

Notas críticas

La hermenéutica de la construcción de la identidad moderna: una relectura de Charles Taylor de cara a nuestro mundo multicultural

Pablo Lazo Briones

Introducción

HOY NOS ENCONTRAMOS enfrentados, quizá con mayor insistencia que en ninguna otra época, al básico problema de la memoria compartida y su renovación presente, del difícil reflejo de nuestro yo colectivo multicultural en nuestros quehaceres fundamentales y sus raíces históricas. El problema de la identidad que como hombres modernos pudiéramos presumir es lo que está en juego con verdadero carácter de urgencia: de ello depende nuestra vinculación real como sociedad unitaria, la legitimación de nuestras instituciones y la orientación misma de lo que podemos proyectar a futuro.

En adelante sostendremos, con el filósofo canadiense Charles Taylor, que este problema remite forzosamente a la posibilidad de llevar a cabo una reconstrucción narrativa, esto es, hermenéutica, de las motivaciones de las prácticas que han configurado lo que puede llamarse el “yo moderno”.

La cuestión central para el presente artículo es fijar la atención en la manera en que esta necesaria dimensión narrativa de la estructura del quehacer humano, cobra vida en el caso de la auto-dada identidad moderna; esto es, la manera en que se ha ido construyendo la noción moderna del yo a partir de un peculiar tejido narrativo de las prácticas culturales que constituyen su memoria. Es importante tener en mente que el objetivo de la investigación de Taylor no son las polémicas académicas o teóricas sobre los sentidos de la

identidad moderna, sino las prácticas sociales que la han constituido a través de la historia, parte de las cuales son justamente las ciencias humanas y la filosofía profesional, que también reflejan, como parte de un giro de enormes dimensiones que se “plasma en toda la sociedad” —como veremos poco más adelante— un cambio cultural profundo, indicador del surgimiento de la nueva identidad en cuestión (Taylor, 1989: 285).

Mi propuesta radica en sostener que, dada esta oportunidad de un cambio cultural profundo, los problemas de interpretación de las prácticas de la propia cultura se agudizan precisamente cuando se contrastan con las prácticas de culturas ajenas, y se abre así la discusión de si estas interpretaciones no obedecerán, por un lado, a cánones, principios y hábitos violentamente encimados en la forma de ser extraña, y por el otro, sobre la diversidad de bienes y prácticas localizados hacia dentro de nuestra propia cultura. Debido a esta discusión, se rebasa de entrada la idea de que una hermenéutica entendida simplemente como la traducción de lo extraño a los términos de lo familiar sea un buen instrumento de comprensión; más bien este tipo de hermenéutica aparece, o como ingenua en su tratamiento de fenómenos culturales mucho más complejos en la riqueza de manifestaciones que ofrecen para su comprensión, o como cínicamente etnocentrista frente a ellos. La propuesta de una hermenéutica que encara críticamente el problema de la relación entre lo extraño y lo familiar, no simplemente optando por la ingenuidad o por el cinismo etnocéntricos, es justamente la que hemos querido encontrar en el pensamiento de Charles Taylor.

Y es que los problemas más acuciantes en esta discusión no son los que se refieren a diferencias entre escuelas de pensamiento o posturas teóricas a las que falta precisión o coherencia internas, como cuando se reduce el asunto a los debates entre la postura liberal y la comunitaria, o entre la teoría crítica y la hermenéutica, o bien entre una posición “naturalista” cientista y una posición libre del modelo epistemológico. Pienso que estos debates son posteriores y secundarios, y sólo tiene sentido inmiscuirse en ellos y de alguna forma tomar partido por uno u otro bando, cuando se ha centrado la atención en el verdadero meollo del asunto: justamente, la manera en que nos auto-narramos —y actuamos en conformidad con— la forma de ser de nuestra comunidad en su continuo contraste con otras comunidades. El verdadero reto ético para una hermenéutica coherente con este centro de problemas es dar una orientación a las interpretaciones que evite la violencia de las definiciones auto-centradas, etnocéntricas, y que al mismo tiempo permita un avance moral en nuestros seguimientos de lo que apreciamos como bueno o justo.

De tal modo, sostendremos que este desafío ético para la hermenéutica sólo puede resolverse por la vía de una comprensión tolerante, que toma la

forma de una coimplicación del aspecto interpretativo de la acción con el aspecto ético o, en otras palabras, que surge de lo que llamamos la *experiencia moral*: la unidad indiscernible del elemento de una interpretación abierta a lo diverso con una demarcación ética que la orienta, donde la palabra *experiencia* implica una necesaria autotransformación de quien la sufre, y no simplemente una verificación o testificación frente a ella. Si esto es así, los problemas de interpretación entre culturas, y los que surgen hacia dentro de un mismo entorno cultural, no se pueden enfrentar de manera solamente instrumental —mejorando estrategias diplomáticas de negociación e intercambio intercultural, optimizando en los niveles de producción y economía, generando más vías y medios de comunicación y tecnología de punta, etc.—, pues son problemas más de fondo, que subyacen a estas estrategias instrumentales. Son los problemas de apreciación de lo propio y de lo extraño, que es base de toda estrategia instrumental, y por ello mismo son tan difíciles de enfrentar.

Pongamos por caso los problemas de interpretación histórica intracultural de hechos que pueden ser considerados monstruosos desde los parámetros actuales de civilidad y defensa de derechos humanos, por ejemplo las prácticas de ahorcamiento o de imposición de la inyección letal como penas máximas, o de tortura y represión en regímenes intolerantes. La interpretación de estos hechos puede hacerse en el sentido de una justificación ideológica, diciendo que dadas las precarias condiciones políticas y sociales de ese entorno se explican dichas prácticas como algo si no justo por lo menos necesario, o bien en el sentido de una condena absoluta, diciendo que “nosotros” hemos avanzado como cultura lo suficiente como para no caer en tales abusos de autoridad. Pero el argumento de Taylor, que podemos aprovechar con toda su fuerza a propósito de estas tendencias de interpretación intraculturales, es muy claro: el juicio en contra o a favor de los hechos dado de antemano —esto es, fuera del juego de significantes propio de las formas en que se aprecian los agentes involucrados en ellos—, siempre es tendencioso porque parte de un criterio ya establecido como juicio, criterio que nos pertenece y que damos por sentado en su validez.

Lo mismo sucede, pienso, si ponemos por caso la interpretación intercultural de un hecho de otra cultura, la tristemente difundida imagen de la mujer talibán con el burea, el canibalismo o los sacrificios humanos comprometidos con creencias religiosas, o la clitoridemia. En estos casos la condena de los hechos o su justificación, e incluso, como ha dicho Taylor, el “juicio de igual valor de la otra cultura” (Taylor, 1992: 67), obedece a la misma operación autocentrada: el criterio de juicio siempre es nuestro. La propuesta alternativa de Taylor es la creación de un “lenguaje contrastivo agudo” que salga y

entre de tales hechos críticamente, esto es, que despliegue la capacidad (ética) de autocriticarse y autotransformarse (Taylor, 1985: 125).

En este sentido, podemos insistir en que hablar de un “límite ético” que demarca la praxis hermenéutica, no significa encontrar los medios instrumentales para conseguir un fin —en la idea de que prescribiendo estas ideas sobre el bien o la virtud y no otras se lograrían los fines propuestos— ni “moralizar” la hermenéutica y así cercenar su campo de acción, limitarla en el sentido negativo de la palabra, restarle posibilidades de comprensión y así estrechar su horizonte significativo —esto es, alinearla ideológicamente y convertirla en una catequización o algo así como un baremo fijo de interpretación escolar, de partido, de gremio o de lo que se quiera—. El sentido de la coimplicación hermenéutica-ética es justo lo contrario, se trata de pensar, y así se refleja en la propuesta de Taylor, que la demarcación ética tiene un sentido positivo, es decir, que la praxis hermenéutica “sea lo que tiene que ser” sin convertirse (o pervertirse) en otra cosa, esto es, que sea una interpretación crítica más allá o más acá de un dogma, una moralización, una estrategia de integración o reducción de lo extraño a lo propio, una ideologización, etcétera.

La apuesta hermenéutica de Taylor consiste así en enhebrar narrativamente los “movimientos que en la cultura” dieron lugar en la modernidad a una reorientación respecto a una nueva fuente moral o “bien constitutivo”, esto es, los cambios culturales tanto en la dimensión de las prácticas en la vida cotidiana, del arte y de la política, como en su reflejo en el pensamiento abstracto de las ciencias y la filosofía, que fueron resultado de una nueva motivación en lo que se consideró valioso o estimable sin condiciones o, lo que es lo mismo, un criterio de valoración fuerte o, como lo llama Taylor, de un *Hiperbién*.

