

Charles Taylor

La ética de la autenticidad

Introducción de Carlos Thiebaut

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Título original: *The malaise of modernity*
Publicado en inglés por House of Anansi Press Limited

Traducción de Pablo Carabajosa Pérez

Cubierta de Mario Eskenazi

1.ª edición, 1994

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

- © 1991 by Charles Taylor and The Canadian Broadcasting Corporation
- © de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e
Instituto de Ciencias de la Educación
de la Universidad Autónoma de Barcelona,
08193 Bellaterra

ISBN: 84-7509-993-2

Depósito legal: B-3.184/1994

Impreso en Novagráfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

A Bisia

Deseo agradecer a Connie y Frank Moore su ayuda en la discusión de este proyecto, y a Ruth Abbey y Wanda Taylor su atenta lectura del manuscrito. Vaya mi reconocimiento a Eusebia da Silva por ayudarme a definir tanto éste como el proyecto más amplio al que pertenece.

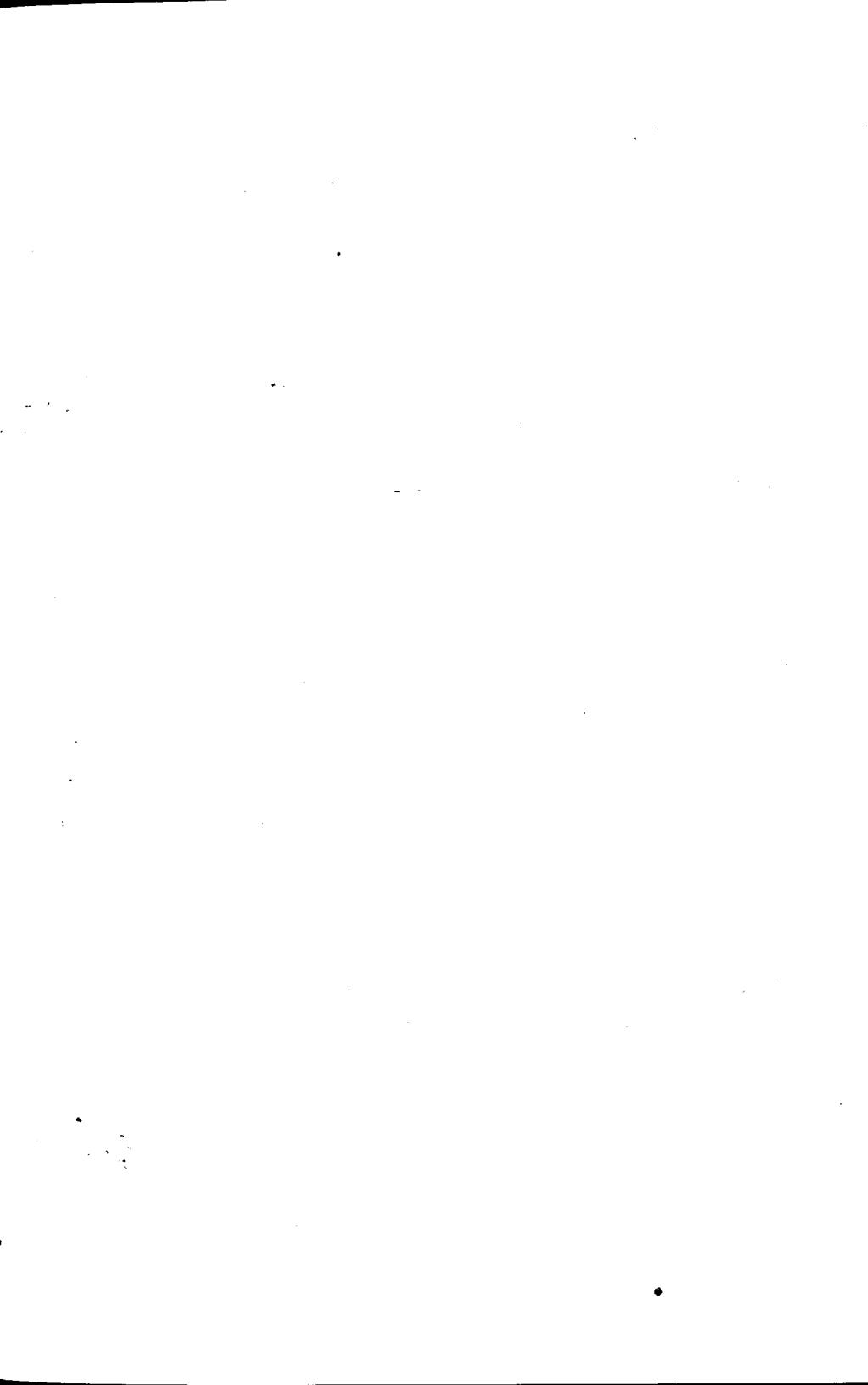


SUMARIO

Introducción. Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor, por <i>Carlos Thiebaut</i>	11
Lenguaje, valor y expresividad. La tradición hermenéutica frente al naturalismo	15
Bien e identidad morales: hacia un nuevo realismo ético	23
Comunidad moral e identidad. El reconocimiento y el problema del multiculturalismo	30

LA ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD

1. Tres formas de malestar	37
2. El debate inarticulado	49
3. Las fuentes de la autenticidad	61
4. Horizontes ineludibles	67
5. La necesidad de reconocimiento	77
6. El deslizamiento hacia el subjetivismo	89
7. La lotta continua	103
8. Lenguajes más sutiles	111
9. ¿Jaula de hierro?	121
10. Contra la fragmentación	135



INTRODUCCIÓN

RECUPERAR LA MORAL: LA FILOSOFÍA DE CHARLES TAYLOR

El ensayo que se traduce en este volumen, *La ética de la autenticidad* según el título de la edición norteamericana o *El malestar de la modernidad*, según reza la primera versión canadiense, es el último libro publicado por el filósofo canadiense Charles Taylor y puede ser presentado como una culminación de su obra más extensa, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, aparecida en 1989.¹ A su vez, este último trabajo trataba de sintetizar y de presentar en forma de un argumento narrativamente coherente algunas de las principales preocupaciones filosóficas que ocupaban a nuestro autor desde los años setenta: la vinculación de las dimensiones cualitativas de la idea de bien con la cuestión de la identidad personal y colectiva, la matriz lingüística y social de esas dimensiones de valor, el proceso histórico de desarrollo y transmutación de las formas de la moralidad personal y colectiva y, por último, la indagación de la moralidad de las sociedades desarrolladas. Todas esas inquietudes se articulaban en una reflexión filosófica que, aunque conocedora y a veces practicante de los modos de la filosofía analítica contemporánea, opera más en los tonos de la reflexión continental y, en concreto, de las tradiciones fenomenológicas, hermeneúticas y, en cierto sentido, de la teoría

1. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989. Citaremos SS y la página. Para un tratamiento más pormenorizado de este libro, sobre todo por lo que respecta a la dimensión histórica de la constitución de la subjetividad —el núcleo más importante del mismo—, me remito al capítulo segundo de C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, págs. 65-102, que lleva por título «Nuestro nuevo retrato moral: Charles Taylor».

crítica. El ensayo que aquí se presenta añade a esa sensibilidad hermeneútica un acento especial: podemos ver en juego un cierto afán educador —un afán que para ser comprendido debe, en primer lugar, ser redimido de las malas connotaciones que arrastra el adjetivo que lo acompaña— el cual hace de él no sólo el trabajo de un filósofo de la moral sino también el discurso de un moralista. El análisis del malestar de la modernidad se realiza con afán de *recuperar las fuentes olvidadas de lo moral*, unas fuentes que, según Taylor, la filosofía moderna no ha comprendido adecuadamente y cuya omisión no sólo deja desarbolada esa filosofía sino también a la sociedad moderna misma. La filosofía moral y política de la modernidad —el liberalismo en la política y el racionalismo y el naturalismo en la moral— nos han alejado tanto, argumenta Taylor, de nuestra estofa moral real, de nuestras prácticas de argumentación práctica en la vida cotidiana y de los marcos de valores en los que constituimos nuestra identidad que hemos dado en quedar ciegos, incapaces de explicarnos quiénes somos y de resolver los problemas que de hecho tenemos. Todo comportamiento posible, todo modo de vida practicable, parece igualmente aceptable desde el punto de vista de la imparcialidad liberal cuando, de hecho y por el contrario, nuestra cultura moral ha ido acumulando criterios de valor según los cuales nos decimos qué vidas son plenas y cuáles acarrean frustración o fracaso. Nuestra moral —moral pública y no sólo privada— ha quedado sin articulación —por emplear un concepto central para Taylor y sobre el que nos fijaremos en seguida— y en ese *descocuntamiento* anida la principal raíz de nuestros problemas morales.

No le será difícil al lector percibir en ese esbozado retrato de una cierta desconfianza ante la filosofía moderna algunos rasgos comunes a otras reflexiones anglosajonas contemporáneas como las del neopragmatismo de Rorty,² por

2. Véase R.Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983 o *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. (Trad. esp. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.)

una parte, o el neoaristotelismo de Bernard Williams³ o de Alasdair MacIntyre⁴ y de los comunitarismos —tan distantes, por otro lado, entre sí— de Michael Sandel⁵ o de Michael Walzer,⁶ por otra. Con todos ellos comparte Taylor una sospecha filosófica hacia la epistemología de la modernidad, un acento en lo sustantivo de la dimensión moral —del bien frente al deber y lo justo, del valor frente al procedimiento— y un intento de recuperar algo que no debiera haberse perdido con la revolución filosófica moderna. Pero en ese movimiento de recuperación moral, la postura de Taylor —al igual que la de Rorty o la de Walzer— rechaza toda añoranza y cualquier intento de regreso a un viejo mundo perdido: la modernidad, las muchas modernidades que se acumulan para hacernos lo que somos, no tienen camino de regreso y, al fin y al cabo, el diagnóstico de los males de la identidad que se tiene no puede concluir, por muy dañino que fuera el estado en que tal identidad se encuentre, en una terapia que propusiera abolirla de raíz. En esa indagación sobre el estado moral de nuestra identidad y de nuestro tiempo el análisis de Taylor se sitúa claramente en las filas de los defensores de aquellas ideas e instituciones que definen la modernidad: la democracia, los derechos y las libertades, los afanes de la tolerancia y de la igualdad; pero se puede percibir, también, un eco de una perplejidad más honda que quisiera recuperar en un nuevo lenguaje, en odres nuevos, algo de lo que sólo se expresó en otro más viejo, en odres ya ajados. Así, en más de un momento, la adscripción de Charles Taylor al teísmo —y a una forma particular de teísmo: la católica— quiere reivindicar la fuerza semántica de una articulación de valores en clave religiosa, como también hacé su compañero de

3. Véase *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

4. Véase *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1988.

5. Véase *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

6. Véase *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983.

creencias, Alasdair MacIntyre. (Éstas y otras coincidencias no nos autorizan aún, creo, a hablar de una nueva filosofía católica en Norteamérica, dadas las diferencias teóricas existentes entre los dos autores y sus respectivas cercanías filosóficas a otros pensadores que no parecen compartir sus creencias religiosas.) O, en otro orden de cuestiones, su particular sensibilidad política como militante en el movimiento nacionalista de Quebec le hace también especialmente sensible a las dimensiones culturales y políticas de las comunidades y hacia algo así como sus derechos de defensa de su identidad colectiva, todo ello en una relación más bien problemática con el pensamiento moderno liberal.

Los trabajos de Taylor tienen, como queda dicho, un cierto afán moralizante que, si bien puede ser eficaz a la hora de presentar el punto de llegada de su investigación, oculta a veces la trama conceptual o filosófica sobre la que se apoyan sus reflexiones. Para resaltar la pertinencia filosófica del debate y poderlo proseguir, trataremos aquí de presentar ordenadamente algunos rasgos de esa trama apoyándonos, sobre todo, en el conjunto de sus ensayos filosóficos anteriores tal como aparecieron recogidos en 1985 en los dos volúmenes de sus *Philosophical Papers*,⁷ así como en la parte más analítica de *Sources of the Self*. La reconstrucción de la estructura conceptual de algunos momentos de la amplia producción de Taylor —producción que aquí no se puede resumir al completo— puede ayudar a entender el texto que se presenta desde una perspectiva más amplia.

Comenzaremos con la crítica que formula Taylor a la epistemología naturalista típica de la modernidad, epistemología cuyos efectos inducen, según nuestro autor, a una malcomprensión del funcionamiento y del papel del lenguaje, de la racionalidad práctica y de las ciencias sociales, para ver de qué manera se despliega la perspectiva hermeneútica de

7. *Human Agency and Language. Philosophical Papers, vol. 1* y *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Citaremos PP 1 y PP 2, respectivamente, y la página.

Taylor. En segundo lugar, concretaremos ese debate en el ámbito más estrictamente ético y político, analizaremos su crítica al atomismo de las filosofías modernas para ver de qué forma propone una epistemología ética diferente y subrayaremos el problemático tono de realismo moral que reviste su explicación de la sustantividad de los marcos culturales en los que definimos de forma ineludiblemente valorativa nuestra identidad. Tras estos dos apartados podremos centrarnos, en un tercer epígrafe, en los contenidos de la crítica de la modernidad que Taylor desarrolla en el presente ensayo y daremos una última referencia de las posiciones comunitaristas de sus últimos trabajos.

Lenguaje, valor y expresividad. La tradición hermeneútica frente al naturalismo.

Taylor relata en la Introducción a sus *Philosophical Papers* (*PP 1* y *PP 2*, 1-12) cómo sus posiciones filosóficas se fraguaron en su enfrentamiento, en los años sesenta y setenta, con los modelos derivados de las ciencias naturales y biológicas en su aplicación a las ciencias sociales. Frente a esos modelos Taylor esgrime los consabidos argumentos postheideggerianos y wittgensteinianos basados en la aproximación hermeneútica o interpretativa.⁸ El conductismo y los primeros pasos de la inteligencia artificial son criticados por su reduccionismo y por suministrar una concepción que él consideraba implausible del comportamiento humano.⁹ Como reformulará posteriormente, la mejor explicación¹⁰ de nuestro comportamiento requiere que superemos los límites de

8. Para el debate entre la perspectiva hermeneútica comprensiva y la explicativa en las ciencias sociales, véanse, sobre todo, los ensayos de la primera parte de *PP 2* y, en concreto, «Interpretation and the Sciences of Man» (*PP 2*, 15-57), «Social Theory as Practice» (*PP 2*, 91-115) y «Understanding and ethnocentricity» (*PP 2*, 116-133).

9. La crítica al conductismo se remonta a su obra *Explanation of Behaviour*, Londres y Nueva York, Humanities Press, 1964.

10. Véase *SS*, págs. 58 y sigs.

ese naturalismo que intenta comprender lo humano con los mismos moldes del modelo científico de las ciencias naturales nacido en el siglo diecisiete. Ese naturalismo operaría con el acento en la perspectiva observadora de la tercera persona y con el olvido de los elementos de autointerpretación en primera persona, elementos que no es que sean relevantes para comprender la acción humana, sino que, más bien, son definitorios de la misma.

Las interpretaciones que al actor humano hace de sí mismo y de los motivos de su acción están transidas de valoraciones y de ponderaciones cualitativas. No sólo algo es preferido por un motivo dado sobre algo, sino que también los motivos de esa preferencia sólo pueden tomar cuerpo al materializarse en la expresión de los mismos en un lenguaje valorativo dado. Ese lenguaje, por lo tanto, es esencial para comprender los actos, los motivos y la identidad del sujeto que los realiza y que los formula. El naturalismo, argumentará Taylor siguiendo el planteamiento hermeneútico clásico, es incapaz de dar cuenta de esos rasgos —lenguaje expresivo, contrastes cualitativos— que son los elementos centrales a la hora de entender el «sentido» que, como pregunta y como problema, los humanos tratamos de dar a nuestras vidas.

Mas el hermeneuta debe no sólo contraponer lo que considera una teoría más potente que la de su adversario, en este caso el naturalizador del comportamiento humano que persigue interpretar en términos de un modelo explicativo un acto o un conjunto de actos. Como el mismo Taylor reconoce, deberá también explicar el atractivo que reviste el modelo naturalista que critica; deberá mostrar tanto en qué fracasa, porque no lo alcanza a explicar, como por qué ese fracaso no ha llevado a abandonar el modelo empleado. Lo primero requerirá que el hermeneuta proponga una «mejor explicación» alternativa. Lo segundo exigirá que vincule ese modelo naturalista con todo un conjunto de saberes y de prácticas que hacen que el naturalismo sea, por así decirlo, la filosofía «connatural» a las sociedades desarrolladas, a su complejidad que induce al formalismo y a su pérdida de sentido comunitario inmediato que induce a una concepción ato-

mista del todo social. Con ese doble movimiento, de propuesta de una mejor interpretación y de crítica social —y ya no sólo epistemológica— del naturalismo, la reflexión de Taylor tiende a hacerse resistente o, en sus propios términos, de «recuperación», a contracorriente. Y, sobre todo, podemos percibir a su luz de qué manera la tarea del filósofo queda, en la interpretación de Taylor, marcada por la ya mencionada perspectiva del moralista y alejada de cualquier neutralidad o de cualquier caracterización de la filosofía como saber de segundo orden, una característica de la filosofía moderna cuyo silencio sobre las cuestiones sustantivas Taylor considera «insalubre» (SS, pág. 98).

A tales efectos de propuesta y de crítica, el planteamiento de Taylor querrá reformular tanto una estrategia teórica en la que se enlacen una reconstrucción del concepto de valor y de su articulación y expresión de un lenguaje moral sustantivo como el análisis del entramado cultural de las sociedades desarrolladas. Este análisis se desarrollará en forma de una interpretación holista de la sociedad en la que pasan a primer plano los elementos culturales por los que una sociedad define sus metas y su identidad.

Aunque en lo dicho queda reflejado el esquema básico del análisis de Taylor conviene que nos detengamos un momento más en tres ideas que han aparecido y que requieren más comentario: la idea de contraste cualitativo, la de articulación y la concepción hermeneútica del lenguaje. Esas tres ideas nos servirán como un negativo a cuyo trasluz adquirir sentido la crítica de Taylor al atomismo valorativo de las sociedades desarrolladas.

En el artículo «What is Human Agency?» (PP 1, 15-44) Taylor quiso reinterpretar la diferencia entre deseos de primer y segundo orden que había propuesto Harry Frankfurt. Taylor subrayaba allí que la jerarquía de deseos de Frankfurt podría percibirse mejor contraponiendo dos tipos de evaluación de deseos. Cabe ponderar diversos deseos que se tienen calculando las consecuencias de realizarlos, o cabe ponderarlos atendiendo a alguna cualidad que se ponga en juego en los mismos. La primera forma de evaluación sería una eva-

luación débil y a ella habrían atendido, por ejemplo, las formas clásicas del utilitarismo. La segunda evaluación, que Taylor denomina «evaluación fuerte», se fija en «el *valor cualitativo* de diversos deseos» (PP 1, 16). Para determinar tal valor, es necesario precisar a qué tipo de bienes se refiere la acción o el deseo y tal precisión se realiza en el seno de diferentes contrastes. Tales contrastes (como los que se enuncian en todos aquellos términos culturalmente «densos» cuyas referencias se imbrican con todo un conjunto de significados simbólicos particulares a una cultura dada) establecen, ciertamente, una jerarquía, pero ésta —a diferencia de la propuesta por Frankfurt— se establece en base a los contenidos de hecho valorados en un cultura y tales contenidos se expresan en un conjunto de contrastes que articulan los lenguajes valorativos. Para Taylor, un evaluador fuerte opera a mayor «profundidad» que aquél que sólo empleara evaluaciones débiles, pues es capaz de dar razón de su motivación de manera valorativamente más articulada (PP 1, 25). La evaluación fuerte tiene su exponente más álgido, según Taylor, cuando el sujeto es capaz de proceder a una valoración radical en la que sus comportamientos y motivaciones pueden ser sometidos a una crítica en mayor profundidad en aquellos momentos en los que el sentido mismo de la vida se ve cuestionado. Pues bien, tales capacidades de revisión refieren al sujeto que las practica de manera especial. Taylor señala que esa valoración radical es, al cabo, una reflexión sobre la propia identidad en la que el sujeto, procediendo a comprenderse a sí mismo sin imponerse criterios externos de valoración, toma su propia vida en sus manos, y ejercitando una autodeterminación fuerte, se hace responsable de sí mismo (PP 1, 42).

Tal concepción, cercana a la retórica de la fenomenología personalista, se apoya, como puede verse, sobre una noción de «evaluación fuerte» que se define, circularmente, en relación a una noción de valor cualitativo, por oposición a la ponderación a partir de criterios externos de las motivaciones del sujeto. Tales criterios externos son concebidos como mediciones cuantitativas frente a los cuales, y por el

contrario, sólo la perspectiva participante daría cuenta de los rasgos cualitativos que se expresarían en los contrastes de valor que adquieran significación para el agente. Como puede verse, el acento en esta perspectiva internalista ubica a Taylor en la tradición hermeneútica postheideggeriana, tradición, como veremos, de la que hace explícita profesión de pertenencia. Cabe pensar que esta desconfianza hacia los modelos racionales de interpretación de la conducta humana —como los que, por ejemplo, se han desarrollado en las teorías de la elección social y de la preferencia racional—, modelos que por su carácter parcial no pretenden explicar la totalidad de la conducta humana, sino sólo sectores de la misma, radica, sobre todo, en la perspectiva holista que el pensamiento hermeneútico pone en el centro de su estrategia teórica. Que tal holismo tiende a desconocer la potencia explicativa de determinadas modelizaciones racionales en el campo de las ciencias sociales es, por otra parte, la acusación opuesta a la que la hermeneútica de Taylor debería responder con mayor detenimiento del que lo hace.

Pero, como veremos, la cuestión del holismo no es sólo un problema epistemológico. En el terreno de la filosofía política moderna, la justificación de instituciones como los derechos individuales y la constitución política de la democracia se ha realizado también en base a modelizaciones racionales. La desconfianza hacia las mismas (tal como aparecen, por ejemplo, en las teorías del contrato social rawlsiano o en la teoría crítica discursiva habermasiana) deja a una hermeneútica holista como la de Taylor ante serios problemas de explicación y de interpretación, tal como podemos resaltar hacia el final de esta introducción.

La noción de articulación, el segundo elemento que nos proponemos analizar en este epígrafe, reafirma los lazos de Taylor con la tradición hermeneútica. Al final de su ensayo «*Self-Interpreting Animals*» (*PP* 1, 45-76), dedicado a una suerte de antropología filosófica centrada en las estructuras de la sensibilidad moral, Taylor señalaba que determinados sentimientos referidos al sujeto forman la base de nuestro entendimiento de lo humano. Tales sentimientos, añ-

día, «se constituyen en determinadas articulaciones ... [que] podemos considerar interpretaciones [y que] requieren del lenguaje». Esta primera idea de articulación ha sido posteriormente ampliada por Taylor para cubrir otros campos del análisis del comportamiento y, en concreto, para centrarse en los valores tal como aparecían en las evaluaciones fuertes. Cabe decir que la noción de articulación se refiere ahora, básicamente, a la articulación lingüística, en manera compleja, de los supuestos culturales de interpretación y de las valoraciones fuertes a las que antes hicimos referencia. Frente a esa rica complejidad, la «ética de la inarticulación» típica de la modernidad, tal como la define en *Sources of the Self*, sería una ética de la simplificación que dejaría de lado esas evaluaciones fuertes y las interpretaciones a ellas vinculadas. La falacia naturalista, la acusación que Hume realizó de un tránsito indebido desde las proposiciones de hecho a las de valor o de deber, sería un ejemplo de esa inarticulación que quiere empobrecer la densidad valorativa del lenguaje incluso cuando con él sólo queremos describir un estado de cosas o, en concreto, una manera de ser.¹¹ Tras el naturalismo humeano, gran parte de las filosofías modernas habrían sido igualmente inarticuladas y habrían sustituido la dimensión substantiva de los valores y de la jerarquía de algunos sobre otros, tal como aparecen en la complejidad de un denso lenguaje valorativo, por los procedimientos para resolver los conflictos o las disparidades entre ellos y habrían reducido las distinciones cualitativas entre esas valoraciones fuertes en favor de las «razones básicas» que los sujetos pueden aportar cuando se dan conflictos entre ideas del bien o valores dispares.

Pero, como ha argüido Kymlicka, tal contraposición entre una ética de la articulación —hermenéuticamente inspirada, como hemos visto— y las éticas inarticuladas —procedimentalistas, racionalistas y centradas en la noción de justicia y no de bien— de la modernidad puede tener el riesgo de no comprender adecuadamente la idea central de es-

11. Véase SS, 53-90, y en concreto págs. 58 y sigs.

tas éticas. La ética moderna acentuaría la capacidad que poseen o han de poseer unos sujetos imparciales para revisar sus concepciones del bien o para decidir entre concepciones del bien alternativas cuando no se reconoce la prioridad dada de alguna de ellas frente a las demás.¹² La imparcialidad sería, así, la perspectiva moral que se le requiere a quien se enfrenta al pluralismo o al conflicto moral. Y el mismo problema, el del pluralismo moral y el de la necesidad de encontrar formas de resolver el conflicto de valores, es, de hecho, el obstáculo más fuerte que, en el campo de la ética, han de afrontar propuestas sustantivadoras como la de Taylor, para las cuales la dimensión ética sólo surge plenamente en el seno de un lenguaje moral dado. Desde éste se han de enfrentar a otros lenguajes diversos con las únicas armas de su comprensión interna, corriendo, por lo tanto, el doble riesgo de comprenderlos sólo a partir de los propios términos (en el modelo de la fusión de horizontes gadameriana, por ejemplo) o de no comprenderlos en absoluto.

