cuestiona si la moralidad misma no es un imperativo de costes excesivos, pues su cumplimiento cercenaría la totalidad de nuestro desarrollo humano, ya desarrollo expresivo. Y si así fuera, nuestra cultura ha de interrogarse radicalmente por qué, realmente, ser morales.

Si Taylor ha acertado en su diagnóstico de la génesis del actual estado moral de cosas y de sus conflictos y también en su análisis de las modulaciones postrománticas de la subjetividad moderna, una de las conclusiones principales a extraer de sus sugerencias sería que las formas básicas de expresión de nuestra subjetividad están marcadas fuertemente por esa matriz expresiva del postromanticismo literario y artístico. Esta conclusión es plausible en los términos del análisis que hemos

presentado: los múltiples y complejos lenguajes de la identidad reflejan múltiples lenguajes de valoración y de moralidad. Taylor se esfuerza, en diversos momentos, en conectar lógicamente y materialmente las quiebras en la comprensión de esta nueva subjetividad compleja y expresivamente construida con algunos problemas políticos y normativos del presente, con algunos conflictos de nuestro mundo. Los tres órdenes de problemas que hemos apuntado inducen a pensar a que no podemos simplificar esos problemas y conflictos reduciéndolos a un único orden de preocupaciones o criterios, que no podemos retornar, por así decirlo, a una simplicidad premoderna. La pluralidad de dioses y demonios debe ser seriamente asumida y Taylor nos recuerda, dramática y weberianamente, que eso puede significar que existen dilemas reales, irresolubles, y que es falsa cualquier anulación de uno de los términos del problema. Las tensiones internas al complejo de nuestra identidad moderna, sus conflictos de constitución, reclaman que intentemos visiones cada vez más comprensivas de los valores que decimos sostener, aunque tales valores discurren en lenguajes y mundos cuya conciliación no siempre nos es posible.

Los conflictos de nuestro mundo no son conflictos que puedan entenderse, por lo tanto, como conflictos entre el pasado aún presente y el presente mismo ni como conflictos entre mundos o almas diversas, sino conflictos internos a una misma, pero compleja, identidad moral. Las tensiones entre el carácter instrumental de la razón del naturalismo y del cientismo y el imperativo de la autorrealización y autoexpresión atraviesan, por ejemplo, las búsquedas de nuevos lenguajes valorativos de movimientos sociales como el feminismo o el pacifismo.

No creo implausibles estas sugerencias de Taylor y el retrato de una acumulación de fuentes morales y de sistemas de valoración diversos da cuenta adecuada de la existencia de no pocos conflictos de nuestra percepción del mundo y de no pocos titubeos y fracasos en la implementación de políticas sociales. No obstante, tal vez quepa repetir aquí la crítica antes esbozada: los conflictos, que aquí aparecen como tensiones internas a la conciencia y a la constitución de la subjetividad, pueden y deben verse, también, como conflictos de sistemas sociales de integración, como conflictos de formas de prácticas sociales que son susceptibles de otro tipo de análisis más objetivante. Pero, aun con ello, la idea global de Taylor de que habitamos muchos mundos morales que resuenan y se expresan en la pluralidad de nuestra subjetividad moral coincide con otras aproximaciones al tejido actual de nuestra moral y parece casar con una fenomenología moral no reduccionista. Quizá su análisis tenga un rasgo peculiar que, aunque contenido, aflora en diversos momentos. Me refiero a cierto patetismo o dramatismo que nos reclama a asumir una identidad irresolublemente dilemática si es que no hemos de

perder algo en el camino. Ese dramatismo se resiste a perder ninguno de los conflictivos elementos de nuestro bagaje moral (a rechazar, por ejemplo, el uso instrumental de la razón en aras de la autorrealización, o ésta en aras de la solidaridad). Ciertamente, los dilemas de ese bagaje nos parecen irresolubles, y pudieran serlo, pero la conclusión —dramática y resistente conclusión— no ha de ser inevitablemente, señala, ni la mutilación ni la autodestrucción.<sup>26</sup>