Por supuesto, quiero sostener que rastrear los momentos de aparición de este nuevo bien constitutivo —tarea que emprende Taylor—, importa porque su efecto nos alcanza con toda su fuerza hasta nuestros días: la identidad moderna determina nuestros actos aun en la época convulsa de crisis de legitimación que vivimos y de los mundos culturales diversos, o la multiculturalidad que nos desafía como problema de integración social y política.

En este sentido, Carlos Thiebaut ha delimitado convenientemente el objeto de estudio de la hermenéutica cultural contenida en *Fuentes del yo*, al decir que no se trata de una historia de los procesos de creación de los juicios morales, ni sólo de una historia de corte sociológico de los procesos de socialización o integración social en los aspectos económicos, políticos y culturales. En cambio, en opinión de Thiebaut, el estudio emprendido por Taylor consiste en una lectura fenomenológica de los “elementos valorativos que

operan en el ámbito motivacional de los individuos y actores históricos concretos”, que los llevan a modificar sus comportamientos, sus valores, su moralidad, “en suma, su identidad” (Thiebaut, 1992: 79-80). De este modo, al ser una hermenéutica de las valoraciones presentes en las prácticas sociales, privadas y públicas (nos detendremos más adelante en señalar cuáles de estas prácticas son centrales para promover un giro cultural), el estudio escapa de cualquier perspectiva unvocista y de cualquier “relato objetivador”, y adopta una perspectiva más amplia que busca la pluricausalidad de ideas, criterios de acción y prácticas. Si se trata de la “historia de la subjetividad moderna”, agrega Thiebaut, se trata de una historización de dimensiones éticas y no epistémicas, en donde el objetivo es descubrir, en una “secreta historia de la moral”, los supuestos valorativos y normativos que subyacen en el proyecto moderno (Thiebaut, 1992: 87).¹

La narración —igual a interpretación articuladora— de los movimientos culturales que dieron lugar a una nueva noción del yo en la modernidad, ocupa cuatro de las cinco partes de *Fuentes del yo*. El trabajo de Taylor es aquí de una densidad y minuciosidad apabullantes: le interesan los pequeños datos de las prácticas cotidianas a lo largo de cuatro siglos, no advertidos muchas veces por la historia o la sociología de escuela; lo mismo que las transformaciones en el pensamiento científico y en la expresión poética, las prácticas jurídicas y disciplinarias; lo mismo que el pensamiento filosófico y las nuevas tendencias de creencia y ritualidad religiosa.

Obviamente no intentaremos aquí un recorrido exhaustivo por este prolijo caudal de conexiones culturales, ni siquiera una síntesis más o menos manejable. En adelante simplemente destacaremos su dimensión hermenéutica, queriendo mostrar por encima de todo que existe un hilo conductor en esta narrativa que amarra con una preocupación ética para nuestro mundo actual: rescatar los “bienes suprimidos” u ocluidos, “implícitos pero aún operantes en la vida contemporánea”, por la tendencia sofocante de la cultura moderna (y en especial del pensamiento filosófico moderno), y recircularlos de manera productiva, evitando la “mutilación espiritual”, las “heridas autoinfligidas” por dicha tendencia, y promoviendo la liberación de las fuentes morales de la “situación existencial moral de nuestro tiempo”. Así lo expresa claramente Taylor en sus conclusiones:

¹ Y con ello, como indica Thiebaut, Taylor seguiría la crítica de Hegel a Kant sobre el punto de partida en asuntos morales: para el último sería el *factum* de la conciencia moral, para el primero la realidad moral concreta. Hay que agregar que el de Taylor es un hegelianismo criticado, mesurado, pues la subjetividad moral concreta está libre de su carga ontológica absoluta.

The kind of study I have embarked on here can be a work, we might say, of liberation. The intuition which inspired it, which I have recurred to, is simple that we tend in our culture to stifle the spirit. (...) We have read so many goods out of our official store, we have buried their power so deep beneath layers of philosophical rationale, that they are in danger of stifling or rather, since they are our goods, human goods, *we* are stifling.

The intention of this work was one of retrieval, an attempt to uncover buried goods through rearticulation —and thereby to make these sources again empower, to bring the air back again into the half-collapsed lungs of the spirit. (Taylor, 1989: 520)

Los momentos clave de la autonarración identitaria moderna

De acuerdo con este objetivo ético-hermenéutico y crítico, destaquemos pues los momentos relevantes del relato heurístico que teje el pensador canadiense. Comencemos por la aseveración que se reiterará estratégicamente a lo largo de toda la densa imbricación de datos: “la noción moderna del yo está relacionada con un cierto sentido (o quizás una familia de sentidos) de interioridad” (Taylor, 1989: 111). Independientemente de su exactitud epistemológica, a Taylor le interesa la fuerza cultural que han tenido y tienen los antónimos “dentro-fuera”; fuerza que se advierte, dice, en la recurrente localización de potencialidades, ideas y sentimientos como existentes “dentro” de nosotros (y los objetos de referencia de éstos en el mundo como presentes “fuera” de nosotros), y que tiene que ver íntimamente con un lenguaje de autorreferencia en el que se “expresa la específica visión moral/espiritual” de nuestra civilización; nuestra “topografía moral”, esto es, la propia del peculiar estilo moderno de orientar la vida hacia lo que se considera como valioso o bueno (Taylor, 1989: 113).

En este sentido, una primera orientación hacia el juego “interior-exterior” como determinante del espacio moral de autodefinición, es lo que Taylor llama el “autodominio racional” de Platón. Si bien en éste aún no puede hablarse propiamente de la interioridad como fuente moral, como bien constitutivo (ya que es el orden metafísico de las cosas en sí mismo el que motiva la acción, el Bien como orientación exterior), Taylor asegura que al ubicar una condición moral superior en el autodominio racional (expresada en la hegemonía sobre las pasiones y la regulación de la virtud), Platón pensó una unidad para la persona consigo misma con dos consecuencias a largo plazo: uno, pone las bases para que una ética de la pureza de la razón y la reflexión logre el predominio sobre una “ética de la acción y la gloria”, sobre una “ética guerrera” y; dos, consigue con ello una concepción nueva del agente,

justamente como un yo moral unificado (el alma es “sede única de todo pensamiento y sentir”, y con ello condición de la “armonía de toda la persona”), que será la plataforma para la interiorización posterior en la modernidad (Taylor, 1989: 120), sobre todo en su radicalización con Descartes.

El escalón entre Platón y Descartes lo encontramos, según Taylor, en la insistencia agustiniana de que el sendero hacia Dios, hacia el orden cósmico racional, se encuentra en “la atención que prestemos a nosotros mismos como seres interiores” (Taylor, 1989: 129). Si bien en Agustín de Hipona la fuente moral sigue siendo el universo como orden racional exterior —dice Taylor—, la diferencia importante respecto a Platón es que remite las oposiciones metafísicas centrales (superior/inferior, eterno/temporal, inmutable/cambiante, ciudad divina/ciudad terrena, etc.) a la mirada interior como pasaje hacia lo divino y como fuerza immanente: con ello hace de la “reflexividad radical” el nuevo medio de orientación frente a la fuente moral.² En este sentido, puede considerarse que en sus meditaciones sobre la fuerza espiritual —de la memoria, de la autognosis y la conversión personal— se encuentra ya una especie de *protocogito*, anticipación del *leit motiv* cartesiano.

Es precisamente Descartes quien radicaliza la tendencia a ver en la interioridad una fuente moral nueva. Para Platón y Agustín, incluso para la fuerte corriente de pensamiento estoico que sería determinante en el pensamiento de Descartes —dice Taylor— la orientación de la acción, su “energía moral”, sigue siendo un orden externo. La interiorización moderna que se plasma en Descartes implica un vuelco radical: “coloca las fuentes morales dentro de nosotros, en un sentido muy real” (Taylor, 1989: 143).

Al ofrecer una nueva comprensión de la razón, totalmente distinta de la que ofrece Platón como encarnación del orden cósmico de las ideas, y al explicar el mundo de forma meramente mecánica y no como *expresión* de algo más (del plan de Dios para el mundo o del orden providencial), Descartes —agrega Taylor— deshecha toda teoría del “logos óptico” (o interpretación del Ser como orden universal) como fuente moral. Con ello desvincula al yo de su mundo de forma extrema y da pie a lo que posteriormente —en opinión de Taylor (que sigue a Max Weber en este momento)— será uno de los rasgos centrales de la cultura moderna: el “desencanto del mundo”.³

² “We can thus see the crucial importance of the language of inwardness for Augustine. It represents a radically new doctrine of moral sources, one where the route to the higher passes within (...) Augustine is the originator of that strand of Western spirituality which has sought the certainty of God within” (Taylor, 1989: 139).