En otros términos filosóficos, lo que se debate es la relación entre lenguaje y mundo, discusión en la que parecerían contraponerse dos modelos básicos: por un lado, el modelo naturalista —inarticulado, en los términos de Taylor recién reseñados— entendería el lenguaje como un conjunto designativo de signos que emplea un sujeto para describir y manipular el mundo, o, al menos, así lo pintaría —por otro lado— un modelo hermeneútico alternativo al que Taylor quisiera adscribirse y que acentuaría el carácter articulador que hemos subrayado. En diversos textos ha explorado nuestro autor esa contraposición entre dos modelos del lenguaje: el de Condillac, por la parte naturalista y designativa, y el de Herder, por la parte holista y expresivista.¹³ El primer mo-

12. Véase W. Kymlicka, «The Ethics of Inarticulacy», *Inquiry* 34, 2 (1991) págs. 155-182. Este número de la revista *Inquiry* está dedicado a la discusión de SS, con trabajos de Q. Skinner, M. Rosen y M. Löw-Berger seguidos de una respuesta a los mismos por parte de C. Taylor.

13. Véase «Language and Human Nature», PP 1, 215-247; «Theories of meaning», PP 1, 248-292, pero, sobre todo, «The importance of Herder» en Maragalit, E. y A. (comps.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, págs. 40-63.

delo habría evolucionado hacia las interpretaciones que Taylor denomina representacionalistas, dominantes en la tradición anglosajona, que entenderían el significado en virtud de la representación y que se habrían centrado en la noción de significado como satisfacción de las condiciones de verdad de las proposiciones. Según el holismo y el expresivismo del modelo contrario, al que retornaremos en breve, tal concepción del significado es reductiva por entenderlo sólo desde la perspectiva del observador: el lenguaje es un medio en el que estamos inmersos y que nos constituye, siendo reductiva cualquier concepción, en último término instrumental, del mismo que lo entienda como algo que opera entre nosotros y el mundo objetivo, como algo que empleamos para mediar la relación entre el sujeto y el objeto.

Frente a esa concepción del lenguaje, Taylor señala tres funciones del lenguaje que ve operar en la tradición de las «tres Haches», la de Herder, Hamann y Humboldt, tradición romántica que habría proseguido, en formas diversa con Heidegger y Wittgenstein.¹⁴ Según la primera función, expresiva, del lenguaje, éste es la forma en que los humanos «formulamos cosas» (*PP* 1, 256), en el sentido antes mencionado de articular sentidos de una manera compleja y densa, haciéndonos conscientes de algo; en segundo lugar, el lenguaje sirve para «exponer algo entre los interlocutores» (*PP* 1, 259), generando un espacio público y abriendo, desvelando, aquello que se expresa; en tercer lugar, por el lenguaje determinadas cosas, «nuestras inquietudes más importantes, las característicamente humanas», pueden formularse, articularse para impactarnos (*PP* 1, 260) y pueden, por lo tanto, constituirse. Estas tres características de la expresividad, del desvelamiento y de la capacidad articuladora del lenguaje son las que Taylor ve desplegarse en la tradición herderiana y que, con Wittgenstein, Heidegger —y, habría que añadir,

14. Véase la comparación que C. Guignon establece entre Rorty y Taylor como continuadores de la tradición de Heidegger y Wittgenstein en «Philosophy after Wittgenstein and Heidegger» en *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 4 (1990) págs. 649-672.

la filosofía postquineana del lenguaje—, se configurarían en las ideas del papel constitutivo del lenguaje y del holismo del significado, holismo que Taylor interpreta, en la tradición hermenéutica, como visión internalista y reflexiva del sujeto.¹⁵

Bien e identidad morales: hacia un nuevo realismo ético

Puede irse viendo ya de qué manera la tradición hermenéutica que hemos visto en la filosofía de Taylor está vinculada al reconocimiento de la sustantividad de los valores que nuestro autor reclamaba contra las filosofías «inarticuladas» de la modernidad. A la hora de analizar con mayor detenimiento la epistemología ética de Taylor (y su crítica a las epistemologías empobrecidas de la modernidad, por decirlo en sus términos), conviene que nos detengamos brevemente en dos ideas que han ido apareciendo en su análisis: en su crítica de lo que denomina el atomismo de la filosofía moral y de la política de la modernidad, y en su concepción de un nuevo y problemático realismo ético.

Taylor analiza, bajo la rúbrica del «atomismo», las teorías contractualistas que forman la espina dorsal del pensamiento liberal moderno.¹⁶ El ataque fundamental de Taylor irá contra la noción de derechos del individuo tal como aparecen en la teoría política moderna y querrá analizarlo, en líneas que a veces recuerdan argumentos iusnaturalistas, como horizontes de valor de las sociedades desarrolladas. La existencia de derechos no puede comprenderse desde los mecanismos de adscripción reconstruidos por el contractualismo, argumenta Taylor, porque a toda adscripción de derechos subyace el reconocimiento del valor moral de aquel a quienes tales derechos se atribuyen. Son, por lo tanto, las «propieda-

15. Véase «The importance of Herder», *cit.*, pág. 56.

16. Véase «Atomism» (*PP* 2, 187-210), «What's Wrong with Negative Liberty» (*PP* 2, 210-229) y «The Diversity of Goods» (*PP* 2, 230-247). La crítica específica al contractualismo rawlsiano, en claras líneas aristotélicas, como las de Bernard Williams, aparece en «The Nature and Scope of Distributive Justice» (*PP* 2, 289-317).

Routh

des esenciales» de ese sujeto, sus «capacidades humanas», las que le definen como sujeto de derechos, a la vez que definen qué derechos son esos (PP2, 195). Tal reconocimiento del sustrato moral de los derechos implica, pues, el reconocimiento ulterior de que sólo el reconocimiento de determinadas ideas de bien puede explicar la formulación de alguna idea de justicia, de que sólo la articulación valorativa —en último término, en forma de evaluaciones fuertes— puede explicar la dimensión de lo justo.

¿A qué obedece, por el contrario, la propuesta moderna de entender la prioridad de lo justo sobre lo bueno, tal como aparece en el contractualismo clásico y en sus reformulaciones modernas? Taylor considera que sólo el espejismo de pensar que los sujetos pueden escoger determinados bienes o normas al margen de horizontes sustantivos de valor, en base a la fuerza de su racionalidad argumentadora en marcos procedimentales, hace comprensible el atractivo de las teorías liberales. Tales teorías, como criticara en su día Sandel —autor comunitarista al que Taylor hace más de una alusión apreciativa—, dan por sentada una noción de «yo desencarnado» que le supone a los sujetos, sigue criticando Taylor, una capacidad de elección ilimitada. Sólo la aceptación de la psicología moral del empirismo clásico, según la cual «la plena capacidad de elección está dada y no se considera un potencial a desarrollar» (PP 2, 197), puede fundamentar esa confianza. Siguiendo líneas de razonamiento ya mencionadas, Taylor argumentará que la justificación de los derechos sólo puede realizarse en base a valores y, consiguientemente, en base a determinados estándares que fijan qué modo de vida puede considerarse bien pleno, bien frustrado. La consecuencia de ello es que «no podemos, por lo tanto, pretender razonablemente que una forma de vida truncada es moral para determinadas personas en base a defender que tienen derecho a la misma» (PP 2, 199). Notemos que el universalismo que se contiene en esta posición de Taylor está en las antípodas del universalismo de la imparcialidad del pensamiento moderno. Aquí nos encontramos con la capacidad de juzgar universalmente, en base a determinados crite-

rios fuertes de valor que se poseen, otros modos de vida. La fuerza de la prueba, pues, radica en la *fuerza* misma de esos criterios, en su capacidad para expresar valores no susceptibles de minusvaloración pues encierran contenidos cuyo desconocimiento, olvido o destrucción iría contra nuestra misma manera de ser. Pero la fuerza de esos criterios sólo puede ser justificada desde dentro de un horizonte de valor dado y para los sujetos que comparten tal horizonte. El problema, pues, es cómo pueden esos sujetos justificar la fuerza objetiva de sus valores frente a aquellos que no los comparten.

Antes de analizar el realismo moral que comporta la posición de Taylor, conviene que demos noción de algunas consecuencias del atomismo que éste critica en las sociedades desarrolladas. El atomismo liberal supone, por una parte, y fomenta, por otra, un subjetivismo y un relativismo sin límites, argumenta Taylor, pues sólo el suponer que el sujeto es capaz de no ser influido por un horizonte de valor dado, sólo el considerarlo indiferente a los valores, a la articulación de evaluaciones fuertes en lenguajes que expresan contrastes cualitativos, hace comprensible que ese sujeto pueda elegir entre valores diversos como si se hallara ubicado por encima de ellos. Esa ceguera ante los valores, justificada a partir de su irrestricto pluralismo, es la que sostiene la reconstrucción liberal del orden social en base a los derechos, argumenta nuestro autor. A ello no sólo coadyuva la psicología moral del empirismo clásico, que ya hemos visto criticada, sino también otros muchos factores de las sociedades desarrolladas, algunos de los cuales podrán verse tratados en *El malestar de la modernidad* y que son elementos que inducen graves problemas que definen ese malestar y a los cuales es necesario responder con una *ética de la autenticidad*.

La prioridad de los valores sobre los derechos, del bien sobre la justicia, tiene un acento especial a la hora de analizar las formas de la identidad personal y colectiva. Como vimos al hablar de las evaluaciones fuertes, la pertenencia a un horizonte de valor se articulaba de manera reflexiva en

la conciencia de un sujeto a la hora de definirse a sí mismo, a la hora de nombrar su identidad. Ésta aparece vinculada, por lo tanto, al reconocimiento de los bienes más altos que se expresan en una forma de vida plena y deseable. La fuerza, más que el mero atractivo, de las formulaciones y articulaciones de esa deseabilidad de una forma plena de vida humana implica no sólo una jerarquía de bienes sino también el reconocimiento de una cierta objetividad de los bienes superiores.¹⁷ Este reconocimiento será, pues, determinante a la hora de abordar los conflictos de la identidad moderna que analiza la parte más moralista de la obra de Taylor y no es sólo un rasgo interno de su epistemología ética.

La crítica al atomismo y al subjetivismo moderno puede construirse, pues, a contraluz de un reconocimiento de la fuerza objetiva de determinados valores. Desde el ejercicio de una determinada fenomenología de la moral, Taylor señala que determinados bienes que consideramos superiores tienen una fuerza de atracción que no poseen otros bienes inferiores. Esos bienes superiores son los que configuran las fuentes que le reconocemos a la moral (piénsese, por ejemplo, en la fuerza moral que revisten determinadas consideraciones morales, como el respeto a la vida, cuando son vistas desde el teísmo, para el cual la vida es don divino; o piénsese en el respeto a los demás en las morales modernas)

17. No podemos desatricular aquí la idea de la jerarquización de bienes en los términos de Taylor. Señalemos sólo que habría determinados «hiperbienes» a los que cabría atribuirles un determinado carácter «final», por encima de bienes «supremos» o últimos. Aquellas últimas fuentes «finales» de la moral, que son fácilmente definibles, por ejemplo, desde perspectivas teísticas (aunque no necesariamente haya de ser así, reconoce Taylor), son las que nos permiten criticar anteriores concepciones del bien en los procesos de aprendizaje moral, procesos en los que se dan ciertas «ganancias epistémicas» al ir accediendo a bienes cualitativamente superiores. Véase al respecto SS 63-69. El traslondo kantiano de la contraposición entre «final» y «supremo» podría avalarse con el, a veces sorprendente, aprecio de Taylor a Kant —sorprendente, esto es, dadas sus críticas a las filosofías modernas, de las que parece excluir el criticismo—, como puede verse en «Kant's Theory of Freedom» (PP 2, 318-337), interpretación ésta que acerca al autor de las *Criticas* al idealismo alemán posterior en el que, como puede sospecharse, Taylor se siente más a gusto.

y revisten una fuerza «objetiva» para el sujeto. Es necesario reconocer que Taylor es confuso respecto al estatuto de tal fuerza objetiva y que su realismo moral es, al menos inestable. Ciertamente, parece claro el rechazo del carácter meramente subjetivo de los valores, pero éstos no poseen existencia independiente de los hombres (tal sería la forma extrema de realismo ontológico de los valores) y sus críticas al platonismo también pueden hacerse bascular sobre posiciones de realismo metafísico de los valores. En otro lugar he definido ese realismo como «realismo apelativo»,¹⁸ es decir como el reconocimiento de la fuerza trascendente que ejerce la apelación a determinados valores que superan a la voluntad o al interés del sujeto y a su particular circunstancia. No podemos prescindir, como mostraban los argumentos hermenéuticos antes reseñados, de las dimensiones de valor que tiñen todos nuestros juicios y descripciones. Por lo tanto, argumenta Taylor, los términos de valor «son rasgos reales de nuestro mundo» (SS, 69) y la jerarquización de tales términos es consustancial a su reconocimiento y a su articulación en el lenguaje moral por el que, recordemos, llegamos a ser sujetos morales nosotros mismos.

En su respuesta a una crítica de Michael Rosen,¹⁹ Taylor justifica esa fuerza de apelación con un argumento referido ambiguamente a nuestra naturaleza o a nuestra identidad: «En virtud de la manera como somos, existen ciertas formas de ser que son más valiosas que otras». Según el sesgo historicista de muchos análisis de Taylor, y sobre todo de *Sources of the Self*, «nuestra manera de ser» habría de entenderse como identidad históricamente construida: así, el realismo apelativo de Taylor se configuraría como un término medio entre el platonismo objetivista de los valores y lo que denomina el «proyectivismo naturalista», la mera construcción

18. Véase Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, cit., págs. 74 y sigs. Los textos pertinentes de Taylor son SS, págs. 57 y sigs., y el capítulo cuarto del ensayo que aquí se presenta.

19. M. Rosen, «Must we return to Moral Realism?», *Inquiry*, 34, 2 (1991) 183-194. La respuesta de Taylor en pág. 246.

subjetiva de valores y su proclividad a ser alterados según la voluntad de los sujetos. Como argumentará en el trabajo que presentamos, la autenticidad depende, también, del reconocimiento de la trascendencia de los horizontes de sentido, del hecho de que tales horizontes no son meramente elegidos por el sujeto, pues, al apelar a ellos, aparecen como independientes de su voluntad. Como nos dice Taylor lapi-dariamente: «Los horizontes nos son dados».

Pero, si los horizontes de valor nos son dados, y se expresan en articulaciones lingüísticas, ¿no será esa objetividad sólo social y, por lo tanto, relativa? se pregunta Taylor (SS, 61 y sigs). La estrategia hermenéutica debe reconocer la posibilidad de que existan formas de realización de lo humano incommensurables entre sí. De hecho, para hacernos inteligible nuestra propia manera de concebir un ideal de vida humana plena —es decir, para reconocer el carácter de valor objetivo que la misma tiene para nosotros— sólo podemos acudir al proceso histórico de su conformación. Mas en este proceso podemos aprender, y existen elementos de crítica interna de los que es posible extraer consecuencias: nuestra cultura puede argumentar que su modelo de ciencia es superior, por determinadas ganancias epistémicas, al que se practicaba y poseía en el siglo quince. La posibilidad de crítica a la propia tradición, como la ahí desplegada, sugiere Taylor, podría ser la base de la crítica a otras tradiciones. Al margen de la ironía que supone que, tras la crítica anteriormente reseñada al naturalismo y a sus modelizaciones racionales, Taylor acuda, precisamente, a ese ejemplo a la hora de pensar la posibilidad de superar la aparente incommensurabilidad de los horizontes de valor en la tradición hermenéutica (recuérdese, de nuevo, la fusión de horizontes como solución al problema), cabe sospechar que, tras el realismo de Taylor, opera un injustificado privilegio epistémico de nuestra propia tradición. Si la tradición propia es una condición de posibilidad de cualquier comprensión de una tradición ajena (no podemos salir intelectualmente de toda tradición intelectual y de todo lenguaje), no por ello esa tradición ha de privilegiarse epistémicamente como el único lu-

gar desde el que comprender lo diferente aunque constituya, como es obvio, el punto de partida. En efecto, cabe pensar que la propia tradición puede y debe abandonarse a la hora de abordar el encuentro con otra, al igual que el propio horizonte se modifica o se abandona al encontrar problemas nuevos y nuevas situaciones. Al menos, eso es lo que está implicado en la idea moderna de imparcialidad ante la cual, como vimos, Taylor eleva sus sospechas de hermeneuta. Pensemos así en el esfuerzo de aprendizaje de tolerancias que está en la base del liberalismo moderno: sólo arbitrando mecanismos neutrales entre tradiciones y sólo generando estrategias de imparcialidad pueden convivir visiones del mundo diferentes, ya sean morales o religiosas. Sería ingenuo pensar (incluso en visiones del mundo tan cercanas como los cristianismos reformados y el catolicismo) que la coexistencia de diferencias hubiera de implicar la cabal aceptación mutua de las partes implicadas o la fusión de sus creencias. Más bien, lo que nuestra propia tradición nos enseña es que el surgimiento de complejidades sociales y culturales genera formas de integración de un nivel de complejidad superior: la imparcialidad liberal no deja, así, de ser un valor, pero pertenece a un orden de reflexividad diverso a la adscripción a un horizonte de valores sustantivos dados frente al cual se alza otro distinto.

En el planteamiento de Taylor, por el contrario, el realismo de los valores parece, pues, remitirse a un valor atribuido a la propia tradición o cultura moral. No cabe, por lo tanto, salir de nuestra piel, ni someter a crítica radical nuestra identidad, sino sólo proseguir el proceso de aprendizaje en el que, históricamente, nos hemos constituido. El lugar de la tradición propia (y a pesar de que Taylor, a diferencia de MacIntyre, evite este término) parece incrementarse en la estrategia global de nuestro autor.

Comunidad moral e identidad. El reconocimiento y el problema del multiculturalismo

En diversos textos ha analizado Taylor el papel constitutivo de una comunidad moral a la hora de comprender el entramado moral en el que constituimos nuestra identidad. Su mirada neohegeliana y a veces pragmatista (no en vano el mismo Dewey aparece como el último de los neohegelianos) accentúa el carácter holista de la sociedad y a su luz la identidad de los sujetos es analizada en su contexto de socialización, de surgimiento y de constitución.²⁰ En «The Politics of Recognition» Taylor recoge este concepto como clave de la comprensión de los mecanismos de integración social y de formación de la identidad. La categoría de reconocimiento pone de relieve la estructura dialógica de los procesos de constitución de la identidad, una estructura, señala Taylor, que el giro básicamente monológico de la filosofía moderna dominante ha tendido a olvidar. Esta filosofía, con su acento en la noción de dignidad (frente a la obsolescencia de la idea de «honor» como reconocimiento de la pertenencia en las sociedades tradicionales) ha articulado una «política del universalismo en la que la igual dignidad de los ciudadanos se ha resuelto en una política cuyos contenidos han sido la igualación de derechos y merecimientos» (pág. 37). Frente a tal igualación, a la que subyace la ya tratada perdida de la categoría de valor, Taylor quiere encontrar en la idea de una política de «reconocimiento igual» la base de una reconceptualización de la esfera pública que atienda, a la vez, a las demandas de igualdad de las democracias modernas y al reconocimiento de las particularidades de las tradiciones culturales y de las formas de identidad históricamente constituidas.

20. Véase «Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate» en N. Rosenblum (comp.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, págs. 159-182 y, sobre todo, su reciente texto *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, Princeton University Press, 1992. Este ensayo va seguido de comentarios de A. Gutman (comp. del volumen), S. Rockfeller, M. Walzer —con un texto especialmente relevante— y S. Wolf.

tuidas. El igual reconocimiento evitaría, también, el peligro contrario al universalismo de la dignidad, un peligro que nace, a veces paradójicamente, de ese universalismo: las políticas de la diferencia para las cuales todo modo de vida y forma de identidad son igualmente valiosos en sí mismos por el hecho de su mera diferencia y que son políticas que entienden la identidad como resultado del mero intercambio.

Frente al supuesto moderno de la dignidad como derecho, Taylor quiere entender esa noción desde la categoría de valor: la dignidad es, nos dice, una capacidad que compartimos todos los seres humanos, «un potencial humano universal» (pág. 41) que debe ser respetado igualmente para todos, pero en cuya concepción los elementos de surgimiento, de desarrollo, de proceso de constitución son centrales. Como vemos, Taylor recupera aquí una idea antes comentada según la cual el pensamiento liberal moderno les atribuye a los sujetos como un hecho lo que sólo es una capacidad que debe desarrollarse en densos marcos sociales y culturales. En esta doble manera de entender la idea de «igual dignidad» se apoyan dos maneras de comprender la naturaleza de la política: aquella que acentuaría, en las líneas del contractualismo clásico (tradición que es presentada con simplificaciones, a veces groseras, en los análisis de Taylor), la neutralidad ciega de la esfera pública con respecto a los mundos de vida particulares, y aquella otra que quiere entender que esa esfera puede ser especialmente sensible a fomentar el desarrollo de esos mundos de vida, sobre todo cuando algunos de ellos están amenazados. Frente a una imparcialidad neutral, pues, una igualdad interesada en la particularidad, en el reconocimiento.

Habría, así, dos filones diversos en la filosofía política de la modernidad. En términos de Michael Walzer,²¹ en su comentario al texto de Taylor que traemos aquí, una primera forma de liberalismo («Liberalismo I») acentuaría al máximo los derechos individuales y la neutralidad del Estado;

21. Véase el comentario de Walzer en *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, cit., págs. 99-103.

éste carece de proyecto moral propio —cultural o religioso— y de metas colectivas más allá de la libertad personal, la seguridad de los ciudadanos y su bienestar. Frente a ese liberalismo, un segundo tipo, el «Liberalismo II», concebiría un interés del Estado en la supervivencia y el florecimiento de formas nacionales, religiosas o culturales particulares, sin que ello obstara para la defensa de los derechos individuales. El ensayo sobre multiculturalismo se extiende en comentarios sobre la situación canadiense y las relaciones entre nación y Estado en ese país. Las posiciones políticas de Taylor en el movimiento nacionalista de Quebec se articulan, filosóficamente, en esa política del reconocimiento queacentúa la existencia de fines colectivos en la esfera pública, fines marcados por la defensa de la propia identidad cultural y que son fines «fuertes» en el sentido de «fuerza» que hemos visto operar en epígrafes anteriores.

El difícil equilibrio entre comunidad y derechos, entre la idea de «igualdad» y la idea de «reconocimiento» que Taylor propone es exponente de los intentos contemporáneos de articular la herencia política del liberalismo, con toda su deducción y su atención a la idea de lo justo y de la imparcialidad, con las tradiciones culturales particulares y con las ideas de bien que esas tradiciones encarnan. Pero, llegados a este punto, cabe preguntarse si ese difícil equilibrio no habría de reconocerle a la tradición moderna mucho más de lo que permiten las críticas a la misma que hemos visto desplegarse en las ideas de Taylor anteriormente expuestas. La sustantividad de los valores y su jerarquía se oponían a las modelizaciones racionales con las que en la modernidad se ha hecho inteligible la idea de imparcialidad, pero ésta es una idea sin la cual la noción misma de derechos individuales sería incomprendible. La crítica al subjetivismo —como mera proyección de valores por parte de un sujeto desencarnado— se formulaba, así, en tono mayor. Mas ahora han de reconocerse, al menos parcialmente, las ventajas que la distinción entre lo justo y lo bueno confleve, y ha de pensarse —parece proponernos Taylor— no cómo eliminar la idea de igual dignidad sino cómo insuflar en ella alguna noción

substantiva de valor. Por otra parte, es pertinente recordar que ese intento de «recomprensión» de la tradición liberal no es ajena a muchos intentos internos a ella y que ella no habría de requerir la crítica masiva a la modernidad que hemos visto desplegarse: el reconocimiento del *valor* de formas de vida diversas estaba ya presente en Mill. Es más, la idea del reconocimiento y del interés por la diferencia no tiene por qué establecerse en oposición a la médula del pensamiento político moderno, pues la idea de imparcialidad puede ser comprendida desde la idea de reconocimiento que Taylor reclama: la imparcialidad no tiene por qué entenderse como ceguera o desinterés, sino que puede ser la necesaria distancia reflexiva ante las propias creencias una vez que se percibe la verdad de creencias diversas, una vez que se les reconoce a los sujetos que las sostienen su dignidad.

Tal vez la carga filosófica que hemos visto desplegarse en las ideas de Taylor fuera, en efecto, mayor de lo necesario y muchas de las críticas a la filosofía moderna fueran sólo trasposiciones a tono mayor de una actitud de crítica social y cultural que es central en nuestro autor y que se despliega, con acendrada sensibilidad, en el ensayo que presentamos. Éste es un excelente ejemplo de una forma de crítica cultural en el que los problemas filosóficos referentes a la conformación de la identidad personal y colectiva abordan problemas específicos de las sociedades desarrolladas de Norteamérica y, cabe decir por extensión, de los países del Atlántico norte. A los ojos de Taylor, existen tres graves problemas en estas sociedades. En primer lugar, el surgimiento e imperio del individualismo, que es concebido como la destrucción de los marcos sustantivos de valor cuya articulación es central en la hermeneutica de Taylor. Junto a este agotamiento de las fuentes morales de nuestra individualidad, y en segundo lugar, la primacía de la razón instrumental es vista, en una vena de análisis que nos habría de remitir a la teoría crítica y que, en más de un momento, nos recuerda a Marcuse, como una reducción de la racionalidad al cálculo, en menoscabo de las dimensiones de sentido que se encarnan en fines y en valores. En tercer lugar, el despotismo del

sistema, que induce fuertes riesgos de pérdida de libertad individual y colectiva. El ensayo se concentra en el primero de estos problemas y trata de dibujar la alternativa de una «ética de la autenticidad» en la forma, como dijimos, de un esfuerzo de recuperación de las fuentes sustantivas de la moral.