Un momento claro de tal dramatismo dilemático surge en las conclusiones finales del trabajo en las que nuestro autor no puede reprimir una cierta duda de si la pérdida de las fuentes u orígenes teístas de nuestro lenguaje moral no sofocará nuestra misma identidad moral al dejarla, por así decirlo, exhausta. Cierto es que Taylor también contrapeza esa duda con la sobria conciencia de que no cabe formular expresamente una superioridad de los planteamientos teístas sobre, por ejemplo, otros neolucrecianos, neohelenistas o, simplemente, liberal-modernos, pero la duda misma expresa un sentido dramatismo. No obstante, y a pesar de esa sobriedad, Taylor expresa repetidamente también un cierto lamento de pérdida de una segura e inagotable fuente moral. A lo largo de todo el libro se calibran la riqueza y la solidez del teísmo como expresión de las fuentes de nuestra moralidad, y este final deja sobre el tapete la duda —resonadora duda en Charles Taylor— de que tal vez la modernidad pierda algo sustancial al renunciar al teísmo y sus lenguajes. Quizá la conclusión sea que esa conciencia de pérdida forma también parte de nuestra identidad, y esa conclusión, creo, difícilmente pudiera ser rechazada y parece como si perdiéramos también algo al limarle su dramatismo. Mas tal vez sea necesario decir también que tal conciencia de pérdida es, también, hartamente insuficiente.

Y es insuficiente, en primer lugar, porque no es capaz de decirle nada nuevo a la conciencia de fragilidad que parece constituir uno de los paradójicos apoyos en las que se constituye nuestra identidad. Creo que la conciencia de pérdida de seguridad que adviene con el final del teísmo y con la evanescencia de los discursos religiosos es otro nombre de la conciencia de absoluta fragilidad que parece revestir nuestra condición humana si la consideramos —como no podemos por menos— a la luz de nuestros mismos actos como humanidad. Una vez que han caído los providencialismos y se han hecho insostenibles los optimismos que se apoyan sobre una idea fuerte de progreso moral, hemos adquirido masivamente la conciencia de que parecemos como especie practicar la barbarie y la autodestrucción de manera casi sistemática. Incluso esta misma sensación de fragilidad —que nuestra cultura ha podido ejemplificar en el «después de Auschwitz», pero a la que podemos diariamente darle otros nombres— ha realimentado, por su parte, no pocos momentos del discurso religioso contemporáneo y el Holocausto, por ejem-

plo, es tanto un fenómeno religioso como político, como lo son también muchos de los testimonios de Iberoamérica. Pero si así es, y si el lenguaje religioso halla una de sus fuentes en la conciencia profana de que caminamos al borde del abismo, la sensación de pérdida del teísmo nada añade a la conciencia moderna de la fragilidad de lo moral, y más bien —y como no podría por menos en tanto conciencia humana y en tanto conciencia histórica— aprende de ella.

Frente al optimismo de Taylor, quien piensa que nuestros conflictos encontrarán alguna resolución, quizá esos dilemas de nuestra conciencia moral no hagan irrazonable un cierto pesimismo sobre nuestra presente condición. Si ciertamente no hemos de renunciar a nada de nuestro bagaje moral, tampoco hemos de renunciar a la lucidez que sabe improbable un *deus ex machina* que garantice resultados consoladores.

Pero, no obstante, coincidiría con Taylor —frente, por ejemplo, a MacIntyre—, en que ni la conciencia teísta ni la secularizada pueden evitar los dilemas de la conciencia del presente que ha de aceptar *como parte de sí misma* una tensión de valores y de mundos morales. Así ha de ser, a no ser que esas conciencias teísta o secularizada practiquen mutiladoras eliminaciones, como las de los fundamentalismos religiosos o como las de los acendrados instrumentalismos, o como las de los neo-conservadurismos que quisieran, en uno y otro campo, retornar a un antiguo régimen que ambos consideran casi el paraíso. La sugerencia final del texto que comentamos —que recuperemos y rearticulemos bienes sustantivos olvidados para que adquieran nuevas energías las fuentes de nuestra moralidad— es, por lo tanto, una llamada del moralista o del ciudadano a tomarnos en serio el presente más que a huir, aterrados, de él aunque muchas veces no nos falten razones para hacerlo. O, dicho de otra manera, se trataría de que fuéramos capaces de retomar, aunque sea en un inestable equilibrio de valores, muchas de las vetas perdidas de nuestra cultura y, por lo tanto y en lo que a corto plazo se refiere, que seamos capaces de complementar nuestras actuales prácticas morales, claramente deficitarias, con otras que hablen con mayor precisión de nuestros bienes y de nuestra identidad moral.