³ “We could also call it neutralizing the cosmos, because the cosmos is no longer seen as the embodiment of meaningful order which can define the good for us. And this move is brought about by our coming to grasp this world as mechanism (...) We demystify the cosmos

Así, en lugar del “logos-óntico” como fuente moral, Descartes propone: *a)* una explicación meramente representacional y mecánica del mundo; *b)* una comprensión de la razón como meramente instrumental —orientada en el terreno de la ciencia por la evidencia, y en el terreno de la acción moral por el autodomínio radical de las pasiones; y con ello un tratamiento objetivador del propio cuerpo— y; *c)* una interiorización de las “virtudes guerrero-aristocráticas” (fortaleza, firmeza de ánimo, resolución, valentía, etc.) que antes se “desplegaban en grandes acciones de valor militar en el espacio público”.⁴ Con estos tres movimientos, y colocando el tema de Dios como un teorema del sistema de ciencia correcta y no como un problema de prueba ontológica de su existencia (cuyo tratamiento es sólo estratégico), pone las bases de un yo que autogenera su sentido más allá de cualquier condición externa,⁵ y prepara así el terreno (aunque no lo emprende aún) para el deísmo como forma cultural determinante.

El nexa que crea, digamos “naturalmente”, la filosofía de Descartes, es el extremo del “yo puntual”, ejemplificado por la filosofía de J. Locke, pero presente —asegura Taylor— en gran parte de nuestras prácticas modernas al menos desde el siglo XVII y desplegadas con toda su potencia durante la Ilustración, sobre todo aquellas prácticas que pueden llamarse disciplinarias. El “yo puntual” es el “sujeto de la desvinculación y el control racional” llevado al extremo, es el sujeto que se constituye como tal por su poder de objetivación sobre el mundo y sobre su propia acción moral y reacciones corporales, donde objetivar quiere decir despojar de “fuerza normativa”, neutralizar al mundo, a la acción o al propio cuerpo, entendiéndolos de manera “antiteológica” o neutra (Taylor, 1989: 160).

Locke consigue esta perspectiva desvinculada, primero al pronunciarse por un conocimiento de control instrumental —agrega Taylor— al “desestimar lo innato” tanto del conocimiento natural como de una supuesta tendencia hacia el bien y, segundo, al hacer una crítica de nuestras concepciones del mundo como resultados de la costumbre y la educación “sin conciencia ni

as a setter of ends by grasping it mechanistically and functionally as a domain of possible means. Gaining insight into the World as a mechanism is inseparable from seeing it as a domain of potential instrumental control” (Taylor, 1989: 148-149).

⁴ “The ethic of rational control, finding its sources in a sense of dignity and self-esteem, transposes *inward* something of the spirit of the honour ethic. No longer are we winning fame in public space; we act to maintain our sense of worth in our eyes. There is a shift in the virtue terms” (Taylor, 1989: 152).

⁵ “The Cartesian is no longer a search for an encounter with God within. It is no longer the way to an experience of everything in God. Rather what I now meet is myself: I achieve a clarity and a fullness of self-presence that was lacking before” (Taylor, 1989: 157).

fundamentos". Al "reificar la mente" en su teoría objetivante y antiteleológica, pone las bases de un atomismo social radical, fortalecido por su teoría hedonista sobre el bien y el mal como placer o displacer del individuo y no como entidades absolutas.

Simpatizando con Michel Foucault en este punto (aunque en otros se muestre completamente reacio a sus ideas), Taylor afirma que este "yo puntual" representado por Locke pudo tomar una "tremenda fuerza en la Ilustración y aún más allá", gracias a que en nuestra cultura disciplinaria la postura desvinculada del yo comenzó a ser central, no sólo en el pensamiento, sino en las prácticas más disímiles, "sobre una amplia esfera del ejército, los hospitales, las escuelas, además de las prácticas relacionadas de organización y control metódico y burocrático" (Taylor, 1989: 173). A la par del nacimiento de las ideas sobre una libertad y autonomía sin trabas, de las ideas de desvinculación vía la objetivación, de "nuestras tradiciones y hábitos" lo mismo que de nuestros cuerpos, y subrayando el carácter disciplinario de las prácticas, el yo moderno se constituyó hacia dentro de sí mismo de forma radical (Taylor, 1989: 175).

Por supuesto, aunque Taylor ha trazado una línea más o menos directa de Platón a Agustín, y de éste a la radicalización de Descartes, Locke y la naciente Ilustración, su relato sobre el yo moderno dista de querer ser homogéneo, ni en lo que toca a la revisión de los pensadores que va enhebrando ni en lo que se refiere a la de las prácticas sociales que éstos reflejan. Reitero que su argumentación se construye sobre la idea de la pluricausalidad de nuestra identidad, y que si bien pone atención a las constantes que han edificado formas de ser culturales más o menos fáciles de localizar, no se cierra a los movimientos de resistencia o a los pensamientos más críticos contruidos en contra de aquellas constantes. Estos movimientos culturales disidentes y estos pensamientos contestatarios también son —sostiene— parte de nuestra identidad moderna, y sería un error garrafal hacerlos a un lado como meras vicisitudes de la época. La apuesta fuerte aquí es zambullirse en esta madeja de hilos enredados.

Es esta la dimensión contestataria que tienen las posturas de Montaigne o de Pascal que, en medio de la tendencia más fuerte de la secularización moderna y el racionalismo que la caracteriza, no proponen una desvinculación objetivante del individuo, sino una crítica de esta posición mediante una investigación de los rasgos cambiantes de nuestra identidad, reconcentrándose en lo que de propio tiene cada persona. Se abre así —sostiene Taylor— una segunda dirección de la interioridad, ya no como autocontrol sino como autoexploración. Para estos pensadores disidentes (precursores de la crítica romántica mucho antes de su aparición), la naturaleza universal del hombre

no es el primer objetivo, sino la “reflexión intensamente individual” (Taylor, 1989: 181). La “exploración del yo” adquiere el sentido de una búsqueda que ninguna doctrina racional universal puede satisfacer: se trata de un interrogante que cada uno, con sus propias fuerzas y desde su propia perspectiva, debe contestar.

Estos planteamientos filosóficos, tanto de desvinculación objetivante como de sus contestaciones críticas, se trenzaron más de una vez con movimientos culturales de gran alcance en la constitución del yo moderno. Genéricamente, gran parte de estos movimientos puede ubicarse en lo que Taylor llama “la afirmación de la vida corriente”, es decir, “los aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y reproducción de la vida, y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia” (Taylor, 1989: 211).

La nueva sensibilidad moderna frente a la vida cotidiana (que Taylor emparenta con la preocupación de Aristóteles sobre los fines de la asociación política, con la “vida buena”) se configuró como un rechazo a las jerarquías —éticas, nobiliarias y religiosas— que exaltaban la vida contemplativa o de ocio aristocrático por encima de la vida de producción y adquisición de bienes terrenales, de trabajo, matrimonio y vida familiar. Esta nueva sensibilidad preparó el terreno para que la “nueva ciencia”, por ejemplo en la versión de Francis Bacon, desdeñara también los privilegios de una *theoria* contemplativa, alejada de las cuestiones de la vida corriente, y con ello diera pie a una “nueva valoración de las profesiones” que en el fondo era una “transvaloración de valores”: el artesano por encima del filósofo contemplativo, la eficacia productiva por encima del interés puramente filosófico.

Al mismo tiempo, la Reforma protestante y la teología puritana, en su rechazo a la comprensión católica de la Iglesia y de sus miembros como mediadores con lo divino, y la concomitante afirmación de que cada uno está en relación directa con Dios y su destino se decide de forma particular, consigue una afirmación del valor sagrado de la vida seglar y con ello borra la “distinción entre lo sagrado y lo profano”. Y así, una vez más, se dirige a afirmar el valor de la vida corriente (Taylor, 1989: 218), y que en ocasiones trenza en posiciones deístas, como la del propio Locke, la racionalidad desvinculada con la afirmación de la vida corriente y con la creencia religiosa al modo reformado, dando lugar a lo que puede llamarse un “cristianismo racionalizado” (Taylor, 1989: 234-247). A este vuelco en la práctica religiosa se suman las nuevas lecturas “providencialistas” que ponen el acento en una distinta comprensión de la naturaleza, ya no como orden del “logos óntico”, sino como “impulso interior correcto”, como orientación del sentimiento moral interno para dirimir la oposición entre lo bueno y lo malo (por

ejemplo, en la filosofía de Leibniz, Hutcheson o Shaftesbury). En todo ello —propone Taylor— se juega una fuerte inclinación hacia la “nivelación social”, hacia un orden social de estabilidad política y vida buena (por lo menos puesto en marcha, si no conseguido en su total plenitud), que criticaba fuertemente la “ética del honor” burguesa, la cual se fincaba en la distinción entre aristócratas y plebeyos.⁶