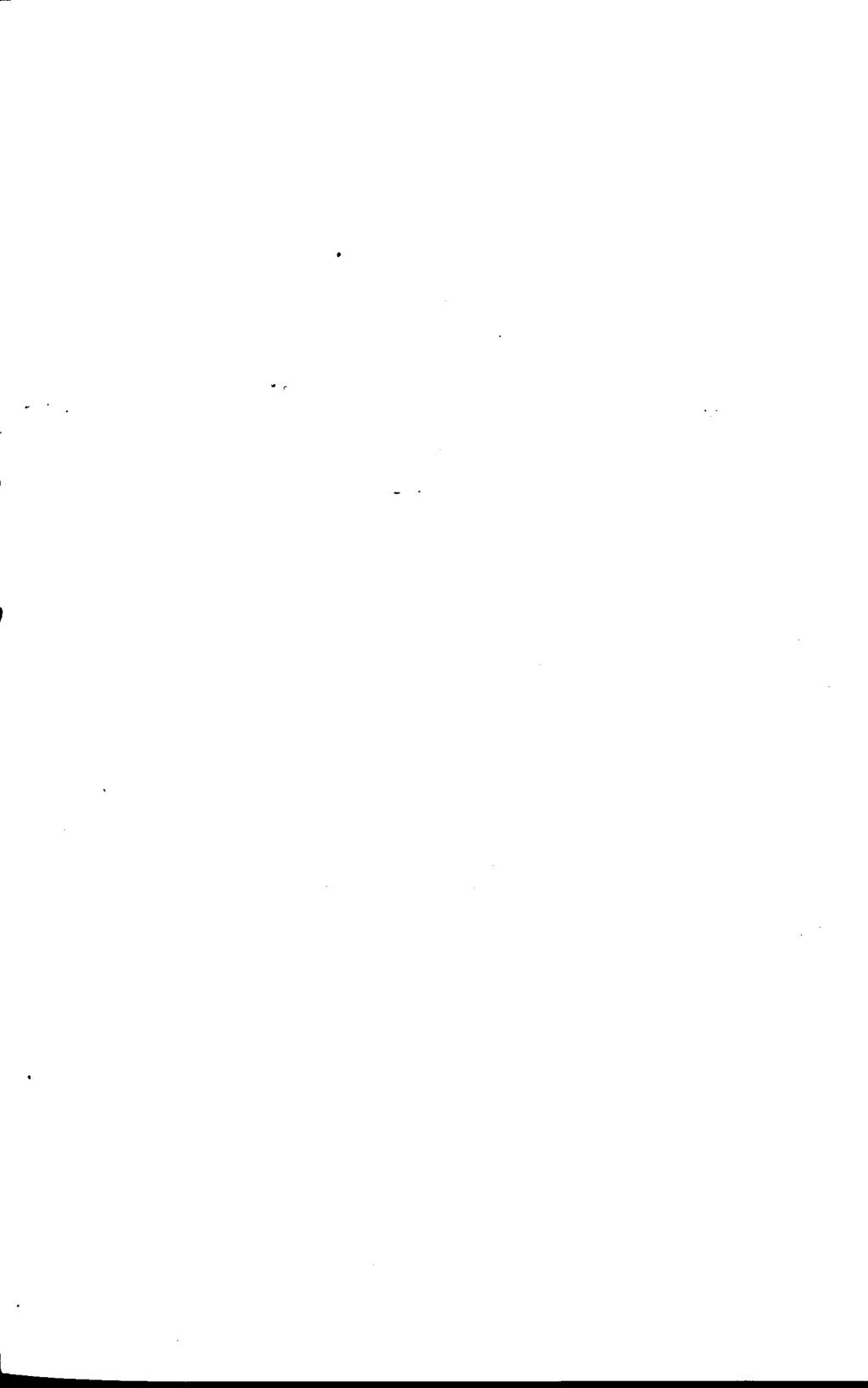
El individualismo se quiere contrapesar con el reconocimiento de los horizontes de valor y de sentido que encarnan determinadas tradiciones que son formas de reconocimiento comunitario que dan vida o substancia a nuestra identidad. Pero cabe preguntarse cuáles serían esas tradiciones si el estado de la salud moral de las sociedades desarrolladas anda tan maltrecho. Taylor no oculta sus referencias y preferencias teísticas. La fuerza de las religiones —y en concreto del cristianismo— a la hora de articular esos horizontes de valor y de sentido le parecen cruciales. No en vano su obra está recibiendo particular atención en las revistas de teología. Y, en ese sentido, son relevantes las dudas que Quentin Skinner²² o Alan Ryan²³ han formulado respecto a la relevancia de tales consideraciones para quienes nos concebimos más alejados del teísmo. La sospecha de que la escala de la crítica filosófica realizada por Taylor a la tradición moderna era excesiva para los fines de la crítica social, política y cultural que se practica se hace aún más plausible a la luz de la relevancia que Taylor le concede al teísmo en la articulación de aquellas fuentes últimas de valor que se encarnaban en determinadas concepciones finales del bien. O, al menos, no es injusto pensar que algo del malhumor con el que Taylor ha contestado a esas dudas parece reforzarlas.

CARLOS THIEBAUT
Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid

22. Q. Skinner, «Who are "we"? Ambiguities of the Modern Self», *Inquiry*, 34, 2 (1991) 133-153.

23. A. Ryan, «Don't Think for Yourself Unless You Can», *The New York Times Book Review*, 27 de septiembre de 1992, pág. 16.

LA ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD



I

TRES FORMAS DE MALESTAR

Quisiera referirme en lo que sigue a algunas de las formas de malestar de la modernidad. Entiendo por tales aquellos rasgos de nuestra cultura y nuestra sociedad contemporáneas que la gente experimenta como perdida o declive, aun a medida que se «desarrolla» nuestra civilización. La gente tiene en ocasiones la impresión de que se ha producido un importante declive durante los últimos años o décadas, desde la Segunda Guerra Mundial, o los años 50, por ejemplo. Y en algunas ocasiones, la pérdida se percibe desde un período histórico mucho más largo, contemplando toda la era moderna desde el siglo XVII como marco temporal de declive. Sin embargo, aunque la escala temporal puede variar enormemente, existe cierta convergencia sobre la temática del declive. A menudo se trata de variaciones sobre unas cuantas melodías centrales. Yo deseo destacar aquí dos temas centrales, para pasar luego a un tercero que se deriva en buena medida de estos dos. Estos tres temas no agotan en modo alguno la cuestión, pero apuntan a buena parte de lo que nos inquieta y confunde de la sociedad moderna.

Las inquietudes a las que voy a referirme son bien conocidas. No hace falta recordárselas a nadie; son continuamente objeto de discusión, de lamentaciones, de desafío, y de argumentaciones a la contra en todo tipo de medios de comunicación. Esto parecería razón suficiente para no hablar más de ellas. Pero creo que ese gran conocimiento esconde perplejidad; no comprendemos realmente esos cambios que nos inquietan, el curso habitual del debate sobre los mismos en realidad los desfigura y nos hace por tanto malinterpretar lo que podemos hacer respecto a ellos. Los cambios que definen la modernidad son bien conocidos y desconcertantes

a la vez, y ésa es la razón por la que todavía vale la pena hablar de ellos.

(1) La primera fuente de preocupación la constituye el individualismo. Por supuesto, el individualismo también designa lo que muchos consideran el logro más admirable de la civilización moderna. Vivimos en un mundo en el que las personas tienen derecho a elegir por sí mismas su propia regla de vida, a decidir en conciencia qué convicciones desean adoptar, a determinar la configuración de sus vidas con una completa variedad de formas sobre las que sus antepasados no tenían control. Y estos derechos están por lo general defendidos por nuestros sistemas legales. Ya no se sacrifica, por principio, a las personas en aras de exigencias de órdenes supuestamente sagrados que les transcienden.

Muy pocos desean renunciar a este logro. En realidad, muchos piensan que está aún incompleto, que las disposiciones económicas, los modelos de vida familiar o las nociones tradicionales de jerarquía todavía restringen demasiado nuestra libertad de ser nosotros mismos. Pero muchos de nosotros nos mostramos también ambivalentes. La libertad moderna se logró cuando conseguimos escapar de horizontes morales del pasado. La gente solía considerarse como parte de un orden mayor. En algunas casos, se trataba de un orden cósmico, una «gran cadena del Ser», en la que los seres humanos ocupaban el lugar que les correspondía junto a los ángeles, los cuerpos celestes y las criaturas que son nuestros congéneres en la Tierra. Este orden jerárquico se reflejaba en las jerarquías de la sociedad humana. La gente se encontraba a menudo confinada en un lugar, un papel y un puesto determinados que eran estrictamente los suyos y de los que era casi impensable apartarse. La libertad moderna sobrevino gracias al descrédito de dichos órdenes.

Pero al mismo tiempo que nos limitaban, esos órdenes daban sentido al mundo y a las actividades de la vida social. Las cosas que nos rodean no eran tan sólo materias primas o instrumentos potenciales para nuestros proyectos, sino que tenían el significado que les otorgaba su lugar en la cadena del ser. El águila no era solamente un ave como otra cual-

quiera, sino el rey de un dominio de la vida animal. Del mismo modo, los rituales y normas de la sociedad tenían una significación que no era meramente instrumental. Al descrédito de esos órdenes se le ha denominado «desencantamiento» del mundo. Con ello, las cosas perdieron parte de su magia.

Durante un par de siglos se ha venido desarrollando un enérgico debate para saber si esto suponía o no un beneficio inequívoco. Pero no es en esto en lo que quiero centrarme aquí. Quiero antes bien examinar lo que algunos estiman que han sido sus consecuencias para la vida humana y el sentido de la misma. Repetidas veces se ha expresado la inquietud de que el individuo perdió algo importante además de esos horizontes más amplios de acción, sociales y cósmicos. Algunos se han referido a ello como si hablaran de la pérdida de la dimensión heroica de la vida. La gente ya no tiene la sensación de contar con un fin más elevado, con algo por lo que vale la pena morir. Alexis de Tocqueville hablaba a veces de este modo en el pasado siglo, refiriéndose a los «petits et vulgaires plaisirs» que la gente tiende a buscar en épocas democráticas.¹ Dicho de otro modo, sufrimos de falta de pasión. Kierkegaard vió la «época presente» en esos términos. Y los «últimos hombres» de Nietzsche son el nadir final de este declive; no les quedan más aspiraciones en la vida que las de un «lastimoso bienestar».² Esta pérdida de finalidad estaba ligada a un angostamiento. La gente perdía esa visión más amplia porque prefería centrarse en su vida individual. La igualdad democrática, dice Tocqueville, lleva lo individual hacia sí mismo, «et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur».³ En otras palabras, el lado oscuro del individualismo supone centrar-

1. Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, vol. 2 (París, Garnier-Flammarion, 1981), pág. 385 (versión castellana: *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1990).

2. «Erbärmliches Behagen»; Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Prólogo de Zarathustra, secc. 3 (versión castellana: *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1982).

3. Tocqueville, *De la Démocratie*, pág. 127.

se en el yo, lo que aplana y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás o por la sociedad.

Esta inquietud ha salido recientemente a la superficie en la preocupación por los frutos de la «sociedad permisiva», la conducta de la «generación del yo» o la preeminencia del «narcisismo», por tomar sólo tres de las formulaciones contemporáneas más conocidas. La sensación de que sus vidas se han vuelto más chatas y angostas, y de que ello guarda relación con una anormal y lamentable autoabsorción, ha retornado en formas específicas de la cultura contemporánea. Con ello queda definido el primer tema que deseo tratar.

(2) El desencantamiento del mundo se relaciona con otro fenómeno extraordinariamente importante de la era moderna, que inquieta también enormemente a muchas personas. Podríamos llamarlo primacía de la razón instrumental. Por «razón instrumental» entiendo la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito.

Sin duda suprimir los viejos órdenes ha ampliado inmensamente el alcance de la razón instrumental. Una vez que la sociedad deja de tener una estructura sagrada, una vez que las convenciones sociales y los modos de actuar dejan de estar asentados en el orden de las cosas o en la voluntad de Dios, están en cierto sentido a disposición de cualquiera. Pueden volver a concebirse con todas sus consecuencias, teniendo la felicidad y el bienestar de los individuos como meta. La norma que se aplica entonces en lo sucesivo es la de la razón instrumental. De forma similar, una vez que las criaturas que nos rodean pierden el significado que correspondía a su lugar en la cadena del ser, están abiertas a que se las trate como materias primas o instrumentos de nuestros proyectos.

En cierto modo, este cambio ha sido liberador. Pero también existe un extendido desasosiego ante la razón instrumental de que no sólo ha aumentado su alcance, sino que ade-

más amenaza con apoderare de nuestras vidas. El temor se cifra en que aquellas cosas que deberían determinarse por medio de otros criterios se decidan en términos de eficiencia o de análisis «coste-beneficio», que los fines independientes que deberían ir guiando nuestras vidas se vean eclipsados por la exigencia de obtener el máximo rendimiento. Se pueden señalar muchas cosas para poner en evidencia esta preocupación: así por ejemplo, las formas en que se utiliza el crecimiento económico para justificar la desigual distribución de la riqueza y la renta, o la manera en que esas exigencias nos hacen insensibles a las necesidades del medio ambiente, hasta el punto del desastre en potencia. O si no, podemos pensar en la forma en que buena parte de nuestra planificación social en terrenos cruciales como la valoración de riesgos, se ve dominada por formas de análisis coste-beneficio que encierran cálculos grotescos, asignando una valoración en dólares a la vida humana.⁴

La primacía de la razón instrumental se hace también evidente en el prestigio y el aura que rodea a la tecnología y nos hace creer que deberíamos buscar soluciones tecnológicas, aun cuando lo que se requiere es algo muy diferente. Con bastante frecuencia observamos esto en el orden de la política, tal como Bellah y sus colegas sostienen enérgicamente en su último libro.⁵

Pero también invade otros terrenos, como el de la medicina. Patricia Benner ha argumentado en una serie de importantes trabajos que el enfoque tecnológico de la medicina ha dejado a menudo de lado el tipo de atención que conlleva tratar al paciente como una persona completa con una trayectoria vital, y no como punto de un problema técnico. La sociedad y el estamento médico con frecuencia minusvaloran la aportación realizada por las enfermeras, que en la mayor parte de los casos son las que proporcionan esa atención

4. Sobre lo absurdo de estos cálculos, véase R. Bellah y otros, *The Good Society* (Berkeley, University of California Press, 1991), págs. 114-119.

5. Bellah y otros, *The Good Society* (Berkeley, University of California Press, 1991), capítulo 4.

sensible y humana, en contraposición a los especialistas imbuidos de sus saberes de alta tecnología.⁶

Se piensa también que el lugar dominante que ocupa la tecnología ha contribuido a ese aplanamiento y estrechamiento de nuestras vidas que he ido discutiendo en relación con el primer tema. La gente se ha hecho eco de esa pérdida de resonancia, profundidad o riqueza de nuestro entorno humano. Hace casi 150 años, Marx, en el *Manifiesto Comunista*, observó que uno de los resultados del desarrollo capitalista era que «todo lo que es sólido se desvanece en el aire». La afirmación de que los objetos sólidos, duraderos, expresivos, que nos servían en el pasado están siendo apartados en beneficio de las mercancías sustituibles, rápidas y de pacotilla de las que nos rodeamos. Albert Borgman habla del «paradigma del artefacto», por el cual nos abstenemos cada vez más del «compromiso manifiesto» con nuestro medio y, por el contrario, pedimos y obtenemos productos destinados a proporcionarnos un beneficio restringido. Contrapone lo que supone tener calefacción en casa, en forma de caldera de calefacción central, con lo que esta misma función entrañaba en los tiempos de los colonizadores, cuando la familia entera tenía que dedicarse a la tarea de cortar y recoger leña para la estufa o el hogar.⁷ Borgman parece incluso hacerse eco de la imagen de Nietzsche de los «últimos hombres» cuando argumenta que la primitiva promesa de liberación de la tecnología puede degenerar en «la consecución de un frívolo bienestar» (pág. 39). Hanna Arendt se centró en la calidad cada vez más efímera de los modernos objetos de uso y sostuvo que «la realidad y fiabilidad del mundo humano descansa primordialmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad por me-

6. Véase especialmente Patricia Benner y Judith Wrubel, *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness* (Menlo Park, CA. Addison-Wesley, 1989).

7. Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life* (Chicago, University of Chicago Press, 1984), págs. 41-42.

dio de la cual se producen».⁸ Esta permanencia se ve amenazada en un mundo de mercancías modernas.

Este sentido de la amenaza se incrementa con el conocimiento de que esta primacía no es cosa tan sólo de orientación inconsciente, a la que nos vemos empujados y tentados por la edad moderna. Como tal, sería bastante difícil de combatir, aunque cedería al menos ante la persuasión. Pero está claro que poderosos mecanismos de la vida social nos presionan en esta dirección. Una ejecutiva de gestión puede verse forzada por las condiciones del mercado a adoptar, a despecho de su propia orientación, una estrategia maximizadora que juzgue destructiva. Un funcionario, a despecho de su intuición personal, puede verse forzado por las reglas bajo las que trabaja a tomar una decisión que sabe que va en contra de la humanidad y el buen sentido.

Marx y Weber y otros grandes teóricos han explorado esos mecanismos impersonales, a los que Weber designó con el evocador término de «la jaula de hierro». Y algunos han querido extraer de estos análisis la conclusión de que estamos del todo desamparados frente a esas fuerzas, o como mínimo desamparados mientras no desmantelemos totalmente las estructuras institucionales con las que nos hemos estado desempeñando durante los últimos siglos, a saber, el mercado y el Estado. Esta aspiración parece hoy tan irrealizable que es tanto como declararnos impotentes.

Quiero volver más tarde sobre esta cuestión, pero creo que estas firmes teorías de la fatalidad son abstractas y erróneas. Nuestro grado de libertad no es igual a cero. Tiene sentido reflexionar sobre cuáles deberían ser nuestros fines, y si la razón instrumental debería tener menos incidencia en nuestras vidas de la que tiene. Pero la verdad de estos análisis es que no es sólo cuestión de cambiar la actitud de los individuos; no se trata tan sólo de una batalla por ganarse «los corazones y las mentes», siendo importante como es. El cam-

8. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Garden City, NJ, Doubleday, Anchor Edition, 1959), pág. 83. (versión castellana: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993).

en la

bio en este terreno tendrá que ser también institucional, aunque no pueda ser tan tajante y total como el que propusieron los grandes teóricos de la revolución.

(3) Ello nos lleva al plano de la política, y a las temidas consecuencias para la vida política del individualismo y de la razón instrumental. Ya he mencionado una de ellas. Se trata de que las instituciones y estructuras de la sociedad tecnológico-industrial limitan rigurosamente nuestras opciones, que fuerzan a las sociedades tanto como a los individuos a dar a la razón instrumental un peso que nunca le concederíamos en una reflexión moral seria, y que incluso puede ser enormemente destructiva. Un ejemplo pertinente lo constituyen nuestras grandes dificultades para enfrentarnos a las amenazas vitales a nuestra existencia provenientes de desastres medioambientales, como la que supone una capa de ozono cada vez más tenue. Se puede observar cómo la sociedad estructurada en torno a la razón instrumental nos impone una gran pérdida de libertad, tanto a los individuos como a los grupos, debido a que no son sólo nuestras decisiones las configuradas por estas fuerzas. Es difícil mantener un estilo de vida individual contra corriente. Así, por ejemplo, la planificación de algunas ciudades modernas hace difícil moverse por ellas sin coche, en especial allí donde se ha erosionado el transporte público en favor del automóvil privado.

Pero hay otra clase de pérdida, que ha sido también ampliamente discutida, de forma memorable sin parangón, por Alexis de Tocqueville. En una sociedad en la que la gente termina convirtiéndose en ese tipo de individuos que están «encerrados en sus corazones», pocos querrán participar activamente en su autogobierno. Preferirán quedarse en casa y gozar de las satisfacciones de la vida privada, mientras el gobierno proporciona los medios para el logro de estas satisfacciones y los distribuye de modo general.

Con ello se abre la puerta al peligro de una nueva forma específicamente moderna de despotismo, a la que Tocqueville llama despotismo «blando». No será una tiranía de terror y opresión como las de tiempos pretéritos. El gobierno será suave y paternalista. Puede que mantenga incluso formas de

mocráticas, con elecciones periódicas. Pero en realidad, todo se regirá por un «inmenso poder tutelar»,⁹ sobre el que la gente tendrá poco control. La única defensa contra ello, piensa Tocqueville, consiste en una vigorosa cultura política en la que se valore la participación, tanto en los diversos niveles de gobierno como en asociaciones voluntarias. Pero el ato-mismo del individuo absorto en sí mismo milita en contra de esto. Cuando disminuye la participación, cuando se extinguen las asociaciones laterales que operaban como vehículo de la misma, el ciudadano individual se queda solo frente al vasto Estado burocrático y se siente, con razón, impotente. Con ello se desmotiva al ciudadano aún más, y se cierra el círculo vicioso del despotismo blando.

Acaso algo parecido a esta alienación de la esfera pública y la consiguiente pérdida de control político está teniendo lugar en nuestro mundo político, altamente centralizado y burocrático. Muchos pensadores contemporáneos han considerado profética la obra de Tocqueville.¹⁰ Si es éste el caso, lo que estamos en peligro de perder es el control de nuestro destino, algo que podríamos ejercer en común como ciudadanos. Es a esto a lo que Tocqueville llamó «libertad política». La que se ve aquí amenazada es nuestra dignidad como ciudadanos. Los mecanismos impersonales antes mencionados pueden reducir nuestro grado de libertad como sociedad, pero la pérdida de libertad política vendría a significar que hasta las opciones que se nos dejan ya no serían objeto de nuestra elección como ciudadanos, sino de la de un poder tutelar irresponsable.

Éstas son, por lo tanto, las tres formas de malestar sobre la modernidad que deseo discutir en este libro. El primer temor estriba en lo que podríamos llamar pérdida de sentido, la disolución de los horizontes morales. La segunda concierne al eclipse de los fines, frente a una razón instrumental de-

9. Tocqueville, *De la Démocratie*, pág. 385.

10. Véase, por ejemplo, R. Bellah y otros, *Habits of the Heart* (Berkeley, University of California Press, 1985), (versión castellana: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza Editorial, 1989).

senfrenada. Y la tercera se refiere a la pérdida de libertad. 3

Por supuesto, estas ideas no están libres de controversia. He hablado de inquietudes que son generales y he mencionado a influyentes autores, pero sin llegar a ningún acuerdo. Hasta quienes comparten en cierta forma estas preocupaciones discuten enérgicamente sobre la manera en que deberían formularse. Y hay mucha gente que desea desecharlas sin más. Los que se hallan profundamente inmersos en la «cultura del narcisismo» creen que quienes muestran objeciones a la misma ansian una era anterior, más opresora. Los adeptos de la razón tecnológica moderna creen que los críticos de la primacía de lo instrumental son reaccionarios y obscurantistas, que proyectan negar al mundo los beneficios de la ciencia. Y están los defensores de la mera libertad negativa, que creen que el valor de la libertad política está sobrevalorado, y que una sociedad en la que la gestión política se combine con la máxima independencia para cada individuo es lo que debiéramos proponernos como meta. La modernidad tiene sus detractores y defensores.

No hay acuerdo alguno en nada de esto, y el debate continúa. Pero en el curso de este debate, la naturaleza esencial de estos cambios, que son, ora censurados, ora elogiados, es con frecuencia malentendida. Y como resultado, la naturaleza real de las opciones morales que deben tomarse queda oscurecida. En particular, sostendré que el camino correcto que debe tomarse no es ni el recomendado por los defensores categóricos, ni el favorecido por los detractores en toda regla. Tampoco nos proporcionará la respuesta un simple intercambio entre las ventajas y el precio a pagar por el individualismo, la tecnología y la gestión burocrática. La naturaleza de la cultura moderna es más sutil y compleja. Quiero afirmar que tanto defensores como detractores tienen razón, pero de una forma a la que no se puede hacer justicia mediante un simple intercambio entre ventajas y costes. En realidad hay mucho de admirable y mucho de degradado y aterrador en los desarrollos que he ido describiendo, pero comprender la relación entre ambos es comprender que la cuestión no estriba tanto en saber qué parte del precio ha

de pagarse en consecuencias perjudiciales por los frutos positivos, sino más bien en cómo guiar estos cambios hacia su mayor promesa y evitar que se deslicen hacia formas ya degradadas.

No dispongo ahora del espacio que necesitaría para tratar estos temas tal como merecen, por lo que propongo tomar un atajo. Emprenderé la discusión del primer tema, referente a los peligros del individualismo y la pérdida de sentido. Proseguiré esta discusión con cierta extensión. Habiendo derivado alguna idea de cómo debería abordarse esta cuestión, sugeriré la forma en que podría discurrir un tratamiento similar de las dos restantes. La mayor parte de la discusión se centrará por tanto en el primer eje de esta preocupación. Examinemos con más detalle de qué forma aparece hoy en día.

- ✓ "desarticulación" → No hay fines
- ✓ Falta de conexión entre el rol y la tarea, el papel y los fines
- ✓ En la modernidad hay una cultura del autorealización esto ha llevado al individualismo

II

EL DEBATE INARTICULADO

Podemos encontrarlo en las páginas de un libro reciente de Allan Bloom, de gran influencia en los Estados Unidos, *The Closing of the American Mind* (*El cierre de la mente moderna*). El libro en sí constituyó un fenómeno ciertamente notable: obra de un teórico político universitario acerca del clima de opinión de los estudiantes de hoy en día, se mantuvo en la lista de libros más vendidos del *New York Times* durante varios meses, con gran sorpresa de su autor. Había tocado una fibra sensible.

La posición que adoptaba se mostraba severamente crítica con la juventud cultivada de hoy en día. El rasgo principal que advertía en su visión de la vida era su aceptación de un relativismo bastante acomodaticio. Todo el mundo tiene sus propios «valores», y es imposible argumentar sobre los mismos. Pero como Bloom hacía notar, no se trataba simplemente de una posición epistemológica, de una visión sobre los límites de lo que la razón puede dar por sentado; también se sostendía como posición moral: no deberían ponerse en tela de juicio los valores del otro. Eso es de su incumbencia, pertenece a su elección vital y debería ser motivo de respeto. El relativismo se fundaba en parte en el principio de respeto mutuo.

En otras palabras, el relativismo era en sí mismo un vástago de una forma de individualismo, cuyo principio es algo parecido a esto: todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio de lo que realmente tiene importancia o tiene valor. Se les pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización. En qué consiste esto debe, en última instancia, determinarlo cada uno para sí mismo. Nin-

guna otra persona puede tratar de dictar su contenido.