#### NOTAS

1. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989.

2. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988, y Bernard Williams, *Ethics and the limits of Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985.

3. Véase los diversos análisis de Robert Bellah o William Sullivan como, por ejemplo, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989. O, en un terreno más directamente teórico, el trabajo de Michael Sandel, *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge, Cambridge Uni-

versity Press, 1982. Cfr. para ulteriores referencias y críticas más detalladas al comunitarismo M. Walzer, «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, 18, 1 (1990), 6-23, y C. Thiebaut, «De nuevo, criticando al liberalismo», *Arbor*, 503-504 (1987), 147-162.

4. Así, en MacIntyre, *Whose Justice? Which rationality?*, Notre Dame, Notre Dame Univ. Press, 1988, pp. 326-369, y en William Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*, U. of California Press, 1982.

5. Véase en volumen *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985, especialmente pp. 187-317.

6. Recuérdese su trabajo, *Hegel*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1975, que es seminal de muchas de las ideas y desarrollos del libro que comentamos.

7. Cfr. C. Thiebaut, «Sujeto complejo, identidad narrativa, modernidad del sur», en C. Castilla del Pino (ed.), *Teoría del personaje*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 121-144.

8. Lo que no significa, no obstante, que no hayan existido en este campo. Véase, por ejemplo, el volumen de la Spindel Conference, recogido en *Southern Journal of Philosophy*, vol. XXIV (supl. 1986), con trabajos de Brink, Harman y Lycan, entre otros, y en los que se discuten detalladamente, por ejemplo, las significativas tesis de Mackie y las de Nagel. Tales discusiones sobre el realismo/formas de vida —ligado a la discusión de Mark Platts y Sabina Lovibond y más vinculado a la posición de Taylor, como veremos— aparece en J. Margolis, «Moral Realism and the Meaning of Life», *The Philosophical Forum*, XXII, 1 (1990), 19-48.

9. Véase, por ejemplo, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 215, y *The many Faces of Realism*, La Salle, IL, Open Court, 1987, pp. 41-62.

10. *Sources of the Self*, op. cit., p. 59.

11. *Ibid.*, p. 257.

12. *Ibid.*

13. *Hegel*, op. cit.

14. «A digression on Historical Explanation», en *Sources of the Self*, op. cit., pp. 199-207.

15. *Ibid.*, p. 203.

16. *Ibid.*, p. 206.

17. Nótese que me refiero, de forma explícita, a los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* y a los trabajos afines y a las nuevas formulaciones metodológicas y programáticas ahí contenidas. Taylor había criticado en 1984, y desde una perspectiva que ya puede parecernos tópica, las aproximaciones del Foucault anterior, sobre todo las conocidas ideas de un poder que nietzscheanamente engloba (y no depende de) las nociones de verdad y de libertad. Cfr. «Foucault on Freedom and Truth», en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985, pp. 152-184.

18. J. Stout, *The Flight from Authority. Religion, Morality and the Quest for Autonomy*, Notre Dame, Notre Dame Univ. Press, 1981.

19. S. Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Nueva York, Free Press, 1990.

20. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

21. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., pp. 249-269.

22. Cfr. *Sources of the Self*, op. cit., p. 498.

23. *Ibid.*, p. 370.

24. *Ibid.*, p. 428.

25. *Ibid.*, p. 465.

26. *Ibid.*, pp. 520 ss.