El giro que dan las cosas en la filosofía, en la religión, en las ciencias y en la atención a la vida corriente, se ve complementado por una serie de datos que Taylor ve como centrales en la constitución de la “cultura de la modernidad”; y de los cuales, dicho sea de paso, no hace juicios de valor ni en pro ni en contra, sino que se limita a describir, entrecruzando un interés hermenéutico con un interés sociológico: *a*) el nuevo valor del comercio, marcado por la idea de que la adquisición del dinero y la “actividad empresarial” contribuiría a una mejora de la situación humana; con ello, el posterior nacimiento de la economía política con A. Smith como independiente de todo marco metafísico; *b*) el nacimiento de la novela moderna, caracterizada por reflejar la “afirmación igualitaria de la vida corriente”, en cuanto que se aleja de las tramas tradicionales con sus modelos arquetípicos (los propios del “logos óptico”) y, de forma privilegiadamente narrativa, se centra en la descripción de lo particular mediante una percepción nueva del tiempo como “relato de acontecimientos” (por ejemplo —ilustra Taylor— en las novelas de Defoe o Richardson); *c*) la percepción del matrimonio y las relaciones familiares fincados en el compañerismo, en el “compromiso personal y emocional” que, en rebelión contra la antigua idea patriarcal, pronuncia el valor de la privacidad y autonomía de las decisiones tomadas en el terreno de la vida diaria; *d*) la revaloración de la dimensión emocional, de los sentimientos como “fase del ciclo vital” a cultivarse en la niñez, en la relación padre-hijo, en la comunidad: “el sentimiento adquiere relevancia moral”, proyectándose como parte esencial de lo que llamamos identidad moderna.

Toda esta abigarrada configuración de acontecimientos condicionará la marcha hacia la “Ilustración radical” del siglo XVIII y su contestación en el romanticismo expresivista del siglo XIX. Recordemos aquí solamente la tesis esencial defendida por Taylor: la Ilustración es el periodo en que se radicalizó la idea de que se puede ejercer control racional sobre la naturaleza como “dominio neutro”, pero también de las ideas sobre la autorresponsabilidad y

⁶ “The combined philosophical-cum-social shift in evaluation had deep appeal for artisan and merchant classes which were becoming conscious of their new achievements and aspiring to a new dignity and influence in society. The appeal was all the greater in that their religious faith also stressed the value of work and the equal dignity of callings” (Taylor, 1989: 231).

autonomía de los sujetos, sobre la búsqueda de la felicidad a través de la producción y la vida familiar, y sobre la orientación de las prácticas sociales bajo el ideal de la “benevolencia universal e imparcial” y de evitar el dolor lo más posible (Taylor, 1989: 322). En tal radicalización de estas ideas, en donde el yo se presume desvinculado, hay “fuertes valoraciones” morales, hay “fuentes morales” implícitas, que operan de manera incluso no percibida, desarticulada. Apelan a bienes sin reconocerlos —de manera ejemplar, los defensores del utilitarismo—; se trata de una “filosofía autoencubridora” (Taylor, 1989: 339). Sólo poniendo al descubierto el relato de trasfondo en la apreciación de estas fuentes morales —su “estructura narrativa” — es que se aprecia la fuerza que tuvo, y sigue teniendo, en la construcción de la identidad nuestra (Taylor, 1989: 347-348).

La idea de una razón que está en la marcha del progreso, y que se manifiesta como dominio de la naturaleza, tiene como fuente moral la redignificación de ella y, consiguientemente, la restauración de la “comunidad humana” en una sola historia de avance, de mejora moral y material. Del mismo modo, el ideal de la “libertad autodeterminante” (que anima lo mismo a Kant que a Rousseau), y las rebeliones concomitantes al deísmo, llevan a un fortalecimiento de la responsabilidad moral y al incremento de la benevolencia o de la justicia como formas culturales ideales de ser: “Hay una suerte de variante secularizada del *agapé* implícita en la razón, que necesariamente se hace más fuerte con el desarrollo de la Ilustración” (Taylor, 1989: 367).

Así, el giro expresivista romántico, que hace énfasis en la noción de interioridad de la verdad y de la vida emocional, y de la vuelta a la naturaleza, ya como fuerza particular del individuo, ya como un “orden mayor” en el que nos encontramos insertos (por ejemplo en Blake, Wordsworth o el propio Herder) y del cual el hombre es expresión —incluso expresión trágica, como dice P. Lancersos (1997; 1996a) a propósito de Hölderlin o Rilke, y en esto no dista mucho de la interpretación de Taylor—; este giro ya está contenido de algún modo en la querrela ilustrada. Se trata de una “individuación expresiva” que se “ha convertido en una de las piedras angulares de la cultura moderna” (Taylor, 1989: 376).

Ilustración y Romanticismo han configurado las fuentes morales respecto a cuya orientación hemos definido lo que somos: “Nuestra vida cultural, las concepciones que tenemos de nosotros mismos, nuestras perspectivas morales, siguen desarrollándose en la estela de esos dos grandes acontecimientos” (Taylor, 1989: 393). Aunque por supuesto —reitero— Taylor está lejos de asegurar que estos dos acontecimientos culturales sean, uno, la única determinación en la construcción de la identidad moderna y, dos, que entre ellos haya una causalidad histórica lineal y unívoca.

La multivocidad de las motivaciones de los eventos culturales que nos conforman como modernos (lo que constituye nuestra “herida trágica”, decimos siguiendo a P. Lanceros) se manifiesta, como piensa Taylor, en la “mezcla de fusión, influencia recíproca y rivalidad entre las diferentes fuentes”. De tal modo que ni podría describirse el proceso de configuración del yo moderno con la simple aseveración del proceso de secularización (cuando se explica en forma unilineal y simplificadora como la crisis de las creencias religiosas); ni podría sencillamente relacionarse con el giro del racionalismo ilustrado a la afirmación de la expresividad romántica (y con ello del arte y la creación imaginativa como único estandarte cultural); ni de los cambios en la vida política hacia un pronunciamiento por la benevolencia, la justicia y las relaciones democráticas entre ciudadanos; o bien, en contrapartida, de estos cambios como estrategias hipócritas o enmascaradas de administración del poder.

La identidad moderna —propone Taylor— se nutre de todos estos movimientos culturales y teóricos, sin reducirse a uno de ellos en particular. Pero, aún más, se nutre incluso —como ya habíamos empezado a decir antes— de los movimientos que critican en parte (o niegan en absoluto) estas posiciones. Es este el sentido de hablar, en los últimos capítulos del libro, de las “visiones de la edad postromántica” como otras tantas fuerzas configuradoras de nuestra identidad (Taylor, 1989: 419).

Estas visiones están presentes en el arte no figurativo de finales del siglo XIX y del XX, que no obstante pierde el interés por “representar algo”, sigue la brecha abierta por el romanticismo, en lo que llama Taylor —inspirándose en James Joyce— un “arte epifánico”,⁷ esto es, que abre un campo de significación amplio del mundo al transfigurar su sentido a través de la obra (y sólo en su concreción), que siempre es un símbolo pleno de fuerza crítica, incluso destructiva del orden de cosas que se considera inauténtico o pervertido.⁸ No obstante la profusión de indicaciones acerca de este tipo de arte, el interés de Taylor en el cierre del libro no es estético *per se*, sino que pretende ser la plataforma para reafirmar su tesis esencial: lo “epifánico” es una noción que no se limita al arte —dice— “sino que se extiende al lugar que el arte ocupa en la vida y a su relación con la moral”; es decir, la fuerza cultural del

⁷ “What I want to capture with this term is just this notion of a work of art as a locus of a manifestation which brings us into a presence of something which is otherwise inaccessible, and which is of the highest moral or spiritual significance; as a manifestation, moreover, which also defines of completes something, even as it reveals” (Taylor, 1989: 419).

⁸ “An allegiance to epiphanic art has almost invariably been accompanied by a strong hostility to the developing commercial-industrial-capitalist society, from Schiller to Marx to Marcuse and Adorno; from Blake to Pound and Eliot” (Taylor, 1989: 422).

arte epifánico es un “caso paradigmático” de recuperación de una fuente moral importante desde la que se constituye una “totalidad espiritualmente significativa” (Taylor, 1989: 425).

Así, a pesar de la distancia temática y de la afirmación o negación explícita de motivos románticos expresos, habría una misma intención epifánica —afirma Taylor— en Wordsworth, Mallarmé o Rilke (que, como “simbolistas austeros”, coincidirían también en trastocar toda referencia para “dar poder a los símbolos conduciendo al lenguaje más allá del discurso”). Y aunque haya una negación explícita de los términos del arte romántico, por ejemplo de la naturaleza como fuente del bien en Baudelaire, Schopenhauer o en algunas partes de la obra de Nietzsche (quienes darían una interpretación de la naturaleza como fuente del mal, como mera voluntad ciega o como lugar de recreación estética ubicado “más allá del bien y del mal”) y de sus improntas en Mahler, Wagner o Mann, lo que importa advertir es que todos ellos efectivamente abren el espacio de una revaloración de fuentes morales significativas.