Ésta es hoy por hoy una postura bastante conocida. Refleja lo que podríamos llamar el individualismo de la autorrealización, tan extendido en nuestra época, y que se ha fortalecido especialmente en las sociedades occidentales desde los años 60. Ha sido recogido y discutido en otros libros influyentes: *The Cultural Contradictions of Capitalism*,¹ de Daniel Bell, *The Culture of Narcissism* y *The Minimal Self*, de Christopher Lasch, y *L'ère du vide*,² de Gilles Lipovetsky.

El tono de preocupación es perceptible en todos ellos, aunque quizás con menos intensidad en Lipovetsky. Discurre siguiendo las líneas que esbocé a propósito de mi primer tema. Este individualismo entraña centrarse en el yo junto a una obturación concomitante, o una inconsciencia incluso, de las grandes cuestiones o inquietudes que trascienden al yo, sean religiosas, políticas o históricas. Como consecuencia, la vida se angosta y se achata.³ Y la preocupación se desborda sobre ese tercer espacio que he descrito: a estos autores les inquietan las consecuencias políticas posiblemente extremas de este desplazamiento cultural.

Bien es verdad que estoy de acuerdo con muchas de las críticas que estos autores hacen a la cultura contemporánea. Como explicaré de inmediato, creo que el relativismo ampliamente adoptado hoy en día constituye un profundo error, y en ciertos aspectos hasta se autoanula. Parece cierto que la cultura de la autorrealización ha llevado a muchas personas

1. Versión castellana: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1977. [T.]

2. Versión castellana: *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1987. [T.]

3. Esta imagen aparece en Bloom, *The Closing of the American Mind* (Nueva York, Simon and Schuster, 1987) (versión castellana: *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza y Janés, 1989): «La pérdida de los libros les ha vuelto más estrechos y más chatos. Más estrechos porque les falta lo que es más necesario, una base real de descontento con el presente y de conciencia de que hay alternativas al mismo. Se muestran a la vez más satisfechos con lo que hay y desesperan de poder llegar a escapar alguna vez de ello (...) Más chatos, porque sin la interpretación de las cosas, sin la poesía o la actividad de la imaginación, sus almas son como espejos, no de la naturaleza, sino de lo que les rodea» (pág. 61).

a perder de vista aquellas preocupaciones que les transcunden. Y parece obvio que ha adoptado formas trivializadas y autoindulgentes. Esto puede tener incluso como resultado una especie de absurdidad, a medida que surgen nuevas formas de conformidad entre aquellas personas que se esfuerzan por ser ellas mismas, y más allá de ello, nuevas formas de dependencia, conforme aquellas personas inseguras de su identidad se vuelven hacia toda suerte de expertos y guías autodesignados, que se envuelven en el prestigio de la ciencia o en una cierta espiritualidad exótica.

Pero hay algo a lo que quiero, sin embargo, resistirme ante el empuje de los argumentos que presentan estos autores. Aparece en Bloom de forma clarísima, quizás con máxima contundencia en su tono de desprecio por la cultura que está describiendo. No parece reconocer que existe un poderoso ideal moral en acción, por degradada y paródica que pueda ser su expresión. El ideal moral que sostiene a la autorrealización es el de ser fiel a uno mismo, en una comprensión específicamente moderna del término. Hace un par de décadas, Lionel Trilling lo definió brillantemente en un libro de gran influencia, en el que resumió esa forma moderna y la distinguió de otras anteriores. La distinción queda expresada en el título del libro, *Sincerity and Authenticity*, y siguiendo a Trilling voy a utilizar el término «autenticidad» para el ideal contemporáneo.

¿Qué entiendo por ideal moral? Entiendo una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que «mejor» y «superior» se definen no en función de lo que se nos ocurre desechar o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desechar.

La fuerza de términos como «narcisismo» (en palabras de Lasch) o «hedonismo» (según la descripción de Bell) estriba en dar por sentado que en ello no actúa ningún ideal moral; y de hacerlo, solamente opera en la superficie, lo que debería tomarse más bien por una pantalla que esconde la autoindulgencia. Tal como dice Bloom, «la gran mayoría de los estudiantes, aunque desean tener buena opinión de sí mismos igual que cualquiera, son conscientes de lo atareados

que se encuentran teniendo que atender su carrera profesional y sus relaciones personales. Hay una cierta retórica de autorrealización que da una pátina de encanto a esta vida, pero pueden darse cuenta de que no hay nada especialmente noble en ello. La lucha por la supervivencia ha substituido al heroísmo como calidad digna de admiración».⁴ No me cabe duda de que la descripción es válida para algunas personas, quizá para muchas, pero constituye un gran error pensar que nos permite atisbar el cambio de nuestra cultura, el poder de este ideal moral, que nos hace falta comprender si queremos llegar a explicar incluso por qué se utiliza como «pátina» hipócrita por parte de los autoindulgentes.

Lo que nos hace falta comprender en este caso es la fuerza moral que respalda a nociones como la de autorrealización. En cuanto tratamos de explicar esto simplemente como una especie de egoísmo, o como una suerte de laxitud, una autoindulgencia con respecto a una época anterior, más dura y exigente, perdemos el rastro. Hablar de «permisividad» yerra el blanco. Laxitud moral la hay, y nuestra época no es singular en esto. Lo que necesitamos explicar es lo que de peculiar tiene en nuestro tiempo. No se trata sólo de la gente que sacrifica sus relaciones sentimentales y el cuidado de los hijos, para dedicarse a su carrera profesional. Lo importante de la cuestión estriba en que mucha gente se siente *llamada* a obrar de este modo, en que cree que debe actuar así, y tiene la impresión de que se desperdiciarían o desaprovecharían sus vidas de no actuar de esta forma.

Así pues, lo que se pierde en esta crítica es la fuerza moral del ideal de autenticidad. Ésta queda de algún modo implícitamente desacreditada, junto con sus formas contemporáneas. Lo cual no sería tan grave si pudiéramos recurrir a la parte contraria en busca de defensa. Pero quedaremos defraudados en esto. Que la adhesión de la autenticidad tome la forma de una suerte de relativismo fácil significa que la vigorosa defensa de cualquier ideal moral queda de algún modo fuera de todo límite, puesto que sus implicaciones, tal

4. Bloom, *The Closing of the American Mind*, pág. 84.

como las he descrito anteriormente, indican que alguna formas de vida son «superiores» a otras, y la cultura de la tolerancia frente a la autorrealización individual se retrae antes tales pretensiones. Esto viene a significar, tal como se ha apuntado con frecuencia, que hay algo contradictorio y contraproducente en su postura, puesto que el relativismo mismo se ve impulsado (al menos parcialmente) por un ideal moral. Pero, de modo coherente o no, ésta es la postura habitualmente adoptada. El ideal desciende al nivel del axioma, algo que no se pone en tela de juicio pero que tampoco se explica.

* Al adoptar el ideal, la gente de la cultura de la autenticidad, como quiero denominarla, presta apoyo a un cierto tipo de liberalismo, que ha sido abrazado también por muchos otros. Se trata del liberalismo de la neutralidad. Uno de sus principios básicos es que una sociedad liberal debe ser neutral en cuestiones que atañen a lo que constituye la vida buena. La vida buena es aquello que cada individuo busca a su manera, y un gobierno faltaría a la imparcialidad, y por tanto al respeto equitativo a los ciudadanos, si tomara partido en esta cuestión.⁵ Si bien muchos de los autores de esta escuela son apasionados oponentes del relativismo blando (Dworkin y Kymlicka entre ellos), el resultado de su teoría consiste en relegar las discusiones sobre la vida buena a los márgenes del discurso político.

Como resultado nos encontramos ante una extraordinaria incapacidad de articular uno de los ideales constitutivos de la cultura moderna.⁶ Sus adversarios lo desprecian, y sus

5. Véase, John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Harvard University Press, 1971) (versión castellana: *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979) y «The Idea of an overlapping consensus», en *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londres, Duckworth, 1977) (versión castellana: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984) y *A Matter of Principle* (Cambridge, Harvard University Press, 1985); asimismo Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, The Clarendon Press, 1989).

6. He escrito más detalladamente sobre ello en *Sources of the Self* (Cambridge, Harvard University Press, 1989), capítulo 3.

5 Cómo podemos defender el ideal de la autenticidad en el relativismo? 53

partidarios no pueden hablar de él. El debate en su conjunto pugna por dejarlo en la sombra, por hacerlo invisible. Esto tiene consecuencias perjudiciales. Pero antes de continuar hablando de ellas, quiero mencionar otros dos factores que contribuyen a intensificar este silencio.

1º Uno de ellos es el asidero que supone el subjetivismo moral en nuestra cultura. Por ello entiendo la visión según la cual las posturas morales no se fundan en modo alguno en la razón o la naturaleza de las cosas sino que en última instancia son adoptadas por cada uno de nosotros porque nos encontramos ligados a ellas. Según este punto de vista, la razón no puede mediar en disputas morales. Por supuesto, uno puede apuntar a ciertas consecuencias de una determinada posición en los que puede que el otro no haya pensado. Así que la crítica de la autenticidad puede apuntar a los posibles resultados políticos y sociales de que cada persona busque su autorrealización. Pero si nuestro interlocutor se mantiene todavía en su postura inicial, nada más puede decirse para contradecirle.

2º Los fundamentos de esta visión son complejos y van bastante más allá de las razones morales de un relativismo blando, aunque el subjetivismo proporciona un claro respaldo a este relativismo. Evidentemente, mucha de la gente inmersa en la cultura contemporánea de la autenticidad se siente contenta de adoptar esta comprensión del papel (o ausencia de papel) de la razón. Lo que resulta acaso más sorprendente, es que así se sienten también muchos de sus oponentes, que se ven por tanto llevados a desesperar más si cabe respecto a la reforma de la cultura contemporánea. Si los jóvenes no se preocupan realmente de las causas que trascienden al yo, ¿qué se les puede decir entonces?

Por supuesto, hay críticos que mantienen que existen criterios morales en la razón.⁷ Piensan que existe algo como la

7. Véase especialmente Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981) (versión castellana: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987) y *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988).

Taylor no os salvó...
La destitución entre juicio de valor ≠ preferencia

naturaleza humana, y que la comprensión de la misma mostrará que ciertas formas de vida son correctas y otras erróneas, que unas son superiores y mejores que otras. Las raíces de esta postura se encuentran en Aristóteles. Por contraposición, los subjetivistas modernos tienden a ser muy críticos con Aristóteles, y dicen que su «biología metafísica» está pasada de moda y resulta del todo increíble hoy en día.

Pero los filósofos que piensan de este modo han sido por lo general contrarios al ideal de autenticidad; lo han considerado parte de una desviación errónea del modelo arraigado en la naturaleza humana. No tenían razón alguna para articular de qué se trataba, mientras que quienes lo sostenían desistían de hacerlo debido a sus opiniones subjetivistas.

Un tercer factor que ha obscurecido la importancia de la autenticidad como ideal moral ha sido la forma normal de explicación de las ciencias sociales. Ésta se ha abstenido generalmente de invocar ideales morales y ha tendido a echar mano de factores presuntamente más sólidos y prosaicos en su explicación. Y de este modo los rasgos de la modernidad en los que me he ido centrando aquí, el individualismo y la expansión de la razón instrumental, a menudo se han considerado como subproductos del cambio social; por ejemplo, como efectos indirectos de la industrialización o de una mayor movilidad, o de la urbanización. Hay que trazar desde luego importantes relaciones causales, pero las descripciones que las invocan dan un rodeo completo a la cuestión de si estos cambios de cultura y de perspectiva deben algo a su poder intrínseco como ideales morales. La respuesta implícita es a menudo negativa.⁸

Por supuesto, hay que explicar los cambios sociales que supuestamente engendran esa nueva perspectiva, y esto conllevará recurrir en cierta manera a las motivaciones huma-

8. Por supuesto, para un cierto marxismo vulgar la respuesta negativa resulta bastante explícita. Las ideas son producto de los cambios económicos. Pero buena parte de las ciencias sociales no marxistas opera implícitamente con premisas similares. Y ello a pesar de la orientación de algunos de los grandes fundadores de la ciencias sociales, como Weber, que reconocía el papel crucial de las ideas morales y religiosas en la historia.

Se desconoce ideales normativos
nas, a menos que supongamos que la industrialización o el crecimiento de las ciudades ocurrió enteramente en un momento de distracción. Necesitamos alguna noción que nos explique qué era lo que movía a la gente a actuar firmemente siguiendo un rumbo regular, un rumbo que, por ejemplo, apuntaba a una aplicación cada vez mayor de la tecnología a la producción, o a mayores concentraciones de población. Pero lo que a menudo se invoca son motivaciones que no son de orden moral. Por ello entiendo motivaciones que puedan impulsar a las personas, sin mucha conexión con ideal moral alguno, tal como definí esto anteriormente. Así que muy a menudo nos encontramos con que esos cambios sociales se explican en función del deseo de mayor riqueza o poder, o de medios de supervivencia o de control sobre otros. Aunque todas estas cosas pueden tramarse en ideales morales, no necesitan hacerlo, y por tanto la explicación en estos términos se considera suficientemente «sólida» y «científica».

Aun cuando la libertad individual y el desarrollo de la razón instrumental se toman como ideas cuyo atractivo intrínseco puede ayudar a explicar su ascendiente, este atractivo se contempla con frecuencia en términos no morales. Es decir, que el poder de estas ideas a menudo se entiende no en términos de fuerza moral, sino sólo a causa de las ventajas que parecen conferir a la gente, con independencia de su visión moral, o incluso de si tienen o no alguna. La libertad nos permite hacer lo que queramos, y la mayor aplicación de la razón instrumental nos consigue más de aquello que deseamos, sea esto lo que sea.⁹

9. El individualismo se ha utilizado de hecho en dos sentidos harto diferentes. En uno de ellos se trata de una idea moral, una faceta que ya he comentado. En el otro, se trata de un fenómeno amoral, algo parecido a lo que entendemos por egoísmo. El auge del individualismo en este sentido supone habitualmente un fenómeno de descomposición, en el que la pérdida de un horizonte tradicional deja tras de sí la anomía, y en el que cada cual se las arregla por sí mismo, como sucede, por ejemplo, en los barrios marginales, azotados por la delincuencia y formados por campesinos recién llegados a las ciudades del Tercer Mundo (o del Manchester del siglo XIX). Por supuesto, resulta catastrófico confundir estos dos tipos de individualismo, que tienen causas y consecuencias totalmente diferentes. Ra-

El resultado de todo esto ha consistido en volver más densa la obscuridad que rodea al ideal moral de autenticidad. Los críticos de la cultura contemporánea tienden a menospreciarlo como ideal, a confundirlo incluso con un deseo no moral de hacer lo que se quiera sin interferencias. Los defensores de esta cultura se ven empujados a una incapacidad de articular sobre la cuestión por su misma perspectiva. La fuerza general del subjetivismo en nuestro mundo filosófico y el poder del liberalismo neutral intensifican la sensación de que no se puede ni se debe hablar de estos temas. Y por encima de todo ello, las ciencias sociales parecen estar diciéndonos que para comprender dichos fenómenos como cultura contemporánea de la autenticidad, no deberíamos recurrir en nuestras explicaciones a cosas tales como ideales morales, sino que deberíamos considerar todo esto en términos, digamos, de cambios recientes en el modo de producción,¹⁰ de nuevos patrones de consumo juvenil, o de la seguridad de la opulencia.

¿Tiene esto importancia? Mucha, me parece. Muchas de las cosas que los críticos de la cultura contemporánea atacan son formas degradadas y pervertidas de este ideal. Es decir, proceden de él, y quienes las ponen en práctica apelean a él, pero de hecho no representan una auténtica (!) realización del mismo. El relativismo blando es pertinente en este caso. Bloom advierte que tiene una base moral: «La relatividad de la verdad no es una intuición teórica sino un postulado moral, la condición de una sociedad libre, o así lo creen [los estudiantes]».¹¹ Pero en realidad, me gustaría proclamar, la relatividad de la verdad parodia y finalmente traiciona esta intuición moral.

Algo similar se puede observar de esas apelaciones a la

zón por la cual Tocqueville distingue cuidadosamente entre «individualismo» y «egoísmo».

10. Véase David Harvey *The Condition of Postmodernity* (Oxford, Blackwell, 1989).

11. Bloom, *The Closing of the American Mind*, pág. 25.

autenticidad que sirven de justificación para hacer caso omiso de todo lo que trascienda al yo: del rechazo de nuestro pasado por irrelevante, de la negación de las exigencias de la ciudadanía, o de los deberes de la solidaridad, o de las necesidades del medio ambiente natural. De forma parecida, justificar en nombre de la autenticidad un concepto de relación que sirve de eficaz instrumento para la autorrealización individual debería considerarse como una parodia que se anula a sí misma. La afirmación del poder de elección como un bien que ha de maximizarse constituye un producto pervertido del ideal.

Critica a Rawls:

Ahora bien, si es cierto algo parecido a esto, entonces tiene su importancia poder decirlo. Porque entonces se tiene algo que decir, con toda razón, a aquellas personas que invierten sus vidas en estas formas pervertidas. Y esto puede suponer una diferencia en esas vidas. Se pueden oír algunas de estas cosas. La capacidad de articulación supone aquí una clave moral, no sólo para corregir lo que pueden ser puntos de vista equivocados, sino también para hacer más palpable, más vívida la fuerza de un ideal para quienes ya lo viven; y al hacerlo más vívido, darles más fuerza para poder vivir de acuerdo con él de forma más plena e íntegra.

Lo que vengo a sugerir es una posición distinta tanto de la de los defensores como de la de los detractores de la cultura contemporánea. Al contrario que los defensores, no creo que todo sea como debería ser en esta cultura. En esto tiendo a estar de acuerdo con los detractores. Pero al contrario que ellos, creo que la autenticidad debería tomarse en serio como ideal moral. Difiero también de diversas posiciones intermedias, que sostienen que hay algunas cosas buenas en esta cultura (como una mayor libertad para el individuo), pero que éstas se consiguen a expensas de ciertos peligros (como el debilitamiento del sentido de ciudadanía) de modo que la mejor política de uno mismo consiste en encontrar el punto ideal de intercambio entre ventajas y costos.

La descripción que ofrezco es más bien la de un ideal que se ha degradado, pero que en sí mismo vale realmente la pena y resulta, en efecto, imposible de repudiar por los modernos.

De forma que lo que necesitamos no es una condena de raíz ni una alabanza desprovista de toda crítica, ni tampoco un intercambio cuidadosamente equilibrado. Lo que nos hace falta es una labor de recuperación, mediante la cual este ideal pueda ayudarnos a restaurar nuestra práctica.

Para estar de acuerdo con ello, hemos de creer en tres cosas, todas ellas controvertidas: (1) que la autenticidad es un ideal válido; (2) que se puede argumentar razonadamente sobre los ideales y la conformidad de la práctica con estos ideales; y (3) que estas argumentaciones entrañan una diferencia. La primera creencia desaparece ante el sólido empuje de la crítica de la cultura de la autenticidad, la segunda lleva el rechazo del subjetivismo, y la tercera es incompatible con aquellas descripciones de la modernidad que nos consideran aprisionados en la cultura moderna por el «sistema», ya se defina como capitalismo, sociedad industrial o burocracia. Espero poder hacer plausible algo de esto en lo que sigue. Empezaré por el ideal.

Que clase de autenticidad cre Taylor?
No tenemos la capacidad de escoger el bue



III

LAS FUENTES DE LA AUTENTICIDAD

La ética de la autenticidad supone algo relativamente nuevo y peculiar para la cultura moderna. Nacida a finales del siglo XVIII, se erige sobre formas anteriores de individualismo, tales como el individualismo de la racionalidad no comprometida, de la que fue pionero Descartes, cuya exigencia consiste en que cada persona piense por sí misma de forma autorresponsable, o el individualismo político de Locke⁽¹⁾ que trataba de hacer a la persona y a su voluntad anteriores a la obligación social. Pero la autenticidad también ha entrado en conflicto en algunos aspectos con estas formas anteriores. Es hija del periodo romántico, que se mostraba crítico con la racionalidad no comprometida y con un atomismo que no reconocía los lazos de la comunidad.

Una forma de describir su desarrollo consiste en fijar su punto de partida en la noción dieciochesca de que los seres humanos están dotados de sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que está bien y lo que está mal. La intención original de esta doctrina se dirigía a combatir una visión rival, la de que para distinguir entre el bien y el mal se debían calcular las consecuencias, y en particular aquellas relativas al premio y al castigo divinos. La noción consistía en que comprender el bien y el mal no era cuestión de cálculo sin más, sino que constituía algo anclado en nuestros sentimientos. En cierto sentido, la moralidad posee una voz interior.¹

La noción de autenticidad se desarrolla a partir de un des-

1. El desarrollo de esta doctrina, aparecida primero en la obra de Francis Hutcheson, basada en los escritos del conde de Shaftesbury, y su relación de oposición a la teoría de Locke, han sido objeto de discusión más detalladamente por mi parte en *Sources of the Self*, capítulo 15.

plazamiento del acento moral de esta idea. En la visión original, la voz interior tiene importancia porque nos dice qué es lo correcto a la hora de actuar. Estar en contacto con nuestros sentimientos morales tendría aquí importancia como medio para la finalidad de actuar correctamente. Lo que yo llamo desplazamiento del acento moral se produce cuando ese contacto adquiere un significado moral independiente y crucial. Se convierte en algo que hemos de alcanzar con el fin de ser verdaderos y plenos seres humanos.

Para comprender lo que hay de nuevo en ello, hemos de considerar la analogía con anteriores visiones morales, en las que estar en contacto con alguna fuente — por ejemplo, Dios, o la Idea del Bien — se consideraba esencial para una existencia plena. Sólo que ahora la fuente con la que hemos de entrar en contacto reside en lo profundo de nosotros mismos. Esto forma parte del pronunciado giro subjetivo de la cultura moderna, una forma nueva de interioridad, en la que terminamos por pensar en nosotros mismos como en seres investidos de una profundidad interior. En principio, esta idea de que la fuente reside en nuestro interior no excluye nuestra ligazón con Dios o las Ideas; se puede considerar como nuestra forma particular de relación con ellos. En cierto sentido, se puede tomar como una continuación e intensificación de la evolución iniciada por san Agustín, que observó que la senda que conducía a Dios pasaba por nuestra conciencia reflexiva respecto a nosotros mismos.

Las primeras variantes de esta nueva visión eran teístas, o al menos panteístas. Ello queda ilustrado por el filósofo que más contribuyó a que sobreviniera este cambio, Jean-Jacques Rousseau. Creo que Rousseau es importante no sólo porque inició el cambio; antes bien, sostendría que su gran popularidad proviene en parte de que articuló algo que ya estaba teniendo lugar en la cultura. Rousseau presenta con frecuencia la cuestión de la moralidad como si se tratara de seguir la voz de la naturaleza que surge de nuestro interior. Esta voz queda ahogada con muchísima frecuencia por las pasiones a las que nos induce nuestra dependencia de los otros, entre las cuales el «amour propre» constituye la cla-

La idea de la autenticidad en Rawls y Taylor es la misma.

↓

Autodeterminación + Autenticidad

ve. Rousseau da nombre incluso al contacto íntimo con uno mismo, más fundamental que cualquier visión moral, que es una suerte de alegría y contento: «*le sentiment de l'existence*».²

Rousseau articuló también de forma sumamente influyente una idea que guarda estrecha relación con la anterior. Es la noción que quiero llamar libertad autodeterminada. Se trata de la idea de que soy libre cuando decido por mí mismo sobre aquello que me concierne, en lugar de ser configurado por influencias externas. Es una norma de libertad que va evidentemente más allá de lo que se ha llamado libertad negativa, en la que soy libre de hacer lo que desee sin interferencia de otros porque es compatible con mi configuración e influjo por parte de la sociedad y sus leyes de conformidad. La libertad autodeterminada exige que quiebre el dominio de esas imposiciones externas, y decidida yo solo por mí mismo.

Si menciono esto aquí no es porque sea esencial para la autenticidad. Evidentemente, los dos ideales son distintos. Pero se han desarrollado conjuntamente, en ocasiones en las

2. «Le sentiment de l'existence dépourvu de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la pluspart des hommes agités de passions continues connaissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme.» El sentimiento de la existencia despojado de cualquier otro afecto es por sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz que bastaría por sí solo para convertir esta existencia en cara y dulce a quien supiera apartar de sí todas las impresiones sensuales y terrestres que vienen sin cesar a distraernos y a inquietarnos aquí en nuestra dulzura. Pero la mayor parte de los hombres agitados por continuas pasiones conocen poco este estado, y no habiendo gustado de él más que imperfectamente durante algunos instantes, no conservan más que una idea obscura y confusa que no les deja sentir su encanto.

Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, Ve Promenade, en *Oeuvres Complètes*, vol. 1 (París, Gallimard, 1959) pág. 1.047) (versión castellana: *Las ensueños del paseante solitario*, Madrid, Alhambra, 1986).

obras de los mismos autores, y sus relaciones han sido complejas, unas veces en disputa, otras de forma estrechamente entrelazada. En consecuencia, se los ha confundido a menudo, y esto ha constituido una de las fuentes de las formas pervertidas de autenticidad, como mantendré cuando vuelva más adelante a referirme a ello.

► La libertad autodeterminada ha constituido una idea de inmenso poder en nuestra vida política. En la obra de Rousseau adquiere forma política en la noción de un Estado de contrato social fundado sobre la voluntad general, que precisamente porque se trata de nuestra libertad común no puede permitir oposición alguna en nombre de la libertad. Esta idea ha sido una de las fuentes del totalitarismo moderno, iniciada, se podría decir argumentadamente, por los jacobinos. Y aunque Kant reinterpretara esta noción de libertad en términos puramente morales, como autonomía, retorna vengativamente a la esfera política con Hegel y Marx.

Pero, volviendo al ideal de autenticidad, éste se convierte en algo de crucial importancia debido a una evolución que tiene lugar después de Rousseau y que asocio a Herder, una vez más principal enunciador, antes que autor de la misma. Herder adelantó la idea de que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano. Su forma de expresarlo fue que cada persona tiene su propia «medida».³ Esta idea ha penetrado profundamente en la conciencia moderna. Además, resulta nueva. Con anterioridad al siglo XVIII, nadie pensaba que las diferencias entre los seres humanos tuvieran esta clase de significado moral.