En la teoría y la práctica del arte del siglo XIX y principios del XX, en donde paralelamente se retoma, se transforma e incluso se niega la herencia romántica, se han dado cambios radicales que, no obstante, implican una reconsideración de la “visión moral subyacente” a toda la vida cultural, sobre todo en lo que toca a la cuestión de la autoafirmación como poder de exploración humana, en Dostoievski o Kierkegaard por ejemplo, o autosuperación más allá del bien y del mal, como afirmación de la voluntad de poder en Nietzsche. Cualesquiera que sean las variantes, lo que le interesa a Taylor es constatar que la interiorización de algo que se concibe como bien (aun en la transvaloración nietzscheana) sigue funcionando como fuente moral, como orientación fuerte de la acción:

One could say that seeing good empowers, and that it thus functions as what I have been calling a moral source. We have here a further step in the process I have called the internalisation of moral sources. Alongside the sense of our dignity as disengaged, free, reasoning subjects, alongside our sense of the creative imagination as a power of epiphany and transfiguration, we have also this idea of an affirming power, which can help realize the good by recognizing it. (Taylor, 1989: 454)

Pero Taylor va más allá. Mucho del fortalecimiento —o al menos del poner en juego— las fuentes morales subyacentes, hay incluso en los movimientos culturales “contraepifánicos” que caracterizan al siglo XX y, diré extendiendo el argumento, hasta nuestros días. En el arte, en el pensamiento y en las movilizaciones sociales de nuestra época se pueden apreciar estos lenguajes más sutiles (los del neorromanticismo, pero también los que se propo-

nen como negación del romanticismo) que nos hablan de cierto sentido de recuperación moral, o al menos de orientación moral de nuestras vidas.

De nueva cuenta son las manifestaciones del arte las que le sirven de lente de aumento a Taylor para diagnosticar esta situación. En el último capítulo de la investigación, escoge el término modernismo para situar aquellas producciones artísticas que pretenden ir en contra del prototipo romántico (aunque en ocasiones terminen renovándolo de otra manera), y de toda forma institucionalizada de producción estética. En esta tendencia modernista localiza dos tendencias paralelas pero antagónicas: por un lado, la exploración e incluso celebración de la subjetividad —en la conciencia, en el sentimiento, en las siempre nuevas posibilidades de expresión— y, por otro lado, una “descentralización del sujeto” a ultranza —en el rechazo frontal a toda idea de autoexpresión o a un yo central, que más bien se ve como disuelto en sus experiencias, ya sean lingüísticas o de otra índole—. El “deslizamiento hacia el subjetivismo” y la “arremetida antisubjetivista” están en profunda tensión, pero coinciden en la mayor parte de los casos —arguye Taylor— en que son una crítica a un mundo que ven como desvalorizado, mecanizado por la razón instrumental, masificado y en decadencia.⁹

Según Taylor, en escritores como Mann y Proust, en poetas como Pound, Eliot, Rilke o Celan, en los distintos movimientos como el surrealista, dadaísta o futurista, o en filósofos como Bergson, Heidegger, Merleau-Ponty o Polanyi, incluso de otra manera en Freud, puede percibirse ese ambiente de denuncia e “intento de recuperar lo que ha quedado reprimido u olvidado en las condiciones de la experiencia”; el intento por redescubrir o reivindicar la experiencia que “ha sido obturada o desnaturalizada por la explicación mecanicista reinante” (Taylor, 1989: 460), y encontrar un lenguaje que en medio del “horror y la destrucción” de postguerra sea “parte de la batalla por la supervivencia espiritual” (Taylor, 1989: 485).

Pero incluso en los embates más recientes contra la idea de un “yo unitario”, o de toda ligazón con una racionalidad al modo ilustrado, o de un nexo con una naturaleza al modo romántico, denunciadas como modos enmascarados de control o de enajenación, pueden percibirse orientaciones morales escondidas. Por supuesto, aquí Taylor se refiere al pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX, en particular a los neonietzscheanos

⁹ “The modernists found themselves in opposition to their world for reasons which were continuous with those of the Romantics. The world seen just as mechanism, as a field for instrumental reason, seemed to the latter shallow debased. By the twentieth century the encroachments of instrumental reason were incomparably greater, and we find the modernist writers and artists in protest against a world dominated by technology, standardization, and decay of community, mass society, and vulgarization” (Taylor, 1989: 456).

postmodernos: Derrida y Foucault. Estos pensadores (que Taylor, abusando un poco en el ataque —hay que reconocerlo—, califica a veces de mera “moda actual venida de París”) se distinguirían por descentrar contraepifáneamente al sujeto y hacerlo un mismo fluido con su lenguaje o con sus prácticas disciplinarias y con las relaciones de poder; pero con ello no terminarían sino por renovar un nuevo sentido de la “fuerza y libertad potencial del yo” (Taylor, 1989: 487). Respecto al deconstruccionismo de Derrida, puede sospecharse que su crítica al falogocentrismo de la metafísica de la presencia, y el socavamiento de toda jerarquía que presenta como alternativa, se hace (implícitamente) como “intento liberacionista” de todo aparato de opresión y por tanto como un “paso hacia un mundo de iguales en reconocimiento mutuo” (de ahí su filiación, por ejemplo, con el movimiento liberacionista de las mujeres). Supone implícitamente lo que niega explícitamente: la afirmación de un bien, de la libertad y de la igualdad (motivos por demás ilustrados). He ahí su debilidad y su incongruencia —dice Taylor, con cierto apresuramiento, hay que aceptarlo—.

Para el caso de Foucault, la lectura de Taylor es más cauta: le parece de gran altura su enfoque sobre las prácticas disciplinarias modernas, como veíamos, y sobre todo los estudios de corte genealógico que están hechos —dice— desde una perspectiva crítica original, que dan como resultado una imagen del yo moderno que nos compete por entero. Pero le parece que su “posición neutra” respecto a una afirmación del bien, de la verdad o del sujeto, no compagina con su defensa implícita de la “libertad no restringida”, motivo modernista en su filosofía, sin la cual no se entiende su descripción de las relaciones de poder, ya en la vida sexual, ya en las prácticas clínicas y psiquiátricas, ya en las prácticas disciplinarias en las cárceles y los sistemas sociales (Taylor, 1989: 488). Aún más, el pensamiento de Foucault terminaría por ser paradójico, pues al hablar de una historia de la represión o de un desenmascaramiento del sistema de poder moderno y de sus interiorizados mecanismos de fuerza en el discurso y en las prácticas legales, clínicas, penales, etc., supondría al menos dos bienes, la libertad y la verdad, que el pensador francés ubicaría justo como blancos de ataque en sus análisis.¹⁰

Hay que reconocer, insisto (y ello, me parece, no compromete la hipótesis que quiero defender aquí), en que la lectura de Taylor de estos dos autores

¹⁰ “The ‘truth’ manufactured by power also turns out to be its ‘masks’ or disguises and hence untruth. The idea of a manufactured or imposed ‘truth’ inescapably slips the word into inverted commas, and opens the space of a truth-outside-quotes, the kind of truth, for instance, which the sentences unmasking power manifest, or which the sentences expounding the general theory of regime relativity themselves manifest (a paradox)” (Taylor, 1985: 178). También se encuentra otra versión de este mismo ataque en Taylor (1993a: 22 y ss.).

contestatorios es en ocasiones parcial y apresurada, pues, como él mismo reconoce a propósito de Foucault, su lectura está hecha sobre una pequeña parte de la obra del pensador francés, que mientras él escribía ya anunciaba otro giro, el del “reconocimiento de sus propias fuentes” (Taylor, 1985: 182). Ya Lanceros ha indicado con acierto que sólo si se considera la obra de Foucault como una sucesión de métodos (arqueología, genealogía, analítica o hermenéutica) o de temas (saber, poder, sujeto), sucesión que no tendría conexión interna, es que se puede considerar su proyecto como una serie de rupturas e incluso contradicciones (Lanceros, 1996b: 18-19). Parece que Taylor, en su irritada crítica a Foucault, adopta alguna de estas perspectivas y por ello su lectura es parcial. Lanceros demuestra que la obra de Foucault, al contrario de lo que quiere Taylor, no presenta íntimamente ningún afán de “neutralidad” frente a la libertad o la verdad, y que son valiosas para él en tanto de que sean contingentes. Foucault más bien presenta —así lo demuestra Lanceros— una sospecha constante frente a todos los “universales antropológicos” y, de manera positiva, el proyecto de estudiar unitariamente, tras la pluralidad de temas y prácticas, los procesos de subjetivación del hombre (Lanceros, 1996b: 37).¹¹

Me parece que —insisto—, a pesar de los posibles errores o parcialidad de lectura de estas posiciones, la tesis de Taylor se sostiene en lo esencial: la configuración de nuestra identidad moderna se ha construido en la narración de su propia historia, de tal forma que la certeza cultural de que nuestro yo es algo que se ha formado interiormente es firme; firmeza manifiesta en la sensibilidad moral frente a las demandas de justicia o benevolencia, de libertad, autonomía y autoexpresión (demandas incluidas ya —y en ello creo que Taylor no se equivoca— en las posiciones disidentes de los postmodernos, aunque de manera implícita).

Parece —concluye Taylor— que en nuestra cultura hay cierta extensión en el acuerdo sobre los parámetros de orientación de las prácticas, si bien hay

¹¹ Así condensa Lanceros la intención general de la obra de Foucault: “Su obra manifiesta desde el principio una tendencia —no suficientemente explícita, no suficientemente articulada— a considerar un tema que permanecería *el mismo* a pesar de los diferentes puntos de vista desde los que Foucault lo aborda”. Y dos páginas más adelante: “El trabajo de Foucault se aplica a esos espacios en los que el sujeto no aparece como solución sino como problema, espacios en los que ‘se habla’ y ‘se actúa’, *discursos* y *prácticas* que eluden el dogma del sujeto constituyente para dar paso al vértigo de los sujetos diferencialmente constituidos...” (Lanceros, 1996b: 37).

William Connolly (1985) ha presentado una muy útil comparación entre las posiciones de Foucault y Taylor; la respuesta de Taylor en las páginas siguientes viene a confirmar lo dicho más arriba. Del mismo modo puede leerse la polémica con Paul Patton (1989), y la respuesta de Taylor enseguida.

“profundas fisuras” en lo que se refiere a las fuentes morales que marcan el sentido de esa orientación; fuentes que podrían ubicarse en los tres ejes de la lectura narrativa ya hecha: la fuente teísta —ya en crisis casi absoluta, aunque presente por sus resabios—, la fuente del naturalismo de la razón desvinculada, y la fuente del romanticismo expresivista y los epígonos actuales modernistas que la extienden o niegan en forma paralela y problemática.

Hermenéutica de las fuentes morales del yo moderno

El entrecruzamiento y la mutua influencia (incluso oposición) de las fuentes morales, que produce la enorme confusión presente en nuestra cultura —propone Taylor— se comprende con un ejercicio histórico-hermenéutico que puede describirse como “hacer un corte a través del tiempo” y así poder ver cómo unos estratos anteceden a otros y los determinan (Taylor, 1989: 497). El “todo complejo” que es la identidad moderna —agrega— requirió así un retrato narrativo:

This is one reason why I have had to assemble the portrait of the modern identity through its history. An instantaneous snapshot would miss a great deal. Another reason is that only through adding a depth perspective of history can one bring out what is implicit but still at work in contemporary life: the Romantic themes still alive in modernism, masked sometimes by anti-Romantic stance of modernists; or the crucial importance of the affirmation of ordinary life, which is in some ways too pervasive to be noticed; or the spiritual roots of naturalism, which modernism usually feels forced to suppress. (Taylor, 1989: 498)

En este retrato la autocomprensión del yo histórico se funde con los problemas del instrumentalismo y de la alta movilidad de las relaciones en la vida cotidiana —en sus aspectos social y político—, los cuales por un lado obnubilan su mirada, y de la misma negación de la posibilidad de una auto-narración o de un yo que se autocomprende, por el otro.

El peligro de una “mala metaética”, en este sentido, es estrechar la mirada y negar bienes existentes o mutilarlos. Es esta la raíz —piensa Taylor— de versiones caricaturescas de la modernidad, que ponen atención a uno solo de sus aspectos en un despliegue de “ignorancia histórica”. Por ejemplo —dice—, los defensores de la razón desvinculada tienden a negar la influencia del romanticismo expresivista tildándolo de irracionalismo y anticientificismo; o quienes condenan la racionalidad ilustrada por sus consecuencias en la sociedad tecnológica y el atomismo social y político, tienden a ignorar la libertad y autonomía como aspectos valiosos a rescatar de la Ilustración.

El caso es superar estas lecturas sesgadas, impetuosas o desdeñosas, para acceder a un estudio que no mutile nuestra identidad. Dado que las viejas nociones sobre el cosmos o la naturaleza como algo dado y con sentido *per se* están en crisis, la apuesta tayloriana ha sido promover ese estudio fincándolo en las “imágenes” de profunda “resonancia personal” que tienen las fuentes morales históricamente autonarradas.¹²

Sólo de esta manera se superan las “varias formas de ceguera selectiva que se han ido incrustando y agravando por consideraciones filosóficas”. Las formas de ceguera derivadas, ya del racionalismo extremo, ya de su negación también extrema; y se adopta una perspectiva amplia y crítica que sepa ver que no es la simple negación de un bien lo que nos libera del dominio o de la ignorancia que su mal tratamiento teórico ha generado, o de lo acontecido en las prácticas sociales ubicables históricamente (el rechazo del teísmo y de la vida ascética por sus abusos o manipulaciones históricas, o de la racionalidad por sus derivaciones en sistemas de dominio y exclusión, o de ideales éticos o de la moral tradicional por el peligro de que puedan “sofocarnos u oprimirnos” al volverse hegemónicos, por ejemplo —sostiene Taylor— en el rechazo de la Ilustración frente a los “costes históricos” del ascetismo). Más allá de esta mutilación, de lo que se trata es, pues, de rescatar la fuerza de los bienes constitutivos que están detrás de (y encarnados en) las prácticas sociales y percibir un “elemento de esperanza” que rebase nuestra confusión y nuestros pesimismo culturales.¹³

Ya en un importante artículo escrito unos años antes de la aparición de *Fuentes del yo* —en el cual Taylor reorienta los cuestionamientos que Ha-

¹² “We are now in an age in which a publicly accessible cosmic order of meanings is an impossibility. The only way we can explore the order in which we are set with an aim to defining moral sources is through this part of personal resonance (...) I have throughout sought language to clarify the issues, and I have found this in images of profound personal resonance like ‘epiphany’, ‘moral sources’, ‘disengagement’, ‘empowering’, and others. These are the images which enable me to see more clearly than I did before” (Taylor, 1989: 512).

¹³ Que Taylor vea, en la última página del libro, esta esperanza cifrada en el “teísmo judeocristiano (por muy terrible que sea el expediente de sus adeptos en la historia), y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos” (Taylor, 1989: 543), me parece que es una indicación de una orientación personal, no central para la defensa de su tesis, y por lo tanto no interpretable como una suerte de proselitismo o algo por el estilo.

En su último libro publicado sobre William James, Taylor argumenta asimismo que: uno, no puede hablarse de una secularización total en Occidente y, dos, que ver en la religión una fuente de vinculatividad social no implica simple control u homogeneización, sino en la variedad de experiencias religiosas intensificada actualmente en Occidente, lo que permite asegurar en muchos casos los lazos sociales en su identidad política y cultural. Véase Taylor (2002: 111-116).

bermas había hecho acerca de la legitimidad del capitalismo tardío (Taylor, 1985: 248)—,¹⁴ se insiste en que el problema central al hablar de una crisis de legitimación del sistema cultural occidental en su conjunto (que pudiera desencadenar en un pesimismo cultural reactivo), no es tal que pueda localizarse simplemente en: *a*) términos económicos, en el tono neomarxista que habla de las contradicciones de un sistema de consumo llevado al extremo con costos demasiado grandes; *b*) en términos simplemente sociológicos, como cuando se habla de las grandes movilizaciones poblacionales que se entretajan con los fenómenos de la alta burocratización, la fetichización de estilos de vida acomodaticios y la concomitante obsolescencia de los bienes y las prácticas y; *c*) en términos de una condena moral a la creciente agresividad, tensiones y multiplicación sin fin de deseos vacuos, motivados por la envidia y la codicia supuestamente inherentes al desarrollo de la sociedad industrial.

El problema de crisis de legitimación de nuestro sistema social —arguye Taylor— por supuesto tiene su sintomatología en la compleja combinación de estos tres aspectos, pero ellos remiten a la enfermedad que hay por debajo: una amenaza para nuestra identidad como “modernos realizados”, que se manifiesta más bien como una “crisis de lealtad” hacia las instituciones y prácticas (políticas o de cualquier otra índole pública), que se ven con desconfianza, cinismo o escepticismo pasivo (Taylor, 1985: 282).¹⁵ La única salida posible a esta crisis no es un nihilismo total frente a los ideales motivadores de esta identidad fragmentada, nihilismo que no es más que una forma de evasión; sino más bien —y he aquí la propuesta que enhebra de nuevo con *Fuentes del yo*— encontrar la fortaleza de esos bienes que configuran nuestra identidad, buscando para la sociedad “un mayor grado de cohesión, autoconfianza, y mecanismos de efectiva auto-dirección” (Taylor, 1985: 282).