Existe cierta forma de ser humano que constituye *mi* propia forma. Estoy destinado a vivir *mi* vida de esta forma, y no a imitación de la de ningún otro. Pero con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no

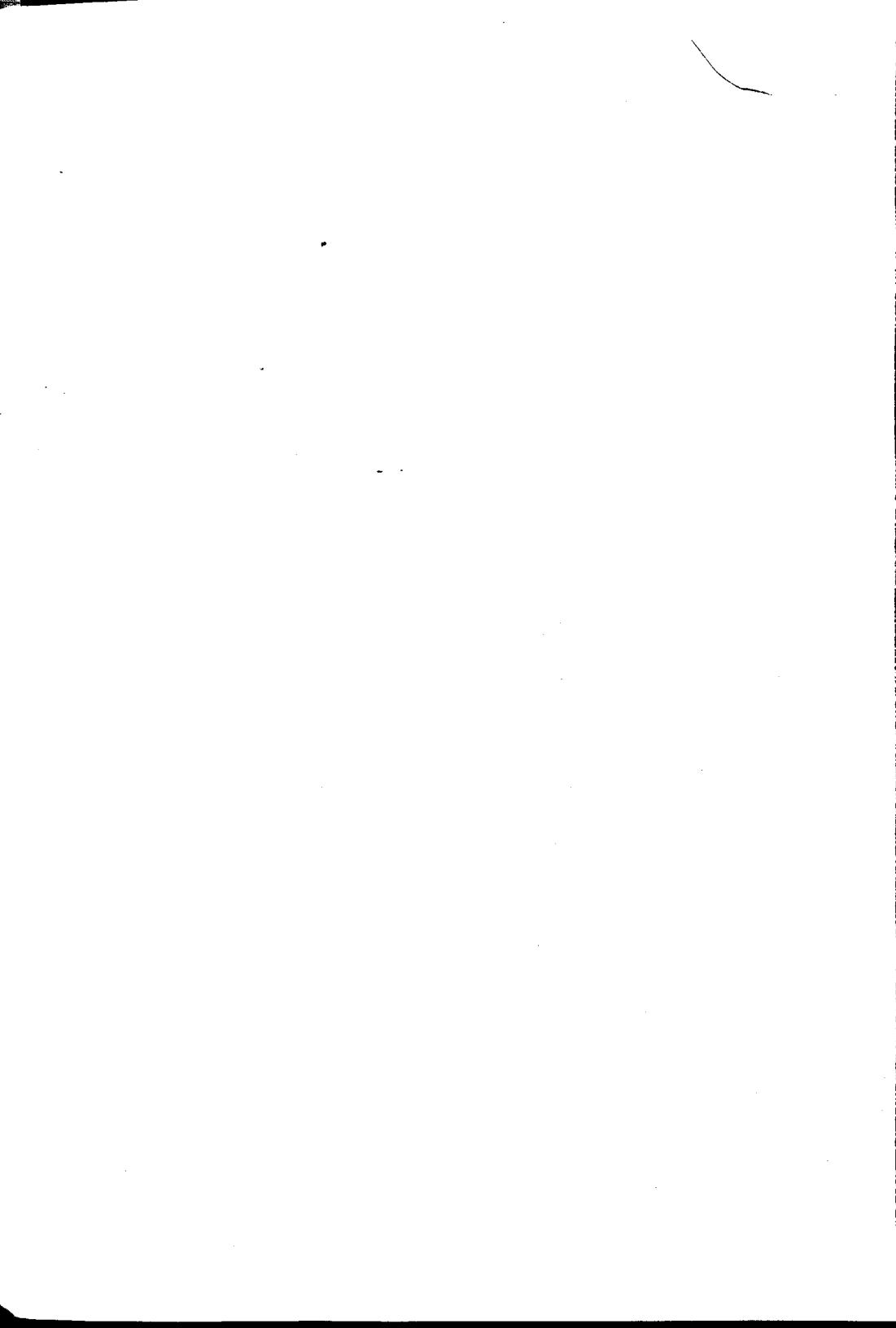
3. «Jeder Mensch hat ein eigenes Mass, gleichsam eine eigene Stimmung aller seiner sinntlichen Gefühle zu einander.» Todo hombre tiene su propia medida y al mismo tiempo una voz propia de todos sus sentimientos respecto a los demás. Herder, *Ideen*, vii.1., en *Herders Sämtliche Werke*, vol. XIII, comp. de Bernard Suphan, 15 vols. (Berlín, Weidmann, 1877-1913), pág. 291.

lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para mi.

Ésta es la poderosa idea moral que ha llegado hasta nosotros. Atribuye una importancia moral crucial a una suerte de contacto con uno mismo, con mi propia naturaleza interior, que considera en peligro de perderse, debido en parte a las presiones para ajustarse a la conformidad exterior, pero también porque, al adoptar una posición instrumental conmigo mismo, puedo haber perdido la capacidad de escuchar esta voz interior. Y esto hace aumentar la importancia de este contacto con uno mismo introduciendo el principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo propio que decir. No sólo no debería plegar mi vida a las exigencias de la conformidad exterior; ni siquiera puedo encontrar fuera de mí el modelo conforme al que vivir. Sólo puedo encontrarlo en mi interior.

Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo, me estoy definiendo a mí mismo. Estoy realizando un potencial que es en verdad el mío propio. En ello reside la comprensión del trasfondo del ideal moderno de autenticidad, y de las metas de autorrealización y desarrollo de uno mismo en las que habitualmente nos encerramos. Es el trasfondo que otorga fuerza moral a la cultura de la autenticidad, aún en sus formas más degradadas, absurdas o trivializadas. Es lo que da sentido a la idea de «hacer lo propio de cada uno» o «encontrar la forma de realizarse».

Taylor busca un concepto depurado de autenticidad



IV

HORIZONTES INELUDIBLES

Es éste un bosquejo muy rápido de los orígenes de la autenticidad. Habré de completarlo más adelante con mayor detalle. Pero por el momento nos basta para ver qué encierra lo que aquí se razona. Y para ello quiero tomar la segunda de las controvertidas afirmaciones que hice al final del primer capítulo. ¿Puede decirse razonadamente algo a quienes se encuentran inmersos en la cultura contemporánea de la autenticidad? ¿Puede hablarse razonadamente a las personas profundamente asentadas en un blando relativismo, o a quienes no parecen aceptar lealtad más alta que su propio desarrollo, a aquellos, por así decir, que parecen dispuestos a arrojar por la borda amor, hijos o solidaridad democrática por el bien del progreso de sus carreras?

Bien, ¿cómo razonamos? Razonar en cuestiones morales significa siempre razonar con alguien. Disponemos de un interlocutor, y partimos de dónde esa persona se sitúa, o bien de la diferencia real entre ambos; no razonamos de abajo a arriba, como si estuviéramos hablando con alguien que no reconociera exigencia moral alguna. Con una persona que no aceptara exigencia moral alguna sería tan imposible discutir sobre lo que está bien y lo que está mal como lo sería en cuestiones empíricas con una persona que se negara a aceptar el mundo de la percepción que nos rodea.¹

Pero estamos imaginando que discutimos con personas que viven en la cultura contemporánea de la autenticidad. Y eso significa que tratan de configurar sus vidas a la luz

1. He desarrollado esta visión del razonamiento moral con mayor extensión en «Explanation and Practical Reason», Wider Working Paper WP72, World Institute for Development Economics Research, Helsinki, 1989.

de este ideal. No tenemos que vénoslas simplemente con el solo hecho de sus preferencias. Pero si partimos del ideal, entonces podemos preguntar: ¿Cuáles son las condiciones de la vida humana para realizar un ideal de este tipo? ¿Y a qué apela el ideal adecuadamente entendido? Estos dos tipos de preguntas se entrelazan o se funden quizás entre sí. En el segundo caso, tratamos de definir en qué consiste el ideal. Con el primero, queremos destacar ciertos rasgos generales de la vida humana que condicionan la realización de éste o aquel otro ideal.

Quiero trazar a continuación dos líneas de argumentación que pueden ilustrar lo que encierra este tipo de interrogatorio. La argumentación será muy incompleta, más bien a la manera de una sugerencia de lo que podría pasar por una demostración convincente. El objetivo estribaría en otorgar plausibilidad a mi segunda pretensión, la de que podemos argumentar razonadamente sobre estas cuestiones, y mostrar con ello que existe en efecto un lado práctico en tratar de comprender mejor en qué consiste la autenticidad.

El rasgo general de la vida humana que deseo evocar es el de su carácter fundamentalmente *dialógico*. Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por ello de definir una identidad por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana. Para los fines de esta discusión, quiero tomar el «lenguaje» en su más amplio sentido, que abarca no sólo a las palabras, sino también a otros modos de expresión por los que nos definimos a nosotros mismos, incluyendo los «lenguajes» del arte, del gesto, del amor, y similares. Pero a ello nos vemos inducidos en el intercambio con los otros. Nadie adquiere por sí mismo los lenguajes necesarios para la autodefinition. Se nos introduce en ellos por medio de los intercambios con los otros que tienen importancia para nosotros, aquellos a los que George Herbert Mead llamaba «los otros significativos». ² La génesis de la mente humana es en

2. George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, (Chicago, Chicago University Press, 1934) (versión castellana: *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1972).

este sentido no «monológica», y no constituye algo que cada cual logre por sí mismo, sino que es dialógica.

Además no se trata sólo de algo que acontece en la *genésis* y que puede ignorarse posteriormente. No se trata simplemente de que aprendamos los lenguajes con el diálogo, y podamos después usarlos para nuestros propios fines por nosotros mismos. Con ello se describe en cierta medida nuestra situación en nuestra cultura. Se espera que desarrollemos en una medida considerable nuestras propias opiniones, puntos de vista y actitudes hacia las cosas mediante la reflexión solitaria. Pero no es así como funcionan las cosas en el caso de las cuestiones importantes, como la definición de nuestra identidad. Ésta queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros. Y aun cuando damos la espalda a algunas de estos últimos —nuestros padres, por ejemplo— y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continúa dentro de nosotros todo lo que duran nuestras vidas.³

De manera que la aportación de los otros significativos, aun cuando tiene lugar al comienzo de nuestras vidas, continúa a lo largo de éstas. Algunas personas podrían seguirme hasta este punto, y querer sin embargo ceñirse a alguna forma del ideal monológico. Es verdad que no podemos librarnos nunca por completo de aquellos cuyo amor y atención nos configuraron en lo más temprano de nuestras vidas, pero deberíamos esforzarnos en definirnos por nosotros mismos lo más plenamente posible, llegando a comprender lo mejor que podamos y a lograr cierto control sobre la influencia ejercida por nuestros padres, y evitar caer en cualquier forma de dependencia posterior de los mismos. Ten-

3. Este carácter dialógico interior ha sido explorado por M.M. Bakhtin y quienes se han inspirado en su obra. De Bakhtin, véase especialmente, *Problems of Dostoyevsky's Poetics* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984); y también Michael Holquist y Katerina Clark, *Michail Bakhtin* (Cambridge, Harvard University Press, 1984), y James Wertsch, *Voices of the Mind* (Cambridge, Harvard University Press, 1991).

dremos necesidad de relaciones para realizarnos, pero no para definirnos.

Es éste un ideal común, pero que en mi opinión subestima gravemente el lugar de lo dialógico en la vida humana. Quiere todavía confinarlo tanto como sea posible a la génesis. Olvida cómo puede transformarse nuestra comprensión de las cosas buenas de la vida por medio de nuestro disfrute en común de las mismas con las personas que amamos, cómo algunos bienes se nos hacen accesibles solamente por medio de ese disfrute común. Debido a ello, nos costaría un gran esfuerzo, y probablemente muchas rupturas desgarradoras, impedir que formen nuestra identidad aquellos a quienes amamos. Consideremos lo que entendemos por «identidad». Se trata de «quién» somos y «de dónde venimos». Como tal constituye el trasfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y aspiraciones, cobran sentido. Si algunas de las cosas a las que doy más valor me son accesibles sólo en relación a la persona que amo, entonces esa persona se convierte en algo interior a mi identidad.

A algunas personas esto podría parecerles una limitación, de la que uno podría aspirar a liberarse. Ésta es una forma de comprender el impulso que late en la vida del eremita, o por tomar un caso que resulta más familiar a nuestra cultura, en la del artista solitario. Pero desde otra perspectiva, podríamos considerar esto incluso como algo que aspira a un cierto tipo de carácter dialógico. En el caso del eremita, el interlocutor es Dios. En el caso del artista solitario, la obra misma se dirige a un público futuro, acaso todavía por crear, gracias a la obra en sí. La misma forma de una obra de arte muestra su carácter de cosa dirigida.⁴ Pero sin menoscabo de cómo nos sintamos respecto a ello, la formación y el sostén de nuestra identidad, en ausencia de un esfuerzo heroí-

4. Véase Bajtin, «The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences», en *Speech Games and Other Late Essays*, comp. de Caryl Emerson y Michael Holquist (Austin, Texas University Press, 1986), pág. 126, para esta noción de superdestinatario», más allá de nuestros interlocutores existentes.

co por romper nuestra existencia corriente, siguen siendo dialógicos a lo largo de nuestras vidas.

Quiero indicar más adelante que este hecho central ha quedado reconocido en la creciente cultura de la autenticidad. Pero lo que deseo hacer ahora es tomar este rasgo dialógico de nuestra condición, por una parte, y ciertas exigencias inherentes al ideal de autenticidad por otra, y mostrar que las formas más egocéntricas y «narcisistas» de la cultura contemporánea son manifiestamente inadecuadas. Más en particular, quiero mostrar que las formas que optan por la autorrealización sin considerar (a) las exigencias de nuestros lazos con los demás o (b) las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera de los deseos o aspiraciones humanas son contraproducentes, destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma. Los abordaré en orden inverso, para empezar con (b), argumentando a partir de las exigencias de la autenticidad misma como ideal.

(1) Cuando llegamos a comprender lo que significa definirnos a nosotros mismos, determinar en qué consiste nuestra originalidad, vemos que hemos de tomar como trasfondo cierto sentido de lo que es significativo. Definirme significa encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás. Puede que yo sea la única persona que tiene exactamente 3.732 pelos en la cabeza, o que sea exactamente de la misma altura que un árbol de la llanura siberiana; ¿y qué? Si empiezo por decir que me defino por mi capacidad de articular verdades importantes, o tocar el clavicordio mejor que nadie, o revivir la tradición de mis antepasados, entonces entramos en el terreno de las auto-definiciones reconocibles.

La diferencia es evidente. Comprendemos perfectamente que estas últimas propiedades tienen una significación humana, o que pueden ser consideradas por la gente de modo que la tengan, en tanto que las primeras no: es decir, no si no tienen algo especial que decírnos. Quizá el número 3.732 se considere sagrado en alguna sociedad; en ese caso tener ese número de pelos puede considerarse signi-

ficativo. Pero llegamos a ello vinculándolo con lo sagrado.

Vimos antes, en el segundo capítulo, de qué modo la cultura contemporánea se desliza hacia un relativismo blando. Ello otorga un valor adicional a una presunción general: las cosas no tienen significación en sí mismas sino porque las personas así lo creen, como si pudieran determinar qué es significativo, bien por decisión propia, bien quizás sólo porque así lo piensan. Esto sería algo disparatado. No podríamos *decidir* simplemente que la acción más significativa consiste en chapotear con los pies en barro tibio. Sin una explicación especial, no se trataría de una pretensión inteligible (como la de los 3.732 pelos antes citada). De modo que no sabríamos qué sentido atribuir a alguien que supuestamente *pensara* que esto es así. ¿Qué podría querer *dar a entender* alguien que dijera esto?

Pero si esto tiene sentido sólo después de una explicación (quizá sea el barro el elemento del espíritu del mundo, con el que se entra en contacto gracias a los pies), queda abierto a la crítica. ¿Qué sucede si la explicación es falsa, si no tiene éxito, o puede ser substituida por una descripción más apropiada? El que tengamos cierta impresión de las cosas nunca puede constituir base suficiente para respetar nuestra posición, porque nuestra impresión no puede *determinar* lo que es significativo. El relativismo blando se autodestruye.

Las cosas adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte. Se deduce que una de las cosas que no podemos hacer, si tenemos que definirnos significativamente, es suprimir o negar los horizontes contra los que las cosas adquieren significación para nosotros. Éste es el tipo de paso contraproducente que se da con frecuencia en nuestra civilización subjetivista. Al accentuar la legitimidad de la elección entre ciertas opciones, muy a menudo nos encontramos con que privamos a las opciones de su significación. Existe, por ejemplo, un cierto discurso de justificación de orientaciones sexuales no convencionales. Hay personas que desean sostener que la monogamia heterosexual no es la única forma de lograr la realización sexual, que quienes se inclinan por las relaciones homose-

xuales, por ejemplo, no deberían tener la impresión de que emprenden un camino secundario, menos digno de recorrer. Esto encaja bien en la moderna comprensión de la autenticidad, con su noción de diferencia, de originalidad, de aceptación de la diversidad. Intentaré ampliar estas conexiones más adelante. Pero por más que lo expliquemos, está claro que esta retórica de la «diferencia», de la «diversidad» (incluso del «multiculturalismo») resulta central para la cultura contemporánea de la autenticidad.

Pero en algunas de sus formas, este discurso se desliza hacia una afirmación de la elección misma. Toda opción es igualmente valiosa, porque es fruto de la libre elección, y es la elección la que le confiere valor. El principio subjetivista que subyace al relativismo débil se encuentra aquí presente. Aunque esto niega explícitamente la existencia de un horizonte de significado, por el que algunas cosas valen la pena y otras algo menos, y otras no valen en absoluto la pena, con mucha anterioridad a la elección. Pero en ese caso la elección de la orientación sexual pierde todo significado especial. Se sitúa en el mismo plano que cualquier otra preferencia, como la que se da en parejas sexuales más altas o más bajas, o rubias o morenas. A nadie se le ocurriría incurrir en juicios discriminatorios a causa de estas preferencias, pero eso sucede porque todas ellas carecen de importancia. En realidad dependen de cuáles sean nuestros sentimientos.

Una vez llega a asimilarse a éstos la orientación sexual, que es lo que sucede cuando hacemos de la elección la razón justificatoria crucial, la meta primitiva, que consistía en afirmar que esta orientación tiene *igual valor*, queda sutilmente frustrada. La diferencia así afirmada se convierte en *insignificante*.

Afirmar el valor de la orientación homosexual ha de hacerse de manera diferente, más empíricamente se podría decir, teniendo en cuenta la naturaleza real de la experiencia y la vida homo y heterosexual. No se puede asumir simplemente a priori, sobre la base de que cualquier cosa que escogamos será correcta.

En este caso, la afirmación del valor queda contaminada

tras su conexión con otra idea rectora, que antes he mencionado de manera estrechamente entrelazada con aquella, la de libertad autodeterminada. Es en parte responsable del acento puesto en la elección como consideración crucial, y también del deslizamiento hacia un blando relativismo. Volveré más tarde sobre ello, al hablar de la forma en que la meta de la autenticidad llega a pervertirse. Pero por el momento la lección general es que la autenticidad no pueda defenderse con formas que hagan desplomarse los horizontes de significado. Hasta el sentido de que la significación de mi vida proviene de que se elige —en cuyo caso la autenticidad se funda realmente en la libertad autodeterminada— depende de la comprensión de que, *independientemente de mi voluntad*, existe algo noble, valioso y por tanto significativo en la configuración de mi propia vida. Tenemos aquí una imagen de cómo son los seres humanos, situados entre esta opción de autocreación y formas más fáciles de escabullirse, de dejarse llevar por la corriente, de someterse a las masas, y demás, imagen que se toma por verdadera, descubierta, no decidida. Los horizontes constituyen algo dado.

Pero hay más: este grado mínimo del carácter de lo dado, que sostiene la importancia de la elección, no es suficiente como horizonte, como vimos en el caso del ejemplo de la orientación sexual. Puede ser importante que mi vida sea elegida, tal como afirma John Stuart Mill en *Sobre la libertad*,⁵ pero a menos que ciertas opciones tengan más significado que otras, la idea misma de autoelección cae en la trivialidad y por lo tanto en la incoherencia. La autoelección como ideal tiene sentido sólo porque ciertas *cuestiones* son más significativas que otras. No podría pretender que me elijo a mí mismo, y desplegar todo un vocabulario nietzscheano de autosformación, sólo porque prefiero escoger un filete con

5. «Si una persona posee una dosis tolerable de sentido común y experiencia, la forma de disponer de su existencia que le es propia es la mejor, no porque lo sea en sí misma, sino porque constituye la forma que le es propia.» John Stuart Mill, *Three Essays* (Oxford University Press, 1975), pág. 83 (versión castellana: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1981).

patatas en vez de un guiso a la hora de comer. Y qué cuestiones son las significativas no es cosa que yo determine. Si fuera yo quien lo decidiera, ninguna cuestión sería significativa. Pero en ese caso el ideal mismo de la autoelección *como idea moral* sería imposible.

De modo que el ideal de la autoelección supone que hay otras cuestiones significativas más allá de la elección de uno mismo. La idea no podría persistir sola, porque requiere un horizonte de cuestiones de importancia, que ayuda a definir los *aspectos* en los que la autosformación es significativa. Siguiendo a Nietzsche, soy ciertamente un gran filósofo si logro rehacer la tabla de valores. Pero esto significa redefinir los valores que atañen a cuestiones importantes, no confecionar el nuevo menú de McDonald's, o la moda en ropa de sport de la próxima temporada.

El agente que busca significación a la vida, tratando de definirla, dándole un sentido, ha de existir en un horizonte de cuestiones importantes. Es esto lo que resulta contraproducente en las formas de la cultura contemporánea que se concentran en la autorrealización *por oposición* a las exigencias de la sociedad, o de la naturaleza, que *se cierran* a la historia y a los lazos de la solidaridad. Estas formas «narcisistas» y egocéntricas son desde luego superficiales y trivializadas; son «angostas y chatas», como dice Bloom. Pero esto no sucede así porque pertenezcan a la cultura de la autenticidad. Ocurre, por el contrario, porque huyen de sus estipulaciones. Cerrarse a las exigencias que proceden de más allá del yo supone suprimir precisamente las condiciones de significación, y por tanto cortejar a la trivialización. En la medida en que la gente busca en esto un ideal, este autoaprisionarse es autoanulador; destruye las condiciones en las que puede realizarse.

Dicho de otro modo, sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia. Pero poner entre paréntesis a la historia, la naturaleza, la sociedad, las exigencias de la solidaridad, todo salvo lo que encuentro en mí, significaría eliminar a todos los candidatos que pugnan por lo que tiene importancia. Sólo si existo en

un mundo en el que la historia, o las exigencias de la naturaleza, o las necesidades de mi prójimo humano, o los deberes del ciudadano, o la llamada de Dios, o alguna otra cosa de este tenor *tiene una importancia* que es crucial, puedo yo definir una identidad para mí mismo que no sea trivial. La autenticidad no es enemiga de las exigencias queemanan de más allá del yo; presupone esas exigencias.

Pero si esto es así, hay algo que puede decirse a quienes se hallan en los modos más trivializados de la cultura de la autenticidad. La razón no carece de poder. Por supuesto que con esto no hemos llegado hasta ahora muy lejos; sólo lo suficiente como para mostrar que *algunas* cuestiones de suyo trascendentales son indispensables [cuestión (b), supra]. No hemos mostrado que haya de tomarse en serio a *alguien* en particular. La argumentación no es hasta aquí más que un bosquejo, y espero desarrollarla (un poco más) en los siguientes capítulos. Pero por el momento quiero pasar a otra cuestión (a), si hay o no algo contraproducente en una forma de realización que niega nuestros vínculos con los demás.

V

LA NECESIDAD DE RECONOCIMIENTO

(2) Otro de los ejes comunes de la crítica de la cultura de la autenticidad contemporánea consiste en que alienta una comprensión puramente personal de la autorrealización, convirtiendo las diversas asociaciones y comunidades en las que entra el individuo en puramente instrumentales en su significado. En un nivel social más amplio, esto resulta antitético para cualquier compromiso más intenso con la comunidad. Convierte especialmente la ciudadanía política, con su sentido del deber y su lealtad a la sociedad política, en algo cada vez más marginal.¹ En un plano más íntimo, nutre una visión de las relaciones en las que estas deberían supeditarse a la realización personal. La relación es secundaria a la autorrealización de los miembros. En esta visión, los lazos incondicionales, destinados a durar de por vida, tienen poco sentido. Una relación puede perdurar hasta la muerte si continúa sirviendo a su finalidad, pero carece de sentido declarar a priori que debería ser de este modo.

Esta filosofía quedó articulada en un libro de gran popularidad de mediados de los años 70: «No puedes llevártelo todo cuando partes para el viaje de la edad madura. Te vas alejando. Te alejas de las demandas de las instituciones y de los planes de otras personas. Te alejas de las valoraciones y de las acreditaciones externas. Te alejas de tus modelos y te internas en el yo. Si pudiera hacer un obsequio de despedida a todo el que parte para este viaje, le regalaría una tienda de campaña para esta etapa de provisionalidad. Un obsequio de arraigos personales portátiles (...) Existe para todos

1. Esta cuestión se argumenta vigorosamente en R. Bellah y otros, *Habits of the Heart*.

nosotros la oportunidad de renacer, *auténticamente* única, además de la capacidad de amarnos a nosotros mismos y llegar a los demás. (...) Los deleites del descubrimiento de uno mismo están siempre a nuestra disposición. Aunque las personas amadas entren y salgan de nuestras vidas, la capacidad de amar permanece».²

La autenticidad parece definirse una vez más de una forma que se centra en el yo, que nos distancia de nuestras relaciones con los otros. Y esto no ha pasado inadvertido a los críticos que he mencionado anteriormente. ¿Puede decirse algo sensato sobre esto?