Me parece que el estudio sobre la construcción de la identidad moderna no puede sino continuarse con la búsqueda de estas orientaciones en el terreno de las prácticas ético-políticas, por un lado, y de las prácticas morales

¹⁴ El libro de Habermas es su *Legitimation Crisis* (1975). También se puede ver su artículo “What’s Wrong with Capitalism” para un complemento de estas ideas, sobre todo centrado en la tesis de que más hondas que las cuestiones económicas en la crisis del capitalismo, son las cuestiones de motivación moral de los ámbitos económicos. Véase Taylor (1960). También en Taylor (1998a) se encuentra una versión crítica sobre este asunto.

¹⁵ Y más adelante: “In sum, by this combined effect, we have been led partly to lose confidence in our definitions of the good life, partly to feel alienated from and even cynical about our governmental institutions, partly to feel uncertain and tense about our social relation and even about our family life, partly to feel unsupported by larger society as modern subjects” (Taylor, 1985: 286).

en la vida privada, por el otro (aunque uno y otro, como hemos dicho más de una vez, están íntimamente ligados). Esta orientación no está marcada por un solo bien o un solo estilo de vida, como le achaca A. MacIntyre a Taylor en su revisión de *Fuentes del yo* (MacIntyre, 1994: 188); o por un solo *yo* interpretado monóticamente (y que entonces se enfrentaría a graves problemas de defensa de una posición pluralista), como le acusan Olafson y Rorty (Rorty, 1994); sino más bien por el aserto de que toda situación humana ha de remitirse a un horizonte moral en donde se presenta como orientadora alguna concepción de bien —un bien plural que depende de cada contexto cultural (Taylor, 1994a: 206)—.¹⁶

Se trata de encontrar un modelo de interpretación filosófica de la cultura moderna que permita justamente “vivir con la diferencia” sin “hacer abstracción de las diferencias” implicadas en la vida en común, de tal manera que lo diverso se vea como complemento, como una riqueza para el yo, y no como una pérdida (Taylor, 1998b: 214). Son estos los ideales reguladores de nuestras prácticas ético-políticas en los diversos campos del encuentro con los otros. Me parece que la reconstrucción narrativa de los momentos de configuración del yo moderno, tal como la ha propuesto Taylor, es un paso indispensable para orientarnos hacia la adquisición y protección de estos ideales en las prácticas ético-políticas concretas de cara a nuestro mundo multicultural. Pasemos pues a una última serie de notas conclusivas respecto a este asunto.

A modo de conclusiones

La hermenéutica se libera de cualquier perversión de su cometido crítico cuando es considerada desde su orientación ética (y siempre hablamos de una orientación comprometida con las prácticas de una comunidad en particular, en confrontación con prácticas de otras comunidades). Esto es lo mismo que decir que, frente a los problemas de interpretación intracultural e intercultural, la hermenéutica así considerada tiene una posición estratégica insustituible. Posición que se puede describir como la capacidad para

¹⁶ En este sentido, Rorty también acusa a Taylor de que la base de *Fuentes del yo*, sobre todo en la concepción del *hiperbién*, es una “teoría de la verdad como correspondencia”, y un universalismo realista con rasgos “no-relativos a la descripción”, que conduciría a un tratamiento homogeneizador de la diferencia contingente, cultural. Tales opiniones son inexactas de todo punto pues, como hemos visto, la perspectiva tayloriana es precisamente la del ataque a la epistemología representacionista desde el mojón de la crítica fenomenológica hermenéutica, atenta precisamente a las diferencias culturales. Para esta polémica, véase Rorty (2000), Taylor (1990: 257 y ss.), Smith (1996), Bernstein (1983: 171-231).

ampliar (o reducir, según sea el caso) su campo de comprensión; capacidad para entrar y salir de su propia red de significados, de su propio trasfondo de significación; o bien, en los términos gadamerianos que Taylor hace suyos, capacidad para ampliar (o reducir, según sea el caso) el círculo de la comprensión y, tras una fusión horizontal de enorme peso en nuestras formas de comprender y actuar, lograr transformar lo que somos como integrantes de una comunidad.

La articulación moral defendida por Taylor tiene justo este sentido: al descubrir y potenciar nuevas fuentes morales, nuevas experiencias de los bienes y hechos que provocan adhesiones a un *hiperbién*, y así descubrir interpretativamente nuevos sentidos de orientación de la conducta o reforzar sentidos que ya existían pero en la pasividad de lo implícito e inarticulado, consigue no sólo criticar y transformar uno o varios hábitos y prácticas exteriores a lo que somos; sino, en un modo mucho más inherente consigue una transformación de aquello que somos, consigue pues una autogestión de nuestro propio ser.

La articulación moral —la praxis hermenéutico-ética— es pues una posible solución a la violencia interpretativa que denunciábamos desde el comienzo de este texto, ya que se trata de una razón que media con su mundo y con el mundo extraño de manera siempre contrastiva y perspicua; sutil en su tratamiento de los hechos a interpretar, y que de manera práctica discierne sobre la orientación de la acción según las condiciones y las características de cada caso. El quehacer humano sólo se explica desde sí mismo, en forma sustantiva, es decir, desde sus propias condiciones concretas, materiales, histórico-culturales, que lo determinan y que al mismo tiempo son la base de su dinamismo, de su libertad.

Así, la hermenéutica que se coimplica con la ética no es sólo de carácter prescriptivo o reglamentario, sino también productivo, dinámico. Se trata de una hermenéutica acorde a la esencia de la experiencia moral, que se cristaliza en el acto que al tiempo que nos autotransforma según una orientación teleológica que le da unidad, discierne tolerantemente la diversidad (y en ocasiones la franca oposición) de bienes y de males que componen nuestro ser en comunidad; tanto los que se nos heredan en una misma tradición cultural, como los que se nos enfrentan desde otras tradiciones culturales. Me parece que aquí se encuentra un gran aporte de Taylor a la filosofía contemporánea: dentro de nuestras culturas la unidad en la diversidad sólo es posible como resultado de un enfoque de comprensión que engarza el aspecto interpretativo con el aspecto ético, y viceversa.

Aparejado con este enfoque —insisto— la propuesta tayloriana subraya una defensa de la razón más acá de los extremos del nihilismo pasivo; cómo-

do desencantamiento a donde vienen a instalarse algunas filosofías de moda —o del cinismo ironista—, pero también más acá del subjetivismo y del objetivismo, y de las salidas instrumentales o meramente procedimentales que se defienden actualmente. La alternativa ofrecida es una racionalidad coherente con las condiciones materiales de los agentes comprometidos con sus entornos histórico-culturales, una razón que quiere ser coherente con las valoraciones encarnadas en las prácticas sociales concretas, que son las que nos dan la identidad. En este sentido, Taylor insiste una y otra vez en que no hay más comprensión que la comprensión *ex post*, es decir, la comprensión crítica situada históricamente, que es la comprensión propia de las ciencias humanas.

Reconsiderando lo llevado a cabo en este artículo, podemos trazar la siguiente línea argumental: el pensamiento ético de Charles Taylor enraiza en una hermenéutica de las fuentes morales de nuestro yo moderno abierta a la comprensión de lo ajeno y de lo propio, y ello sólo es posible porque el aspecto hermenéutico de la acción y el aspecto ético necesariamente se coimplican (Lazo, 2003). A su vez, la unidad de estos aspectos en la acción remite a una idea unitaria del agente que, siguiendo la orientación de ciertos bienes considerados como supremos —lo que quiere decir interpretándolos evaluativamente— “se gana” su propio ser. El hombre es así un empresa autointerpretante, que se autointerpreta sobre un trasfondo de significación que es su propio mundo cultural, su propia comunidad considerada como texto complejo. Las formas de comprensión en esta autointerpretación son la circularidad hermenéutica y el modelo de fusión de horizontes propuestos por Gadamer, que Taylor retoma en un marco de problemas nuevos, los de la interpretación intra e intercultural (Taylor, 1992).

Cuando atacamos frontalmente los asuntos prácticos referentes a la multiculturalidad, vista desde nuestra identidad moderna —cuyos términos clave son la proximidad entre ética y política y la autonarración hermenéutica de nuestras prácticas en la configuración de nuestro yo moderno— situamos el problema propio de esta comunicación.