Antes de esbozar el rumbo de mi argumentación, es importante observar que el ideal de autenticidad incorpora ciertas nociones de sociedad, o al menos de cómo deberían vivir juntas las personas. La autenticidad es una faceta del individualismo moderno, y constituye un rasgo de todas las formas de individualismo no sólo que acentúen la libertad del individuo sino también que propongan modelos de sociedad. No alcanzamos a ver esto cuando confundimos los dos sentidos bien diferenciados de individualismo que distingui anteriormente. El individualismo de la anomia y de la descomposición no tiene por supuesto ética social alguna ligada a él; pero el individualismo como principio o ideal moral debe ofrecer una cierta perspectiva sobre cómo debería vivir un individuo entre los demás.

Así pues, las grandes filosofías individualistas también propusieron modelos de sociedad. El individualismo lockeano nos dio la teoría de la sociedad como contrato. Formas posteriores establecieron relaciones ligadas a nociones de soberanía popular. Dos modos de existencia social se engarzan de modo bastante evidente en la cultura contemporánea de la autorrealización. La primera se basa en la noción de derecho universal: todo el mundo debería tener el derecho y la capacidad de ser uno mismo. Es esto lo que subyace al relativismo blando como principio moral: nadie tiene dere-

2. Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life* (Nueva York, Bantam Books, 1976), págs. 364, 513. (En cursiva en el original.)

✓ / cho a criticar los valores de los demás. Esto inclina a quienes están imbuidos de esta cultura a concepciones de justicia procedural: el límite de la autorrealización de cualquier persona debe ser la salvaguardia de iguales oportunidades para los demás en esta realización.³

En segundo lugar, esta cultura pone gran énfasis en las relaciones en la esfera de la intimidad, especialmente en las relaciones sentimentales. Se las considera escenario primordial de autoexploración y autodescubrimiento y se encuentran entre las formas más importantes de autorrealización. Esta visión refleja la continuación en la cultura moderna de una tendencia que tiene siglos de antigüedad y que coloca el centro de gravedad de la vida buena no en cierta esfera superior, sino en lo que quiero llamar «vida corriente», que es la vida de la producción y de la familia, del trabajo y del amor.⁴

Anteriormente me he referido al modo en que se forman nuestras identidades en diálogo con los demás, en el acuerdo o en la lucha con su reconocimiento de nosotros. En cierto sentido, podemos decir que el descubrimiento y la articulación de este hecho en su forma moderna se produjeron en íntima relación con el ideal en desarrollo de la autenticidad.

Podemos distinguir dos cambios que en conjunto han hecho inevitable la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento. El primero es el derrumbamiento de las jerarquías sociales, que solía constituir la base del honor. Utilizo «honor» en el sentido del *ancien régime* en el que está intrínsecamente ligado a las desigualdades. Para que algunos gocen de honores es esencial en este sentido que no todos puedan gozar de ellos. Es éste el sentido en el que Montesquieu lo utiliza en su descripción de la monarquía. El ho-

3. Bellah y otros. Adviértase la conexión entre este tipo de individualismo y la justicia procedural en *Habits* págs. 25-26.

4. He discutido con más detalle tan completo giro de la cultura moderna en *Sources of the Self*, especialmente en el capítulo 13. Sin embargo, refleja también algo que resulta aquí importante: admitir que nuestra identidad requiere el reconocimiento por parte de los demás.

nor es intrínsecamente una cuestión de «préférences».⁵ También es el sentido en que solemos utilizarlo cuando hablamos de honrar a alguien, otorgándole alguna recompensa pública, como, por ejemplo, la Orden del Canadá. Evidentemente, carecería de valor si mañana decidiéramos otorgársela a todos los canadienses mayores de edad.

Contraria a esta noción de honor, tenemos la noción moderna de dignidad, ahora utilizada en un sentido universalista e igualitario, en la que hablamos de la inherente «dignidad de los seres humanos», o de la dignidad de los ciudadanos. La premisa aquí subyacente es que todo el mundo la comparte.⁶ Este concepto de dignidad es el único compatible con una sociedad democrática, y resultaba inevitable que el viejo concepto del honor quedara arrinconado. Pero esto ha significado también que la formas del reconocimiento en un mismo plano vengan a ser esenciales para la democracia.

Por ejemplo, que deba utilizarse con todo el mundo el tratamiento de señor, señora o señorita, en lugar de llamar a algunas personas por su título, y a otras simplemente por sus apellidos o, lo que es más degradante, por sus nombres de pila, se ha considerado crucial en algunas sociedades democráticas, como los EE.UU. Y más recientemente, por razones semejantes, señora y señorita han dejado paso a un único tratamiento común.⁷ La democracia ha introducido una

5. Montesquieu, «La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions»; *De l'Esprit des Lois*, Livre III, capítulo vii (versión castellana: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1985).

6. El significado de este paso del «honor» a la «dignidad» es objeto de una interesante discusión por parte de Peter Berger en su «On the Obscence of the Concept of Honour», en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, comp. de Stanley Hauerwas y Alasdair MacIntyre (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983), págs. 172-181.

7. Ese término único es en inglés «Ms.», una denominación más neutra, producto de los esfuerzos del movimiento feminista de la década de los 60, y compromiso intraducible entre señora («Mrs.») y señorita («Miss») con el fin de eliminar a su vez estos dos últimos. Equivalente en castellano sería la adopción del tratamiento «señora», en caso de usarse alguno, para todas las mujeres, con independencia de su condición, suprimiendo el deigrante «señorita», cuya correspondencia masculina no en vano cayó en desuso hace ya mucho tiempo [T.]

política de reconocimiento en un plano de igualdad, que ha adoptado formas diversas con los años y que vuelve ahora en forma de exigencia de igual estatus para todas las culturas y los sexos.

Pero la importancia del reconocimiento ha quedado modificada y se ha visto intensificada por la comprensión de la identidad que surge con el ideal de la autenticidad. Esto era en parte producto del declinar de la sociedad jerárquica. En esas sociedades anteriores, lo que ahora llamaríamos identidad de una persona quedaba fijada en buena medida por su posición social. Es decir, el trasfondo que daba sentido a lo que la persona reconocía como importante estaba en gran medida determinado por su lugar en la sociedad y el papel o actividad ligados a esta. El advenimiento de una sociedad democrática no termina por sí mismo con esto, puesto que las personas pueden todavía definirse por sus papeles sociales. Pero lo que socava decisivamente esta identificación socialmente derivada es el ideal mismo de autenticidad. A medida que aparece, como sucede por ejemplo con Herder, me convoca a descubrir mi forma de ser original. Esto no puede, por definición, derivarse socialmente sino que debe generarse interiormente.

En la naturaleza del caso no hay nada que pueda considerarse producto de una generación interior, monológicamente entendida, como traté de argumentar anteriormente. Descubrir mi identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con otros. Ésa es la razón por la que el desarrollo de un ideal de identidad generada desde el interior otorga una importancia nueva y crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con otros.

La cuestión no estriba en que esta dependencia de los demás surgiera con la época de la autenticidad. Siempre existió alguna forma de dependencia. La identidad socialmente derivada dependía por su propia naturaleza de la sociedad. Pero en épocas anteriores el reconocimiento nunca aparecía como problema. El reconocimiento social se erigía sobre la

✓ identidad socialmente derivada a partir del hecho mismo de que se basaba en categorías sociales que todo el mundo daba por sentadas. El problema de la identidad interiormente derivada, personal y original, es que no disfruta de este reconocimiento a priori. Ha de ganárselo por medio del intercambio, y puede fracasar en el empeño. Lo que ha advenido en la era moderna no es la necesidad de reconocimiento sino las condiciones en que éste puede fracasar. Y ésa es la razón por la que la necesidad se reconoce ahora por vez primera. En tiempos premodernos, las personas no hablaban de «identidad» ni de «reconocimiento», no porque no tuvieran (lo que llamamos) identidades o porque no dependieran éstas del reconocimiento, sino más bien porque entonces estaban demasiado libres de conflictos para ser tematizadas como tales.

No resulta sorprendente que podamos encontrar algunas de las ideas seminales sobre la dignidad ciudadana y el reconocimiento universal, aunque no sea en estos términos, en Rousseau, uno de los puntos de origen del discurso moderno de la autenticidad. Rousseau es un agudo crítico del honor jerárquico, de las «préférences». En un significativo pasaje del *Discurso sobre la desigualdad*, localiza con toda precisión el momento fatal en el que la sociedad da un giro hacia la corrupción y la injusticia, cuando las personas empiezan a desear la estima preferencial.⁸ Por contraposición, en la sociedad republicana, en la que todos pueden participar por igual a la luz de la atención pública, ve la fuente

8. Rousseau describe las primeras asambleas. «Chacun commence à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps.» Cada uno comenzó a mirar a los demás y a querer mirarse a sí mismo, la estima pública tenía un precio. Aquel que cantaba o bailaba mejor; el más hermoso, el más fuerte, el más diestro, el más elocuente se convertía en el más considerado, y así se dió el primer paso hacia la desigualdad, y a la vez hacia el vicio. *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes* (París, Granier, Flammarion, 1971), pág. 210 (versión castellana: *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad de los hombres*, Madrid, Alhambra, 1989).

de la salud.⁹ El principio crucial era que no debería haber división entre actores y espectadores, sino que todos deberían ser vistos por todos. «Mais quels seront enfin les objets des ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut (...) donnez les spectateurs en spectacles; rendez les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, que tous en soient mieux unis.» (Pero, ¿cuál será el objeto de estos espectáculos? ¿Qué es lo que se mostrará? Nada, si se quiere (...) dad a los espectadores espectáculos; convertidlos a ellos mismos en actores; haced que cada uno se vea y se estime en los demás, que todos estén más unidos.) Sin embargo, es en Hegel¹⁰ donde al tema del reconocimiento se le da tempranamente su más influyente tratamiento.

La importancia del reconocimiento se admite hoy universalmente de una u otra forma; en el plano de la intimidad somos todos conscientes de cómo se forma y deforma la identidad en nuestro contacto con los otros significativos. En el plano social tenemos una política incesante de reconocimiento en un plano de igualdad. Ambos han sido configurados por el creciente ideal de la autenticidad, y el reconocimiento desempeña un papel esencial en la cultura que ha surgido en torno a ello.

En el plano de la intimidad, podemos ver en qué medida una identidad necesita y es vulnerable al reconocimiento otorgado o negado por los otros significativos. No resulta sorprendente que en la cultura de la autenticidad, las relaciones se consideren puntos clave del autodescubrimiento y la autoconfirmación. Las relaciones sentimentales no son importantes a causa tan sólo del énfasis general de la cultura

9. Véase, por ejemplo, el pasaje de las «*Considerations sur le Gouvernement de Pologne*», en las que se describe el antiguo festival público, donde todo el mundo tomaba parte, en *Du Contrat Social* (París, Garnier, 1962), pág. 345 (versión castellana: *Del contrato social*, Madrid, Alhambra, 1989); y también el pasaje paralelo en «*Lettre à D'Alembert sur les Spectacles*», ibíd., págs. 224-225.

10. Véase, *La fenomenología del espíritu* (Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1973), capítulo 4.

moderna en las satisfacciones de la vida corriente. Son también cruciales porque son crisoles de la identidad generada desde el interior.

En el plano social, la comprensión de que las identidades se forman en diálogo abierto, no configurado por un guion social previamente definido, ha convertido la política del reconocimiento en un plano de igualdad en algo más central y acentuado. De hecho, ha elevado considerablemente sus intereses. El reconocimiento en un plano de igualdad no es solamente la forma apropiada de una sociedad democrática saludable. Su rechazo puede causar perjuicios a aquellos a quienes se les niega, de acuerdo con un punto de vista moderno muy extendido. La proyección de una imagen inferior o degredante de otro puede realmente distorsionar y oprimir, en la medida en que se interioriza. No solamente el feminismo contemporáneo, sino también las relaciones interraciales y los debates multiculturales están revestidos por debajo de la premisa de que la negación del reconocimiento puede constituir una forma de opresión. Puede cuestionarse si se ha exagerado o no este factor, pero queda claro que la comprensión de la identidad y la autenticidad ha introducido una nueva dimensión en la política del reconocimiento en un plano de igualdad, que opera ahora con algo similar a su propia noción de autenticidad, al menos en la medida en que concierne a la denuncia de las distorsiones inducidas por otros.

A la luz de esta comprensión en desarrollo del reconocimiento durante los dos últimos siglos, podemos darnos cuenta de por qué la cultura de la autenticidad ha llegado a otorgar prioridad a los dos modos de vivir juntos que mencioné anteriormente: (1) en el plano social, el principio crucial es el de justicia, que exige igualdad de oportunidades para que todo el mundo desarrolle su propia identidad, lo que incluye —como podemos comprender ahora con mayor claridad— el reconocimiento universal de la diferencia, en las formas en que esto resulte pertinente para la identidad, ya sean de sexo, raciales, culturales, o estén relacionadas con la orientación sexual; y (2) en la esfera de la intimidad, la relación

sentimental que forma la identidad tiene una importancia crucial.

La pregunta con la que inicié este capítulo puede quizá formularse del siguiente modo: ¿puede un modo de vida que se centra en el yo, entendiendo por ello que conlleva tratar nuestras asociaciones como meramente instrumentales, justificarse a la luz de la autenticidad? Quizá podemos volver a formularla preguntando si estos modos de vivir juntos que son objeto de preferencia admitirán esta clase de forma de ser tan descastada.

(1) En el plano social, podría parecer que la respuesta es un sí rotundo. Todo lo que parece requerir el reconocimiento de la diferencia es que aceptemos algún principio de justicia procedural. No exige que reconozcamos una fuerte lealtad a una república de ciudadanos o a cualquier otra forma de sociedad política. Podemos «dejarlo pendiente», mientras tratemos a todo el mundo de la misma manera. Desde luego, podría argumentarse incluso que cualquier sociedad política que se base en alguna noción fuerte de bien común respaldará ella misma por este mismo hecho las vidas de algunas personas (de aquellas que apoyan su noción del bien común) por encima de otras (las de aquellos que buscan otras formas de bien), y negar por tanto el reconocimiento en pleno de igualdad. Algo parecido a esto, como ya hemos visto, constituye la premisa fundamental de un liberalismo de la neutralidad, que cuenta hoy en día con muchos partidarios.

Pero esto resulta demasiado sencillo. Teniendo en mente la argumentación del capítulo anterior, hemos de preguntarnos lo que entraña reconocer la diferencia. Esto significa reconocer igual valor a modos diferentes de ser. Es este reconocimiento de esa igualdad el que requiere una política de reconocimiento de la identidad. Pero, ¿en qué se funda la igualdad de valor? Ya vimos anteriormente que el simple hecho de que las personas elijan diferentes formas de ser no les convierte en iguales; ni tampoco el hecho de que vayan a encontrarse a sí mismos en sexos, razas y culturas diferentes. La mera diferencia no puede ser por sí misma fundamento de esa igualdad de valor.

Si hombres y mujeres son iguales, no es porque sean diferentes, sino porque por encima de la diferencia existen ciertas propiedades, comunes o complementarias, que tienen cierto valor. Son seres capaces de razón, de amor, de memoria o de reconocimiento dialógico. Unirse en el mutuo reconocimiento de la diferencia —es decir, del valor igual de identidades diferentes— requiere que compartamos algo más que la creencia en este principio; hemos de compartir también ciertas normas de valor en las que las identidades en cuestión se demuestran iguales. Debe existir cierto acuerdo fundamental sobre el valor, o de otro modo el principio formal de la igualdad estará vacío y constituirá una impostura. Podemos alabar el reconocimiento en un plano de igualdad de puertas afuera, pero no compartiremos la comprensión de la igualdad a menos que compartamos algo más. Reconocer la diferencia, al igual que la elección de uno mismo, requiere un horizonte de significación, en este caso compartido.

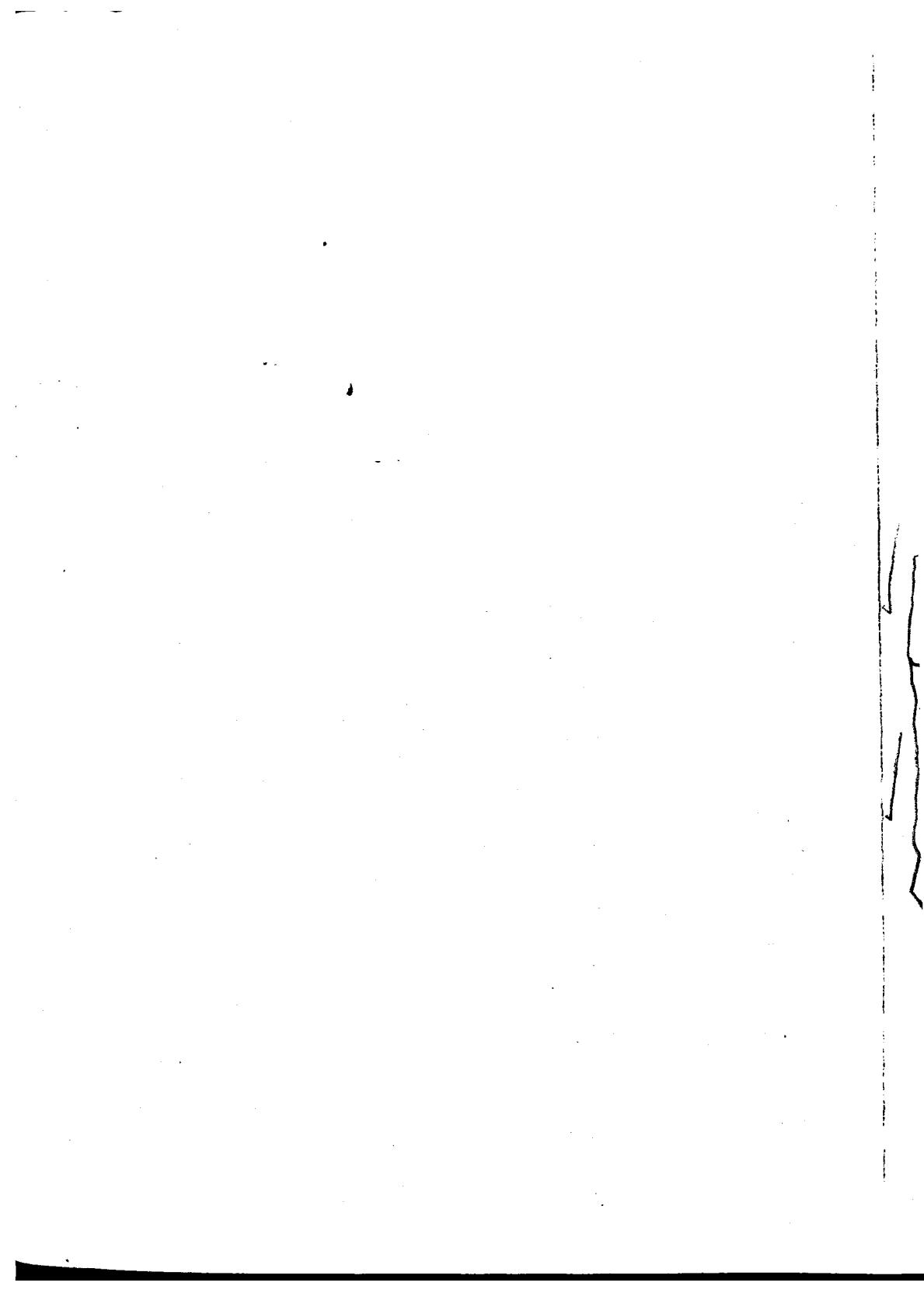
Esto no demuestra que tengamos que pertenecer a una sociedad política común; de otro modo no podríamos reconocer a los extranjeros. Y no muestra por sí mismo que hayamos de tomarnos en serio la sociedad política en la que estamos. Hace falta que se cumplan más cosas. Pero ya con ello podemos darnos cuenta de cómo podría avanzar la argumentación: cómo desarrollar y preservar los rasgos de valores comunes a nosotros se convierte en algo importante, y una de las formas cruciales de llevar a cabo esto consiste en compartir una vida política participativa. Las exigencias que entraña reconocer la diferencia nos llevan en sí mismas más allá de la justicia procedural.

(2) ¿Qué hay de nuestras relaciones? ¿Podemos verlas como instrumentales para nuestra realización, y por tanto como fundamentalmente tentativas? En esto la respuesta es más fácil. Seguramente no, si van a formar también nuestra identidad. Si las intensas relaciones de autoexploración van a ser formativas de la identidad, en ese caso no pueden en principio ser tentativas —aunque pueden, por desgracia, romperse— y no pueden ser meramente instrumentales. De hecho las identidades sufren cambios, pero les damos for-

ma como identidad de una persona que en parte ya ha vivido y en parte completará el vivir de toda una vida. No defino una identidad que «me sirva para 1991», sino que trato más bien de dar significado a mi vida tal como ha sido y como la proyecto más allá sobre la base de lo que ha sido. Las relaciones que definen mi identidad no pueden considerarse, en principio y de antemano, como prescindibles y destinadas a ser sustituidas. Si mi autoexploración adopta la forma de esas relaciones temporales en principio y en serie, entonces } no es mi identidad lo que estoy explorando, sino una modalidad de placer.

A la luz del ideal de autenticidad parecería que tener relaciones meramente instrumentales supone actuar de una forma que se anula a sí misma. La noción según la cual puede buscarse de este modo la propia realización parece ilusoria, lo mismo en cierto modo que la idea de que uno puede elegirse a sí mismo sin reconocer un horizonte de significados que va más allá de la elección.

En cualquier caso, eso es lo que esta somerísima argumentación quería sugerir. No puedo pretender haber llegado a ello con conclusiones sólidas, pero espero haber hecho algo para sugerir que la envergadura de la argumentación racional es mucho mayor de lo que a menudo se supone, y por lo tanto que esta exploración de las fuentes de la identidad tiene algo de sentido.



EL DESLIZAMIENTO HACIA EL SUBJETIVISMO

Hasta ahora he venido sugiriendo un modo de enfocar lo que se ha llamado «la cultura del narcisismo», la generalización de una visión que convierte la autorrealización en el valor principal de la vida y que parece reconocer pocas exigencias morales externas o compromisos importantes con los demás. La noción de autorrealización parece muy egocéntrica por lo que se refiere a estas dos cosas, de ahí el término «narcisismo». Estoy afirmando que deberíamos comprender que en esta cultura se refleja en parte una aspiración ética, el ideal de autenticidad, pero que no autoriza por sí misma esas formas egocéntricas. Por el contrario, a la luz de este ideal, éstas parecen ser formas pervertidas y trivializadas.

Esto se contrapone a otras dos formas comunes de considerar esta cultura. En ellas se la considera (a) ciertamente impulsada por un ideal de autorrealización, pero se entiende de este ideal tan egocéntricamente como las prácticas que de él se derivan; o (b) únicamente como expresión de autoindulgencia y egoísmo, es decir, en absoluto movida por ideal alguno. En la práctica, estos dos puntos de vista tienden a toparse uno con el otro y a convertirse en uno sólo, porque el ideal que supone (a) es tan estrecho y autoindulgente como para hacerse indistinguible de (b).

Pues bien, (a) supone en efecto que cuando las personas proponen una forma muy egocéntrica de autorrealización, se muestran bastante insensibles a las consideraciones enunciadas en los dos capítulos anteriores; bien porque las aspiraciones no tienen nada que ver con el ideal de autenticidad que he ido rastreando, o porque los puntos de vista morales de las personas son en cualquier caso independientes de la razón. Se puede suponer que se muestran insensibles por-

que pensamos en la autenticidad misma como en un ideal muy estrecho, una apelación ligeramente velada a la autoindulgencia; o porque cualquiera que sea la naturaleza de los ideales contemporáneos, nos atenemos a una visión subjetivista de las convicciones morales como meras proyecciones que no puede alterar la razón.

En cualquiera de los dos casos, tanto (a) como, por supuesto, a fortiori (b), retratan una cultura del narcisismo bastante en paz consigo misma, porque en cualquiera de sus lecturas la teoría es exactamente la misma que la práctica. Esta cultura satisface sus propias aspiraciones y por tanto se muestra insensible a la argumentación. Por contraposición, mi visión la muestra llena de tensión, viviendo en un ideal que no llega a aprehenderse del todo, y que entendido con propiedad pondría en tela de juicio muchas de sus prácticas. A quienes lo viven, compartiendo como comparten nuestra humana condición, se les pueden recordar aquellos rasgos de nuestra condición que muestran que estas prácticas son cuestionables. La cultura del narcisismo vive en un ideal con respecto al cual sistemáticamente se queda por debajo.

Pero si estoy en lo cierto, entonces este hecho necesita explicación. ¿Por qué queda por debajo de su ideal? Qué hace a la ética de la autenticidad propensa a este tipo de alejamiento hacia lo trivial?

Por supuesto hay un plano en el que la motivación para adoptar formas más egocéntricas puede estar bastante clara. Nuestros lazos con los demás, al igual que las exigencias morales externas, pueden entrar fácilmente en conflicto con nuestro desarrollo personal. Las exigencias de una carrera pueden ser incompatibles con las obligaciones hacia nuestra familia o con la lealtad a una causa o principio más amplios. La vida puede parecer más sencilla si se desatienden estas coacciones exteriores. Sin duda, en ciertos contextos, en los que uno lucha por mantener una identidad frágil y en conflicto, olvidar las coacciones puede parecer la única vía de supervivencia.

Pero los conflictos morales de este tenor probablemente han existido siempre. Lo que es necesario explicar es la faci-

lidad relativamente mayor con la que ahora pueden desecharse o deslegitimarse estas coacciones externas. Allí donde nuestros antepasados, de haber seguido un camino similar de autoafirmación, se habrían visto declaradamente atormentados ante sí mismos por una irreprimible sensación de hacer mal, o al menos de desafío de un orden legítimo, muchos contemporáneos lo recorren igual de despreocupados en su monotemática búsqueda del propio desarrollo.

Parte de la explicación reside en la esfera social. Ya mencioné anteriormente, en el segundo capítulo, las descripciones de la cultura moderna que lo derivan del cambio social. Aunque pienso que una simple explicación unilateral cualquiera no puede tener fundamento, está claro que el cambio social ha tenido mucho que ver con la configuración de la cultura moderna. Ciertas formas de pensar y de sentir pueden facilitar ellas mismas el cambio social, pero, cuando esto sucede a enorme escala, pueden hacer arraigar estas formas y que parezcan ineludibles.