Quise sostener aquí que la reconstrucción histórico-narrativa de la identidad moderna propuesta por Taylor en *Fuentes del yo*, es útil para generar una posterior ética y una serie de orientaciones jurídico-políticas en el entorno de la multiculturalidad, sobre todo por dos razones:

- 1) Porque su meollo no es sólo un recuento historiográfico o sociológico de las nuevas prácticas (artísticas, religiosas, políticas, propias de la “vida corriente”, etc.), o de las nuevas teorías (científicas o filosóficas), sino también una reconstrucción de las fuentes morales de estos cambios cul-

turales, es decir, de los potenciadores morales de una nueva orientación en las formas modernas de darle un sentido a la vida, de orientar las prácticas culturales.

- 2) Porque estas fuentes morales sólo pueden ser interpretadas y reinterpretadas una y otra vez, y no categorizadas exhaustivamente, es decir, articuladas en forma conclusiva o doctrinal.

Dadas estas dos razones —y he aquí mi aportación al tema—, el sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor adopta la forma de una memoria que se autocritica, y no de una preceptiva cerrada. A esta hermenéutica puede llamársele, pues, “desarticuladora” en un sentido importante, ya que se enfoca —y así lo quisimos retratar— a “desenmascarar” un pensamiento metaético (de corte racionalista o utilitarista extremo) que ocluye las fuentes morales en cuestión.

La insistencia de Taylor en que la interioridad es rasgo fundamental de nuestra identidad, no sólo pide, sino exige una hermenéutica de este tipo: el giro cultural que desde el siglo xvii ocurre en Occidente (y en su fuerte e innegable herencia para las demás partes del mundo y las múltiples culturas) exige una reconstrucción interpretativa, narrativa, y por lo tanto crítica, de los lugares en donde ocurrió de forma concreta tal interiorización de las fuentes morales. Así, aunque en forma derivada, defendí que el trabajo de Taylor puede explicarse como una hermenéutica cultural, en donde se intenta interpretar pluricausalmente y sin mutilación —como él mismo dice— los eventos culturales que encarnan, a veces de manera implícita o soterrada, el aprecio por aquellas fuentes de motivación moral; y en este sentido positivo su hermenéutica puede llamarse ahora articuladora.

Nuestra hipótesis de trabajo nos llevó así a ver una continuidad entre el trabajo central de Taylor y sus epígonos para una filosofía práctica, atenta a los debates sobre los modelos de teoría social y política que pudieran dar respuestas a las problemáticas actuales de justicia y bienestar social en el mundo multicultural. De este modo, el debate liberalismo-comunitarismo —que suele presentarse como centro del pensamiento tayloriano o al menos como su aporte de mayor resonancia— es equívoco si se plantean estos modelos como antitéticos e irreconciliables. Al contrario, el “comunitarismo liberal” que plantea Taylor es un intento de mediación original, que se sostiene precisamente porque propone, desde un “procedimentalismo no radical”, una recuperación de la sustantividad de la vida buena como centro de una propuesta hermenéutica con alcances ético-políticos (Beiner, 1984: 257).¹⁷

¹⁷ Véase también Taylor (1994b: 257 y ss.).

Este “comunitarismo liberal” es coherente, pues, con mi hipótesis de trabajo: el elemento hermenéutico está centrado en la autointerpretación crítica (igual a autotransformadora) de la propia comunidad y de su contacto con otras. El elemento ético-político está fincado en la aceptación de un encuadre normativo al modo liberal, aunque mesurado por la preocupación de no violentar las diversas, incluso múltiples, formas de vida contenidas en el primer elemento. La mediación de un “comunitarismo liberal” es complementaria del sentido ético-hermenéutico propuesto. La propuesta tayloriana de fortalecer un espacio público en la sociedad civil, en donde la libertad (positiva) de los individuos sea factible en equilibrio con las demandas públicas de justicia, bienestar o protección de los derechos humanos, tomando la forma de un “federalismo descentralizado” (Taylor, 1993b).

Todo ello viene a desembocar en la propuesta de reconocimiento tolerante e igualitario dentro de una sociedad multicultural con formas de vida cuya sustantividad es irreductible. Se trata de una posible aplicación práctica de la hermenéutica antes propuesta, que se basa en el hecho de que el despliegue de nuestra identidad ética o cultural sólo es posible en el contacto con otros, que siempre guardarán un margen de extrañeza (su propia diferencia) que hay que respetar. El enfoque ético-hermenéutico de los límites —las herramientas— para evitar la violencia y la intolerancia es así ineludible cuando frente a otra cultura o comunidad no podemos evitar hacer valoraciones fuertes desde la propia cultura. Este enfoque no hace las veces de contenido de la acción (que es justo lo que cambia de cultura a cultura y que hay que velar por preservar), sino de orientación básica en las prácticas jurídico-políticas, por un lado, y en las prácticas de trato moral que son su fundamento, por el otro.

Desde esta multifacética dimensión práctica de la reflexión filosófica, me parece que se puede hacer frente de manera más expedita y sobre todo más asertiva a los problemas morales de elección de un estilo de vida en el mundo multicultural, de su orientación respecto a una finalidad que le da unidad, y de cara a lo que en nuestros medios culturales hemos construido como una identidad propia. Pero también me parece que se puede hacer frente a los problemas sociales más graves que aquejan un mundo cada vez más complejo en su conformación multicultural o multiétnica, problemas como la xenofobia, la marginación por motivos religiosos, por convicción política o por inclinación idiosincrásica en general, que requieren de un tratamiento caso por caso, en donde sólo una racionalidad o articulación hermenéutico-ética puede generar las condiciones para una comprensión y un quehacer más tolerante y justo.

Recibido: septiembre, 2006

Revisado: febrero, 2007

Correspondencia: Universidad Iberoamericana/Departamento de Filosofía/
Prolongación Paseo de la Reforma núm. 880/Lomas de Santa Fe/C. P. 01219/
México, D. E./correo electrónico: pablo.lazo@uia.mx

Bibliografía

- Beiner, Ronald y W. J. Booth (1993), *Kant and Political Philosophy: the Contemporary Legacy*, Cambridge, Harvard University Press.
- Bernstein, Richard (1983), *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Connolly, William (1985), "Taylor, Foucault and Otherness", *Political Theory*, 13, núm. 3, pp. 152-189.
- Lanceros, Patxi (1997), *La herida trágica: el pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Barcelona, Anthropos.
- Lanceros, Patxi (1996a), "Identidad moderna y conciencia trágica", en J. Beriain y P. Lanceros (eds.), *Identidades culturales*, Bilbao, Universidad de Deusto, Serie Filosofía núm. 24.
- (1996b), *Avatares del Hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- Lazo, Pablo (2003), "La coimplicación constitutiva entre la hermenéutica y una ética comunitarista", *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, año 35, núm. 107, mayo-agosto, pp. 107-135.
- MacIntyre, Alasdair (1994), "Critical Remarks on *The Sources of the Self* by Charles Taylor", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, 1-2, marzo-junio.
- Olafson, F. (1994), "Comments on *Sources of the Self* by Charles Taylor", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, 1, pp. 45-68.
- Patton, Paul (1989), "Taylor and Foucault on Power and Freedom", *Political Studies*, núm. 37, pp. 56-70.
- Rorty, Richard (2000), "Charles Taylor en torno a la verdad", en R. Rorty, *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós.
- (1994), "Taylor on Self-Celebration and Gratitude", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, 1, pp. 191-201.
- Smith, Nicholas (1996), "Contingency and Self-identity. Taylor's Hermeneutics vs Rorty's Postmodernism", *Theory, Culture & Society*, vol. 13(2), pp. 105-120.
- Taylor, Charles (2002), *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1998a), "Modes of Secularism", en R. Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, Delhi, Cambridge University Press.
- (1998b), "Living with Difference", en Milton A. & Reagan, *Debating Democracy's Discontent*, Nueva York, Oxford University Press.
- (1994a), "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, 1.

- (1994b), “The Motivation Behind a Procedural Ethics”, en R. Beiner (ed.), *Kant and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
 - (1994c), “Can Liberalism be Communitarian?”, *Critical Review*, núm. 8, pp. 257-262.
 - (1993a), “Nietzsche’s Legacy”, *Lonergan Review*, núm. 2, pp. 171-187.
 - (1993b), *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal, McGill-Queen’s University Press.
 - (1992), “The Politics of Recognition”, en A. Gutman (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, New Jersey, Princeton University Press.
 - (1990), “Rorty in the Epistemological Tradition”, en A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Cambridge, Cambridge University Press.
 - (1989), *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press.
 - (1985), “Understanding and Ethnocentricity”, *Philosophy and Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press.
 - (1960), “What’s Wrong with Capitalism”, *New Left Review*, núm. 2, mayo-abril, pp. 5-11.
- Thiebaut, Carlos (1992), *Los límites de la comunidad: las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