Este es indudablemente el caso de las diferentes formas del individualismo moderno. Las ideas individualistas se desarrollaron en el pensamiento y la sensibilidad, en particular de los europeos cultos, durante el siglo XVII. Parecen haber facilitado la eclosión de nuevas formas políticas que ponían en tela de juicio las antiguas jerarquías, y de nuevas modalidades de la vida económica, que otorgaban mayor papel al mercado y a la iniciativa empresarial. Pero una vez se establecen estas nuevas formas, y la gente se forma en ellas, su individualismo se fortalece entonces enormemente, porque está enraizado en su práctica cotidiana, en la forma en que se gana la vida y se relaciona con los demás en la vida política. Llega a parecer la única perspectiva concebible, algo que desde luego no era para aquellos antepasados que fueron sus pioneros.

Este clase de proceso de enraizamiento puede ayudar a explicar ese deslizamiento de la cultura de la autenticidad. Las formas egocéntricas se pervierten, como ya vimos, en dos sentidos. Tienden a centrar la realización en el individuo, convirtiendo sus lazos personales en algo puramente instrumen-

tal; empujan, en otras palabras, a un *atomismo* social. Y tienden a considerar la realización como algo que atañe sólo al yo, descuidando o deslegitimando las exigencias que provienen de más allá de nuestros deseos o aspiraciones, ya procedan de la historia, la tradición, la sociedad, la naturaleza o Dios; engendran, en otras palabras, un antropocentrismo radical.

No resulta difícil darse cuenta de cómo llegan a arraigar ambas posiciones en las sociedades industriales modernas. Desde su mismo principio, este tipo de sociedad ha conllevado la movilidad, primero la de los campesinos expulsados de sus tierras hacia las ciudades, más tarde a través de los océanos y los continentes hacia países nuevos y finalmente, hoy en día, de un país a otro siguiendo las oportunidades de empleo. La movilidad nos ha sido en cierto sentido impuesta. Los viejos lazos se rompen. Al mismo tiempo, la forma de habitar las ciudades se ve transformada por las inmensas concentraciones de población de las metrópolis modernas. Por su misma naturaleza, esto entraña contactos mucho más impersonales y casuales, en lugar de las relaciones más intensas, cara a cara, de épocas anteriores. Todo esto no puede sino generar una cultura en la que la perspectiva del atomismo social se vuelve cada vez más arraigada.

Por ende, nuestra sociedad tecnocrática y burocrática otorga cada vez más importancia a la razón instrumental. Esto no puede hacer sino fortalecer el atomismo, porque nos induce a considerar nuestras comunidades, como tantas otras cosas, con una perspectiva instrumental. Pero también engendra antropocentrismo, al hacernos adoptar una posición instrumental frente a todas las facetas de nuestra vida y nuestro entorno: frente al pasado y a la naturaleza, así como frente a nuestras disposiciones sociales.

De modo que parte de la explicación de la perversión de la cultura de la autenticidad ha de remontarse al hecho de que esto se vive así en una sociedad industrial-tecnológica-burocrática. De hecho, el dominio de la razón instrumental es evidente, en toda una serie de formas, en diversas facetas del movimiento del potencial humano, cuyo propó-

sito dominante es intencionalmente la autorrealización.

Muy a menudo se nos ofrecen técnicas, basadas en supuestos hallazgos científicos, para alcanzar la integración psíquica o la paz de espíritu. El sueño de una arreglo rápido se encuentra también aquí presente, como en otras partes, a pesar del hecho de que desde un principio, y todavía hoy en día, la meta de la autorrealización se ha entendido como antitética de la del mero control instrumental. Una técnica de arreglo rápido con el fin de dejarse llevar representa la contradicción última.

1 Pero el entramado social no da cuenta del conjunto de la situación. Existen también razones internas al ideal de autenticidad que facilitan el deslizamiento. De hecho, no ha habido un único deslizamiento; ha habido dos, que han mantenido complejas relaciones entrelazadas.

2 El primero, del que he estado hablando, representa el deslizamiento hacia formas egocéntricas del ideal de autorrealización de la cultura popular de nuestro tiempo. El segundo constituye un movimiento de la «alta» cultura hacia una especie de nihilismo, una negación de todos los horizontes de significación, que ha venido sucediéndose desde hace ahora siglo y medio. La figura principal de la misma es Nietzsche (si bien él hacía uso del término «nihilismo» en un sentido diferente, con el fin de designar algo que rechazaba), aunque las raíces de las formas del siglo XX se han de buscar también en la figura del «poète maudit» y en Baudelaire. Aspectos de esta línea de pensamiento encontraron expresión en ciertas vetas de la modernidad, y han resurgido en aquellos autores a los que a menudo nos referimos como postmodernos, tales como Jacques Derrida o el ya fallecido Michel Foucault.

El impacto de estos pensadores es paradójico. Llevan su desafío nietzscheano a nuestras categorías ordinarias hasta el punto de «desconstruir» incluso la idea de autenticidad y la noción misma del yo. Pero, en realidad, la crítica nietzscheana de todos los «valores» como algo creado no puede sino exaltar y recrudecer el antropocentrismo. Por último, deja al agente, aun con todas sus dudas en torno a la catego-

ría del «yo», con una sensación de poder y libertad sin límites que no impone norma alguna, pronta a gozar del «libre juego»,¹ o a entregarse a la estética del yo.² Conforme esta teoría «superior» se va filtrando en la cultura popular de la autenticidad —podemos verla, por ejemplo, en los estudiantes, que se encuentran en la confluencia de las dos culturas— fortalece además las formas egocéntricas y les otorga una cierta pátina de justificación filosófica profunda.

Y sin embargo todo esto surge, quiero afirmar, de las mismas fuentes del ideal de autenticidad. ¿Cómo puede ser así? La invocación de la estética de Michel Foucault en una entrevista tardía nos indica la dirección correcta. Pero para hacer aquí inteligibles las vinculaciones, tenemos que sacar a colación los aspectos expresivos del individualismo moderno.

La noción de que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano conlleva que cada uno de nosotros tenga que descubrir lo que significa ser nosotros mismos. Pero el descubrimiento no puede llevarse a cabo consultando modelos preexistentes, por hipótesis. Así que sólo puede realizarse articulándolo de nuevo. Descubrimos que lo que tenemos en nosotros existe al convertirse en ese modo de vida, dando expresión en nuestra palabra y en nuestra acción a lo que es original en nosotros. La noción de que la revelación se alcanza a través de la expresión es lo que quiero

1. La conexión entre el antihumanismo de Derrida y la sensación de libertad radical y sin límites aparece en pasajes como éste al que se hace aquí alusión, en el que se describe este modo de pensar diciendo que «afirma el libre juego y trata de ir más allá del hombre y del humanismo, siendo el nombre del hombre el nombre de ese ser que, a lo largo de la historia de la metafísica o de la ontoteología —en otras palabras, a lo largo de la historia de toda su historia—, ha soñado con la plena presencia, con el fundamento tranquilizador, con el origen y fin del juego». Derrida, «Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences», *The Structuralist Controversy*, comp. de Richard Macksey y Eugenio Donato (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972), págs. 264-265.

2. Entrevista con Michel Foucault, en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago, University of Chicago Press, 1983), págs. 245, 251.

captar al hablar del «expresivismo» de la noción moderna de individuo.³

Esto sugiere directamente una íntima analogía, incluso una conexión, entre el autodescubrimiento y la creación artística. Con Herder y la comprensión expresivista de la vida humana, la relación se hace muy estrecha. La creación artística se convierte en la forma paradigmática con la que la gente alcanza la autodefinición. El artista se convierte de algún modo en el ejemplo paradigmático del ser humano, como agente de autodefinición originaria. Desde 1800, aproximadamente, ha habido una tendencia a convertir al artista en héroe, a ver en su vida la esencia de la condición humana y a venerarlo como a un vidente, creador de valores culturales.

Pero, por supuesto, junto a esto se ha producido una nueva comprensión del arte. Al no tener ya que definirse primordialmente por imitación, por *mimesis* de la realidad, el arte se comprende ahora más en función de la creación. Estas dos ideas van juntas. Si nos convertimos en nosotros mismos expresando lo que estamos a punto de ser, y si aquello en lo que nos convertimos sucede por hipótesis original, que no se basa en nada preexistente, en ese caso lo que expresamos tampoco es imitación de nada preexistente, sino una nueva creación. Pensamos en la imaginación como en algo creativo.

Examinemos un poco más cuidadosamente este ejemplo, que se ha convertido para nosotros en paradigmático, en el que me descubro a mí mismo por medio de mi obra como artista, por medio de lo que creo. Mi autodescubrimiento pasa por la creación, por la realización de algo original y nuevo. Forjo uno nuevo lenguaje artístico —una nueva forma de pintar, una nueva métrica o forma de poesía, una nueva forma de pintura, una nuevo modo de escribir novela— y por medio de ello y sólo de ello, me convierto en aquello que soy y que guardo en mi interior. El autodescubrimiento requie-

3. He discutido más detalladamente el expresivismo en *Hegel* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975), capítulo 1, y en *Sources of the Self*, capítulo 21.

re *poiesis*, creación. Ello desempeñará un papel crucial en uno de los rumbos por los que ha evolucionado esta idea de autenticidad.

Pero antes de examinar este ejemplo, quiero observar la estrecha relación entre nuestras ideas comunes de autodescubrimiento y la labor del artista creativo. El autodescubrimiento compromete a la imaginación, igual que el arte. Pensamos que aquellas personas que han alcanzado la originalidad en sus vidas son «creativas». Y que describamos las vidas de los que no son artistas en términos artísticos es equiparable a nuestra tendencia a considerar de algún modo a los artistas como realizadores paradigmáticos de la autodefinición.

Pero hay otra serie de razones para esta unión del arte y la autodefinición. No se trata sólo de que ambos entrañen una *poiesis* creativa. Se trata también de que la autodefinición se adelanta a contraponerse a la moralidad. Algunas teorías las mantienen estrechamente unidas. Es el caso de Rousseau, por ejemplo: «Le sentiment de l'existence» haría de mí una criatura perfectamente moral si pudiera mantenerme en pleno contacto con ello. Pero ya muy al principio vino a verse que no sucedía necesariamente así. Las exigencias de fidelidad a uno mismo, el contacto con el yo y la armonía en nuestro interior podrían ser bastante diferentes de las exigencias de trato correcto que se espera demos a los demás. Desde luego, la idea misma de moralidad y la noción aneja de que el enemigo de la autenticidad puede ser la conformidad social nos imponen la idea de que la autenticidad tendrá que luchar contra *algunas* reglas impuestas exteriormente. Podemos creer, por supuesto, que estarán en armonía con las reglas *correctas*, pero queda claro al menos que existe una diferencia de noción entre estos dos tipos de exigencia, el de la fidelidad al yo y el de la justicia intersubjetiva.

Esto aparece de forma cada vez más clara en el reconocimiento de que las exigencias de la autenticidad están estrechamente entrelazadas con la estética. Estamos muy familiarizados con este término, y pensamos que la estética ha sido siempre una categoría pertinente para las personas, en

todo caso en la medida en que han sido amantes del arte y la belleza. Pero no es así. La noción de la estética surge de otro cambio paralelo en el siglo XVIII en la comprensión del arte, en conexión con el desplazamiento de los modelos de la imitación a la creatividad.

Allí donde el arte se entiende primordialmente como forma de imitación de la realidad, puede definirse en términos de la realidad descrita, o de su manera de descripción. Pero el siglo XVIII contempla otro de esos desplazamientos hacia el sujeto, paralelo al que describí anteriormente en relación a la filosofía del sentido moral. La especificidad del arte y de la belleza deja de definirse en función de la realidad o de su manera de representación y viene a ser identificada por las formas del sentimiento que despiertan en nosotros, un sentimiento especial en su género, diferente del de la moral y de otros tipos de placer. Una vez más es Hutchesón quien, basándose en Shaftesbury, aparece como uno de los pioneros de esta línea de pensamiento, pero hacia finales de siglo se hace célebre, casi canónico, gracias a la formulación acuñada por Immanuel Kant.

Para Kant, siguiendo a Shaftesbury, la belleza conlleva una sensación de satisfacción, pero que se distingue de la realización de cualquier deseo, o incluso de la satisfacción derivada de la excelencia moral. Se trata de una satisfacción para sí, como si dijéramos. La belleza otorga su propia realización intrínseca. Su meta es interior.

Pero la autenticidad viene a comprenderse también de forma paralela, como meta de sí misma. Nace, como ya describí anteriormente, de un desplazamiento del centro de gravedad de la exigencia moral que se nos plantea a nosotros: la fidelidad a uno mismo y a la autototalidad se contemplan cada vez más como medios de ser moral, definidos independientemente, pero como valiosos por sí mismos. La autototalidad y la estética están prontas a reconciliarse, en una unidad a la que Schiller dio una expresión enormemente influyente en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*.⁴ Para

4. Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, traducción de Elizabeth Wilkinson y L.A. Willoughby, edición bilingüe (Oxford, The Clarendon Press, 1965).

Schiller, el disfrute de la belleza nos proporciona una unidad y una totalidad que va más allá de las divisiones que surgen en nosotros de la lucha entre la moralidad y el deseo. Esta totalidad supone algo diferente del logro de la moralidad, y al final Schiller parece dar a entender que es superior, porque nos compromete totalmente de un modo que la moralidad no alcanza. Por supuesto, para Schiller las dos son todavía compatibles y se entrelazan. Pero están dispuestas a contraponerse, porque la totalidad estética constituye una meta independiente, con su propio *telos*, su propia forma de bien y de satisfacción.

Todo esto contribuye a los estrechos lazos entre autenticidad y arte. Y esto ayuda a explicar algo de la evolución de la noción de autenticidad en los últimos dos siglos; en particular, la evolución de las formas en las que las exigencias de autenticidad se han lanzado contra las de la moralidad. La autenticidad entraña originalidad, exige rebelarse contra las convenciones. Resulta fácil ver cómo la misma moralidad convencional puede llegar a considerarse inseparable de la sofocante convención. La moralidad, tal como se entiende normalmente, entraña evidentemente suprimir buena parte de lo que es elemental e instintivo en nosotros, muchos de nuestros deseos más profundos y poderosos. De este modo se desarrolla una rama de la búsqueda de la autenticidad que la lanza contra la moral/Nietzsche, que busca una suerte de autocreación en el registro de la estética, considera esto prácticamente incompatible con la ética tradicional de la benevolencia de inspiración cristiana. Y ha sido seguido y rebasado por diversos intentos de vindicar las profundidades de los instintos, incluso la violencia, contra la ética «burguesa» del orden. Ejemplos influyentes en nuestro siglo han sido, revisando diferentes formas: Marinetti y los futuristas, Antonin Artaud y su Teatro de la Crueldad y Georges Bataille. El culto a la violencia fue también una de las raíces del fascismo.

rendon Press, 1967) (versión castellana: *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Buenos Aires, Aguilar, 1981).

Así pues, la autenticidad puede desarrollarse en muchas ramas. ¿Son todas ellas igualmente legítimas? No lo creo así. No estoy tratando de decir que estos apóstoles del mal estén sencillamente equivocados. Pueden caer en la cuenta de algo, de alguna tendencia dentro de la idea misma de autenticidad, que nos haga avanzar en más de una dirección. Pero creo que las variantes populares «postmodernas» de nuestros días, que han tratado de deslegitimar los horizontes de significado, como vemos en el caso de Derrida, Foucault y sus seguidores, están en efecto proponiendo formas pervertidas. La perversión toma la forma de olvido de toda una serie de exigencias de autenticidad, a la vez que se centran exclusivamente en otra.

En resumen, podemos afirmar que la autenticidad (A) entraña (i) creación y construcción así como descubrimiento, (ii) originalidad, y con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también es cierto, como ya vimos, que (B) requiere (i) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinición en el diálogo. Ha de permitirse que estas exigencias puedan estar en tensión. Pero lo que resulta erróneo es privilegiar simplemente una sobre la otra, (A), por ejemplo, a expensas de (B), o viceversa.

Es esto lo que las tendencias tan de moda de la «desconstrucción» encierran hoy en día. Dan énfasis a (A.i), la naturaleza constructiva, creativa de nuestros lenguajes expresivos, mientras olvidan por completo (B.i). Y captan las formas extremas de (A.iii), la amoralidad de la creatividad, a la vez que olvidan su entramado dialógico, que nos liga a los demás.

Hay algo incoherente en esto, porque estos pensadores se hacen con la perspectiva de fondo de la autenticidad, por ejemplo, en su comprensión de los poderes creativos, auto-constitutivos del lenguaje. Es esto algo que la filosofía más descomprometida y científica de la vida humana no puede aceptar. Pero desean hacerse con ello a la vez que ignoran algunos de sus componentes esenciales.

No obstante, con razón o sin ella, podemos observar qué fuerza tiene la tentación de adoptar este tipo de teoría. Queda implícita en las tendencias presentes en la cultura de la autenticidad entre las partes que he identificado como (A) y (B). Y una vez nos lanzamos en esta dirección y ensalzamos (A) por encima de (B), entra en juego algo diferente. La comprensión del valor como algo creado proporciona una sensación de libertad y de poder. La fascinación por la violencia a lo largo del siglo XX ha consistido en una historia de amor con el poder. Pero aun en sus formas más templadas, las teorías neonietzscheanas generan una sensación de libertad radical.

Esto tiene conexión con esa otra idea, que como ya he dicho antes ha estado en íntima relación con la autenticidad desde el principio: la libertad autodeterminada. Sus relaciones han sido complejas, pues encierran a la vez afinidad y contestación.

La afinidad resulta evidente. La autenticidad es en sí misma una idea de libertad; conlleva que yo mismo encuentre el propósito de mi vida, frente a las exigencias de conformidad exterior. Existe ahí la base para una alianza. Pero esto es lo que vuelve más fatídicas las diferencias. Porque la noción de libertad, llevada a sus límites, no reconoce frontera alguna, nada en concreto que yo *tenga* que respetar en mi ejercicio de la elección autodeterminada. Puede inclinarse hacia las formas extremas de antropocentrismo. Tiene, por supuesto, una variante social, formulada en el *Contrato Social* y desarrollada a su manera por Marx y Lenin, que ciertamente liga al individuo a la sociedad. Pero al mismo tiempo, estas variantes han impulsado la centralidad humana a nuevas alturas en su ateísmo y en su agresividad ecológica, que ha sobrepasado incluso la de la sociedad capitalista.⁵

Por último, la autenticidad ni puede ni debería ir siempre de la mano de la autenticidad autodeterminada. Se socava a sí misma. Y sin embargo, la tentación está ahí com-

5. He discutido en detalle la relación entre estas dos ideas en *Hegel* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975).

prensiblemente. Y donde la tradición de la autenticidad cae por cualquier otra razón en el antropocentrismo, la alianza se convierte en algo casi irresistible. Así sucede porque el antropocentrismo, al abolir todos los horizontes de significado, nos amenaza con la pérdida de éste y por ello con la trivialización de nuestra apurada situación. En cierto momento entrevemos nuestra situación como algo enormemente trágico, solos en un universo mudo, carente de significado intrínseco, condenados a crear valores. Pero un momento más tarde, la misma doctrina, por su propia e inherente inclinación, deviene un mundo achatado en el que no hay opciones que sean muy significativas porque no hay asunto alguno que sea crucial. El destino de las grandes doctrinas «postmodernas» que he ido describiendo aquí, conforme colisionan con las universidades de América del Norte, ilustra este punto. Se vuelven más chatas y amables que sus originales. Más chatas, porque sirven finalmente para reforzar las imágenes, más egocéntricas, de la autenticidad. Más amables, porque se toman por apoyos de las exigencias de reconocimiento de la diferencia. En las universidades norteamericanas a Foucault se le considera en general categóricamente como una figura de la izquierda. No es éste necesariamente el caso en Francia, y aún menos en Alemania.⁶

En un mundo chato, en el que los horizontes de significado se vuelven más borrosos, el ideal de libertad autodeterminada llega a ejercer una atracción más poderosa. Parece que pueda conferirse significación mediante elección, haciendo de mi vida un ejercicio de libertad, aun cuando fracasen todas las demás fuentes. La libertad autodeterminada es en parte la solución por defecto de la cultura de la autenticidad, y resulta a la vez su perdición, puesto que intensifica

6. Véase el interesante artículo de Vincent Descombes *Foucault: A Critical Reader*, comp. de David Hoy (Oxford, Blackwell, 1986), en *The London Review of Books*, del 5 de marzo de 1987, pág. 3, en el que comenta las muy diferentes percepciones de Foucault en los Estados Unidos y Francia; y también, Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (Fráncfort, Suhrkamp, 1985) (versión castellana: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989).

todavía más el antropocentrismo. Con ello se establece un círculo vicioso que nos encamina a un punto en el que el valor principal que nos queda es la propia elección. Pero esto, como ya vimos anteriormente, pervierte el ideal de la autenticidad y la ética aneja del reconocimiento de la diferencia.

Estas son las tendencias y los puntos débiles dentro de la cultura de la autenticidad, que junto a las presiones de una sociedad atomizadora la precipitan por ese deslizamiento.

VII

LA LOTTA CONTINUA

He ido realizando una descripción de la cultura de la autenticidad como algo impulsado, aun en sus variantes más «narcisistas», por un ideal de autenticidad que, debidamente entendido, condena estas variantes. Es una cultura que sufre de una tensión constitutiva. Ello contrasta con la visión común de las formas más egocéntricas de autorrealización como mero producto de un egoísmo autoindulgente, o en el mejor de los casos como algo motivado por un ideal que no es mejor que las menos admirables de sus prácticas.

¿Por qué mantener mi punto de vista? Bueno, la primera razón es que me parece cierto. Este ideal me parece todavía operativo en nuestra cultura, y la tensión parece estar ahí. Pero, ¿cuáles son las consecuencias de nuestra acción si mi punto de vista está en lo cierto? Ver las cosas del modo que propongo conduce a una posición muy diferente en relación a la cultura. Una posición común hoy en día, especialmente entre críticos como Bloom, Bell y Lasch, consiste en mirar de soslayo a la meta de la autorrealización como algo teñido de egoísmo. Esto puede llevar fácilmente a una condena general de la cultura de la autenticidad. Del otro lado están quienes se encuentran muy «inmersos» en esta cultura, para quienes todo está bien como está. La descripción aquí sugerida no conduce a ninguna de las dos posiciones mencionadas. Sugiere que llevemos a cabo una labor de recuperación, que identifiquemos y articulemos el ideal superior que hay tras las prácticas más o menos degradadas, para criticar después esas prácticas desde el punto de vista de su propio ideal motivador. En otras palabras, en lugar de desechar del todo esta cultura, o de respaldarla tal cual es, deberíamos intentar elevar su práctica haciendo más palpable para quienes

participan de ella lo que realmente entraña la ética que subscriben.

Esto significa comprometerse en una labor de persuasión. Ello no me parece ni posible ni deseable, si se toma uno de los otros puntos de vista, pero es la única política apropiada a la vista de lo que he defendido. Cualquier campo cultural conlleva lucha; las gentes con puntos de vista incompatibles y diferentes disputan, se critican y se condenan unas a otras. Hay ya una batalla en curso entre detractores y defensores en la medida en que atañe a la cultura de la autenticidad. Estoy sugiriendo que esta lucha es un error; *ambos* bandos están equivocados. Lo que deberíamos estar haciendo es luchar por el significado de la autenticidad, y desde el punto de vista aquí desarrollado, deberíamos tratar de persuadir a la gente de que la autorrealización, lejos de excluir relaciones incondicionales y exigencias morales más allá del yo, requiere verdaderamente de éstas en alguna forma. La lucha no debería librarse *por* la autenticidad, a favor o en contra, sino *en torno* a ella, definiendo su adecuado significado. Deberíamos tratar de poner de nuevo en pie dicha cultura, acercándola al ideal que la motiva.

Por supuesto, todo ello presume tres cosas: las tres premisas que establecí al final del capítulo II: (1) que la autenticidad es verdaderamente un ideal digno de adhesión, (2) que se puede establecer razonadamente lo que conlleva; y (3) que este tipo de argumentación supone una diferencia en la práctica, es decir, que no podemos creer que las personas se encuentren tan aprisionadas por las diversas evoluciones sociales que las condicionan, por ejemplo, al atomismo y a la razón instrumental, que no puedan cambiar sus formas de ser por muy persuasivos que nos mostremos.

Espéro haber hecho lo suficiente en los capítulos precedentes para que (2) resulte plausible. Aun en el caso de que no haya presentado argumentos irrefutables, espero haber mostrado en cierta medida cómo en este terreno pueden desarrollarse argumentos que puedan convencernos. En relación a (3), aunque todo el mundo debe reconocer de qué forma tan poderosa nos vemos condicionados por nuestra

civilización tecnológica industrial, las visiones que nos describen en un estado de total encierro e incapaces de cambiar nuestro comportamiento, lejos de hacer pedazos al conjunto del «sistema» siempre me han parecido enormemente exageradas. Pero sobre esto quiero decir algo más en el próximo capítulo. Por el momento, permítanseme unas pocas palabras sobre (1), el mérito de este ideal.

No es que tenga tampoco mucho que decir que sea nuevo, en este punto. Puesto que me parece que el ideal, tal como lo comprendemos a partir de sus fuentes más ricas, habla por sí mismo. Simplemente, declararé de buenas a primeras lo que creo que surge de una descripción completa de estas fuentes (más completa que la que he podido ofrecer hasta ahora).¹

Creo que al articular este ideal en el curso de los últimos dos siglos, la cultura occidental ha identificado una de las potencialidades importantes de la vida humana. Como otras facetas del individualismo moderno —como, por ejemplo, la que nos convoca a elaborar por nosotros mismos nuestras opiniones y creencias—, la autenticidad nos indica una forma de vida más autorresponsable. Nos permite vivir (potencialmente) una vida más plena y diferenciada, al adecuarse más plenamente a la nuestra. Hay peligros, algunos de los cuales ya hemos explorado. Cuando sucumbimos a ellos, puede suceder que en algunos aspectos caigamos por debajo de lo que hubiéramos sido de no haberse desarrollado esta cultura. Pero en su mejor expresión nos permite una forma de vida más rica.

Más allá de esto, me gustaría hacer una observación *ad hominem*. Creo que todo el mundo siente en nuestra cultura la fuerza de este ideal, aun aquellos a los que he identificado como «detractores»: las personas que piensan que todo el lenguaje que habla de autorrealización y de encontrar un camino propio resulta sospechoso y es puro sinsentido o vehículo de autoindulgencia. Las personas que piensan que se

1. He intentado hacer una descripción mucho más completa de ésta, así como de otras facetas de la identidad moderna, en *Sources of the Self*.

trata de un sinsentido tienen generalmente una actitud rígiorista y científica del mundo. Piensan que los seres humanos deberían comprenderse en todo lo posible dentro del lenguaje de la ciencia, y toman como modelo las ciencias naturales. De forma que hablar de autorrealización o autenticidad puede parecerles vago y borroso. Otros críticos, como Allan Bloom, son humanistas. No comparten esta visión reduccionista y científica, pero parecen entender este lenguaje como expresión de laxitud moral o, al menos, como simple reflejo de una pérdida de los ideales, más rigurosos, que anteriormente predominaban en nuestra cultura.

Y sin embargo, resulta difícil encontrar a alguien a quien quisiéramos considerar dentro de la corriente principal de nuestras sociedades occidentales, que, enfrentado a sus formas de elección vital, en relación a su carrera profesional o a sus relaciones personales, no ponderara en absoluto la importancia de algo que identificaría como realización o autodesarrollo, o realización de su potencial, o para el que encontraría otro término del orden de los que han servido para articular este ideal. Podría desechar estas consideraciones en nombre de otros bienes, pero advertiría su fuerza. Estas personas son, por supuesto, inmigrantes de otras culturas, que viven todavía en enclaves muy tradicionales, pero podemos prácticamente *definir* la corriente cultural principal de la sociedad liberal occidental en función de quienes sienten la atracción de éstas y de otras formas esenciales de individualismo. Esto es, en efecto, fuente muy a menudo de difíciles y dolorosas batallas intergeneracionales en familias inmigrantes, debido tan sólo a que estos individualismos definen la corriente principal en la que se aculturaron inevitablemente los hijos.

Admitamos que no es éste un argumento en favor del *mérito* del ideal. Pero debería inducir a cierta humildad a sus adversarios. ¿Tendría sentido tratar de desenraizarlo? ¿O tiene más sentido en *nuestra* situación la política aquí recomendada, a saber, adoptar el ideal en su mejor expresión y tratar de elevar nuestra práctica hasta ponernos a su nivel?

De forma que mi interpretación fundamenta una prácti-

ca bastante distinta. Nos envía en una dirección diferente de las otras dos. Pero ofrece también una perspectiva de las cosas bastante diferente. Parece en efecto que las formas más egocéntricas de autorrealización han ido ganando terreno en décadas recientes. Es esto lo que ha provocado la alarma. Las personas parecen considerar sus relaciones como si fueran más fáciles de revocar. El aumento de los índices de divorcio proporciona sólo una indicación parcial del aumento de las rupturas, debido al gran número de parejas solteras que existe en nuestra sociedad. Cada vez hay más gente que parece menos enraizada en sus comunidades de origen, y parece existir una declinación de la participación ciudadana.

Ahora bien, si pensamos que esto representa una nueva serie de valores por los que la generación hoy en ascenso se deja llevar sin problema —o aún más, si pensamos que se han dejado arrastrar por el abandono de los lazos tradicionales en favor de un craso egoísmo—, entonces no nos queda más que desesperar del futuro. No parecen existir muchas razones por las que deba invertirse la tendencia. Nuestra deseperación se verá intensificada en la medida en que atribuyamos el cambio a los factores sociales que mencioné anteriormente, como el aumento de la movilidad, y nuestro creciente compromiso en trabajos y situaciones sociales que encierran una forma de actuación instrumental, incluso manipulativa, hacia la gente que nos rodea. Porque estas tendencias parecen estar destinadas a continuar, incluso a rerudecerse. Y de este modo el futuro parece prometernos un grado cada vez mayor de narcisismo. La perspectiva resulta diferente si se observan estas evoluciones a la luz de la ética de la autenticidad. Porque entonces ya no representan un desplazamiento de valor sin problema para aquellos a quienes les concierne. Por el contrario, se ven las nuevas y egocéntricas prácticas como escenario de una tensión inextirpable. La tensión proviene de la sensación de no ideal que no se satisface plenamente en la realidad. Y de esta tensión puede derivarse una lucha en la que la gente trate de articular las deficiencias de la práctica, y criticarlas.

En esta perspectiva, la sociedad no se mueve simplemen-

te en una dirección. El hecho de que haya tensiones y luchas significa que se puede seguir uno de los dos caminos. De un lado, están todos los factores, sociales e internos, que lastran la cultura de la autenticidad en sus formas más egocéntricas; del otro, el empuje y los requisitos inherentes a este ideal. Nos enzarzamos en una batalla que puede avanzar y retroceder.

Se puede recibir esto como buenas o como malas noticias. Serán malas noticias para todo aquel que esperase una solución definitiva. Nunca más podremos regresar a una época anterior en la que las formas egocéntricas no tentaran e incitaran a la gente. Como todas las formas de individualismo y de libertad, la autenticidad inaugura una época de responsabilización, si es que puedo hacer uso de este término. Gracias al hecho mismo que esta cultura desarrolla, la gente se vuelve más autorresponsable. Está en la naturaleza de esta clase de incremento de libertad que la gente pueda degradarse y también elevarse. No hay nada que pueda asegurar jamás un ascenso sistemático e irreversible a las alturas.

Este fue el sueño de varios movimientos revolucionarios, del marxismo, por ejemplo. Una vez abolido el capitalismo, sólo florecerían los grandes y admirables frutos de la libertad moderna; los abusos y formas pervertidas se desvanecerían. Pero ésa no es la forma en que puede desenvolverse una sociedad moderna, que nos dará a la vez las formas más elevadas de iniciativa moral autorresponsable y las peores formas, pongamos por caso, de pornografía. La pretensión de las sociedades marxistas de que la pornografía era simplemente reflejo del capitalismo han demostrado ahora ser vacua jactancia.

Visto así, este concepto puede recibirse también como buenas noticias. Si no puede garantizarse nunca definitivamente lo mejor, entonces ni el declive ni la trivialidad son inevitables. La naturaleza de una sociedad libre estriba en que será siempre escenario de una lucha entre formas superiores e inferiores de libertad. Ninguno de los bandos puede acabar con el otro, pero pueden desplazarse sus líneas, nunca de forma definitiva, pero al menos sí para algunas perso-

nas durante cierto tiempo, de una forma o de otra. Por medio de la acción social, el cambio político y la captación de corazones y mentes, pueden ganar terreno formas mejores, al menos durante algún tiempo. En cierto sentido, una sociedad auténticamente libre puede tomar como descripción de sí misma el lema formulado en otro sentido bastante diferente por movimientos revolucionarios como las Brigadas Rojas: «la lotta continua», la lucha continúa y, de hecho, permanentemente.

Así pues, la perspectiva que propongo rompe definitivamente con el pesimismo cultural que se ha desarrollado en décadas recientes y que libros como el de Bloom y el de Bell alimentan. La analogía propia de nuestra época no es la decadencia del imperio romano, conforme la decadencia y el deslizamiento hacia el hedonismo nos hacen incapaces de mantener nuestra civilización política. Esto no significa afirmar que *algunas* sociedades no puedan recaer en la alienación y la rigidez burocrática. Y algunas pueden muy bien perder su estatus semiimperial. El hecho de que los Estados Unidos estén en peligro de sufrir estos cambios negativos ha hecho aumentar acaso comprensiblemente su pesimismo cultural.²

Resulta casi ocioso decir que no propongo tampoco una visión especular, un optimismo cultural al estilo de aquel po-

2. La extraordinaria popularidad de estos dos libros, un tanto sorprendente en ambos casos para sus autores, lo atestigua. Uno es *The Closing of the American Mind*, del que ya he hablado. El otro es *The Rise and Fall of the Great Powers* (Nueva York, Random House, 1987) (versión castellana: *Auge y caída de las grandes potencias*, Barcelona, Plaza y Janés, 1989) que trata precisamente de la pérdida de un status cuasi-imperial. Debería mencionar asimismo una película canadiense, *Le déclin de l'empire américain* (*El declive del imperio americano*), que se servía también de este pesimismo cultural, y que de forma en absoluto típica para una película realizada en Quebec tuvo un éxito considerable al sur de nuestras fronteras. Pero los Estados Unidos no son el mundo occidental, y quizás no debieran tomarse como una sola entidad, puesto que se trata de una sociedad de inmensa variedad, compuesta de muy diferentes medios y grupos. Habrá, por supuesto, ganancias y pérdidas, pero en conjunto «la lotta continua».

pular en los años 80, cual era el caso de *The Greening of America* de Charles Reich, que vio el ascenso de una cultura espontánea, amable, bondadosa y ecológicamente responsable. Este sueño surge de forma tan natural de la perspectiva distorsionada de los defensores como la pesimista de los detractores. Quiero alejarme por igual de ambas posturas, no tanto en un terreno intermedio como en un terreno por completo diferente. Sugiero que no nos dediquemos a buscar la Tendencia, cualquiera que ésta sea, de auge o declive, sino que rompamos con la tentación de discernir tendencias irreversibles y consideremos que se libra una lucha cuyo resultado está continuamente por decidir.

Pero si estoy en lo cierto y la lucha es tal y como la describo, en ese caso el pesimismo cultural de los detractores no sólo anda errado, también es contraproducente. Porque la condena de raíz de la cultura de la autenticidad como ilusión o narcisismo no es la forma de acercarnos a las alturas. Tal como están las cosas, una alianza de personas con una perspectiva científica no comprometida, y la de quienes poseen visiones éticas más tradicionales, además de algunos irritados postuladores de la alta cultura, se unen para condenar esta cultura. Pero con esto no se nos ayuda. Una forma que pudiera cambiar a la gente comprometida con esta cultura (y en cierto plano, esto incluye a todo el mundo, y me gustaría decir que incluso a los críticos) se introduciría benevolamente en el ideal que lo anima y trataría de mostrar lo que realmente requiere. Pero cuando se condena y se ridiculiza por implicación al ideal junto a la práctica existente, se endurecen las actitudes. Se despacha a los críticos como puramente reaccionarios, y no tiene lugar ninguna nueva valoración.

En la consiguiente polarización entre detractores y defensores, lo que se pierde es precisamente la rica comprensión de este ideal. En cierto sentido, ambos conspiran para identificarlo con sus más bajas y egocéntricas expresiones. Contra esa conspiración ha de realizarse la labor de recuperación que en cierto sentido he ido bosquejando en los capítulos precedentes.

VIII

LENGUAJES MÁS SUTILES

Junto al ideal se hace notar la falta de una distinción muy importante en este debate polarizado, que es esencial para la comprensión de la cultura moderna. En cierto sentido, esta cultura ha visto un movimiento polimorfo que podría llamarse de «subjetivación»: es decir, las cosas se centran cada vez más en el sujeto, y lo hacen de innumerables maneras. Aquellas cosas que en otro tiempo se dirimieron gracias a alguna realidad externa —las leyes tradicionales, pongamos por caso, o la naturaleza— se mencionan ahora como fruto de nuestra elección. Aquellas cuestiones en las que estábamos destinados a aceptar los dictados de la autoridad hemos de pensarlas hoy en día por nosotros mismos. La libertad moderna y la autonomía nos centran en nosotros mismos, y el ideal de autenticidad exige que descubramos y articulemos nuestra propia identidad.

Pero hay dos facetas con importantes diferencias en esta evolución, una referente a la *manera* y la otra a la *materia* o *contenido* de la acción. Podemos ilustrar esto con el ideal de la autenticidad. En uno de sus planos, está claramente relacionado con la *manera* de adherirse a cualquier fin o forma de vida. La autenticidad hace claramente referencia a sí misma: ésta ha de ser *mi* orientación. Pero eso no significa que en otro plano el *contenido* deba hacer referencia a sí mismo: que mis metas tengan que expresar o realizar mis deseos o aspiraciones, *por contraposición* a algo que figura más allá de los mismos. Puedo encontrar mi realización en Dios, o en una causa política, o en cuidar de la tierra. Ciertamente, la argumentación anterior sugiere que sólo encontraremos completa satisfacción en algo así, lo que tiene un significado independiente de nosotros o de nuestros deseos.

Confundir estas dos clases de autorreferencialidad resulta catastrófico. Con ello se cierra la senda que nos queda por recorrer, algo que no puede entrañar un retroceso a la época anterior a la era de la autenticidad. La autorreferencialidad de la manera es inevitable en nuestra cultura. Confundir las dos supone crear la ilusión de que la autorreferencialidad de la materia es igualmente ineludible. La confusión otorga legitimidad a las peores formas de subjetivismo.

El desarrollo del arte moderno nos proporciona un buen ejemplo de cómo estos dos tipos de subjetivación se diferencian de forma crucial y con qué facilidad se confunden, sin embargo. Puesto que el arte es un terreno crucial para el ideal de la autenticidad, tal como ya hemos visto, vale especialmente la pena explorarlo en este contexto.

El cambio al que quiero referirme se remonta a finales del siglo XVIII y guarda relación con el desplazamiento de una comprensión del arte como *mimesis* a otra que acentúa la creación, lo que ya fue objeto de discusión en el capítulo VI. Concerne a lo que podríamos llamar *lenguajes del arte*, es decir, a los puntos de referencia públicamente disponible en los que pueden inspirarse, por ejemplo, poetas y pintores. Igual que Shakespeare podía inspirarse en las correspondencias cuando, para hacernos sentir todo el horror del acto de un regicidio, pongamos por caso, hace que una sirvienta nos informe de los acontecimientos «antinaturales» que se han evocado a la par que tan terrible acción: la noche en que asesinan a Duncan se muestra desenfrenada, y «dicen que se han oído lamentos en el aire, extraños chillidos de muerte»,¹ y sigue la obscuridad aun cuando ya debiera haber amanecido. El martes anterior un halcón había sido presa de un búho cazador, y los caballos de Duncan habían enloquecido durante la noche, «luchando contra la obediencia, como si quisieran guerrear contra la humanidad».² De forma similar, la pintura podía inspirarse en los temas de pú-

1. William Shakespeare, *Macbeth*, acto II, escena I, traducción de José María Valverde, Barcelona, Planeta, 1992.

2. *Ibid.* acto II, escena II.

blica comprensión de la historia divina y secular, en los acontecimientos y personajes que poseían un significado más intenso, como si dijéramos, ya incorporado, como la Virgen y el Niño o el juramento de los Horacios.

Pero durante un par de siglos hasta hoy en día hemos estado viviendo en un mundo en el que esos puntos de referencia ya no se sostienen ante nosotros. Nadie cree ya en la doctrina de las correspondencias, tal como se aceptaba en el Renacimiento, y ni la historia divina ni la secular poseen una significación generalmente aceptada. No es que no pueda escribirse un poema sobre las correspondencias, pues Baudelaire lo compuso. Es más bien que no puede depender de la simple aceptación de doctrinas que antes eran públicas. El poeta mismo ya no las subscribe en forma canónica. Apunta a algo diferente, a cierta visión personal que trata de triangular mediante esta referencia histórica, el «bosque de símbolos» que él contempla en el mundo que le rodea. Pero para aprehender este bosque, necesitamos comprender no tanto la antigua doctrina pública (de la cual nadie recuerda de todas formas detalle alguno) como, por decirlo de algún modo, la forma en que resuena en la sensibilidad del poeta.

Por tomar otro ejemplo: Rilke nos habla de ángeles. Pero sus ángeles no deben entenderse en función del lugar que ocupan en el orden tradicionalmente definido. Por el contrario, hemos de triangular el significado de este término mediante el conjunto de imágenes con que Rilke articula su sentido de las cosas. «¿Quién si yo gritara me oiría entre los órdenes angélicos?», comienzan las *Elegías del Duino*. El hecho de estar más allá de esos gritos define en parte a esos ángeles. No podemos llegar hasta ellos por medio de un tratado medieval sobre las jerarquías de querubines y serafines, pero hemos de pasar por entre esta articulación de la sensibilidad de Rilke.

Podríamos describir el cambio de esta manera: allí donde el lenguaje poético anterior podía depender de ciertos órdenes de significado públicamente disponibles, hoy ha de consistir en un lenguaje de sensibilidad articulada. Earl Wasserman ha mostrado cómo el declive del viejo orden con su

trasfondo de significados conocidos hizo necesario el desarrollo de nuevos lenguajes poéticos en el período romántico. Pope, por ejemplo, en su *Windsor Forest*, podía inspirarse en antiquísimas vistas del orden de la naturaleza como una fuente común disponible de imágenes poéticas. Pero Shelley ya no puede echar mano de este recurso; el poeta debe articular su propio mundo de referencias y hacerlas creíbles. Tal como explica Wasserman: «Hasta finales del siglo XVIII existía suficiente homogeneidad intelectual como para que los hombres compartieran ciertos presupuestos (...) En grado variable (...) el hombre aceptaba (...) la interpretación cristiana de la historia, el carácter sacramental de la naturaleza, la Gran Cadena del Ser, la analogía de los diversos planos de la creación, la concepción del hombre como microcosmos (...) Eran éstas sintaxis cósmicas del dominio público; y el poeta podía permitirse pensar en su arte como en algo que imitaba a la "naturaleza" puesto que esos patrones contenían lo que él entendía por "naturaleza".

»En el siglo XIX estas imágenes del mundo habían desaparecido ya de la conciencia... el cambio de una concepción mimética a una concepción creativa de la filosofía no constituye simplemente un fenómeno filosófico crítico (...) Ahora bien (...) se requería del poeta un acto de formulación adicional (...) En sí mismo el poema moderno debe formular a la vez su propia sintaxis cósmica y configurar la realidad poética autónoma que la sintaxis cósmica permite; la "naturaleza", que era otra vez anterior al poema y estaba abierta a la imitación, comparte ahora con el poema un origen común en la creatividad del poeta».³

Los poetas románticos y sus sucesores han de articular una visión original del cosmos. Cuando Wordsworth y Hölderlin describen el mundo natural que nos rodea en *El Preludio*, *El Rin o De vuelta al hogar*, ya no juegan con una gama de referencias conocidas, como podía hacer todavía Pope en *Windsor Forest*. Nos hacen conscientes de algo presente en

3. Earl Wasserman, *The Subtler Language* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1968) págs. 10-11.

la naturaleza para lo que no tenemos todavía palabras adecuadas.⁴

Los poemas encuentran las palabras por nosotros. En este «lenguaje más sutil» —el término está tomado de Shelley— hay algo que se define y crea, a la vez que se manifiesta. Con ello se traspasa una linea divisoria en la historia de la literatura.

Algo parecido sucede en la pintura de principios del siglo XIX. Caspar David Friedrich, por ejemplo, se distancia de la iconografía tradicional. Busca en la naturaleza un simbolismo que no se base en las convenciones aceptadas. Su ambición se cifra en «dejar hablar directamente a las formas de la naturaleza, liberado su poder en la obra de arte».⁵ Este capítulo (2) incluye una extraordinaria discusión de las aspiraciones románticas a un simbolismo natural. También Friedrich anda a la busca de un lenguaje más sutil; trata de decir algo para lo que carece de términos adecuados y cuyo significado ha de buscarse en sus obras más que en un vocabulario de referencias preeexistente.⁶ Se basa en la sensación de afinidad propia del XVIII tardío entre nuestros sentimientos y las escenas naturales, pero en un intento de articular algo más que una reacción subjetiva. «El sentimiento no puede ser nunca contrario a la naturaleza, está siempre de acuerdo con ella.»⁷ Rosen y Zerner sitúan esto en relación con una sentencia de Constable: «Para mí, la pintura no es más que otra palabra para el sentimiento». Esto representa un cambio cualitativo en los lenguajes artísticos. Es decir, no

4. Así Wordsworth nos cuenta cómo se refugiaría si la noche se ennegriera con una tormenta próxima, bajo alguna roca, escuchando las notas que son el espectral lenguaje de la antigua tierra o tienen sombrío asiento en los vientos distantes. (*El Preludio*, versos 307-311), («would stand / If the night blackened with a coming storm, / Beneath some rock, listening to notes that are / The ghostly language of the ancient earth / Or make their dim abode in distant winds»).

5. Charles Rosen y Henri Zerner, *Romanticism and Realism* (Nueva York, Norton, 1984), pág. 58.

6. Rosen y Zerner, *Romanticism and Realism* (Nueva York, Norton, 1984), pág. 68 y sigs.

7. Citado en Rosen y Zerner, *Romanticism and Realism*, pág. 67.

se trata de una cuestión de fragmentación. No podríamos describirlo diciendo simplemente que los poetas anteriores disponían de un lenguaje comúnmente reconocido y ahora todo el mundo dispone de uno propio. Parecería como si pudiéramos otorgar a la visión de Rilke, con sólo ponernos de acuerdo, el mismo estatus de lenguaje público del que disfrutaba la Gran Cadena del Ser.

Pero el cambio llega aún más allá. Lo que nunca podría recuperarse es la comprensión de que los ángeles son parte de un orden óntico independiente de los seres humanos, cuyas naturalezas angélicas existen independientemente de la articulación humana, y son por tanto accesibles mediante lenguajes de descripción (teología, filosofía) que no son en absoluto los de la sensibilidad articulada. Por contraposición, el «orden» de Rilke sólo puede hacerse nuestro por medio de una nueva ratificación en la sensibilidad del nuevo lector. En estas circunstancias, la idea misma de que un orden tal deba adoptarse con exclusión de todos los demás —una exigencia prácticamente inevitable en el contexto tradicional— deja de tener fuerza alguna. Queda demasiado claro de qué modo otra sensibilidad, otro contexto de imágenes, podría darnos otra aprehensión, aun de aquello que pudiéramos considerar, sin embargo, como una visión similar de la realidad.

De manera que los ángeles contemporáneos han de estar relacionados con el hombre, podríamos decir que relacionados con el lenguaje, de un modo distinto al de sus antecesores. No pueden separarse de un cierto lenguaje de articulación, que constituye, como si dijéramos, su elemento propio. Y este lenguaje se enraíza a su vez en la sensibilidad personal del poeta, y sólo es comprendido por aquellos cuya sensibilidad resuena a semejanza de la del poeta.

Quizá pueda verse más nítidamente el contraste si pensamos en cómo podemos apelar a las intuiciones personales para cartografiar el dominio público de las referencias. La lingüística puede hacer uso de nuestras intuiciones lingüísticas de gramaticalidad, pero poder disponer de ellas requiere habitualmente un giro reflexivo. Me pregunto a mí mis-

mo: ¿Podemos decir «Ella no tienen un duro»? y contesto negativamente. Pero no hay apelación alguna como para hablar de «visión personal». Lo que cartografió es precisamente una parte del trasfondo públicamente disponible, en el que nos apoyamos y con el que contamos mientras nos comunicamos. Por contraposición, lo que Eliot o Pound o Proust me sugieren posee una imborrable dimensión personal.

Siguiendo los términos de la discusión anterior, esto significa que ha tenido lugar una importante subjetivación en el arte postromántico. Pero supone claramente una subjetivación de la *manera*. Concerne al modo en que el poeta tiene acceso a cualquier cosa que nos esté señalando. No se deduce en modo alguno que haya de producirse una subjetivación de la *materia*, es decir, que la poesía posromántica deba ser en cierto sentido exclusivamente una expresión del *yo*. Es éste un punto de vista común, al que parecen dar cierto crédito frases bien conocidas como la descripción hecha por Wordsworth de la poesía «como el espontáneo desbordamiento de poderosos sentimientos». Pero el mismo Wordsworth trataba de hacer algo más que articular sus propios sentimientos cuando escribía en «Tintern Abbey» (La abadía de Tintern) sobre

Una presencia que me inquieta con el gozo
 de elevados pensamientos; un sentido sublime
 de algo harto más profundamente fundido
 cuya morada es la luz de soles ponientes,
 y el rotundo océano y el aire viviente,
 y el cielo azul, y la mente del hombre:
 un movimiento y espíritu que impele
 toda cosa pensante, todo objeto de todo pensamiento,
 y rueda a través de todas las cosas (versos 94-102)

(A presence that disturbs me with the joy
 Of elevated thoughts; a sense sublime
 Of something far more deeply interfused,
 Whose dwelling is the light of setting suns,
 And the round ocean and the living air,

And the blue sky, and in the mind of man:
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things.)

Y el esfuerzo de algunos de los mejores poetas modernos ha consistido precisamente en articular algo que está más allá del yo. No tenemos más que pensar en Rilke en sus «*Neue Gedichte*», y en un poema como «La pantera», en el que trata de articular las cosas desde el interior de sí mismas, como si dijéramos.

Es fácil caer en la confusión de materia y manera (de asunto y forma), sencillamente porque la poesía moderna no puede ser exploración de un orden «objetivo» en el sentido de un dominio de referencias públicamente accesibles. Y la confusión no reside sólo en los comentaristas. Resulta bastante fácil concluir que el declive del orden clásico no deja más que al yo y a sus poderes como motivo de celebración. El deslizamiento hacia el subjetivismo y su mezcla de la autenticidad con la libertad autodeterminada quedan abiertos demasiado fácilmente. Buena parte del arte moderno se vuelve simplemente hacia la celebración de los poderes y sentimientos humanos. De nuevo los futuristas acuden como ejemplo a la mente.

Pero algunos de los mayores escritores del siglo XX no son en este sentido subjetivistas. Su orden del día no lo constituye el yo, sino algo que va más allá. Rilke, Eliot, Pound, Joyce, Mann, y otros se encuentran entre ellos. Su ejemplo muestra que el ineludible enraizamiento del lenguaje poético en la sensibilidad personal no tiene por qué significar que el poeta deje de explorar un orden personal que está más allá del yo. En sus *Elegías del Duino*, por ejemplo, Rilke trata de decirnos algo acerca de nuestras dificultades, de la relación de los vivos con los muertos, de la fragilidad humana, y del poder de transfiguración presente en el lenguaje.

De modo que deben distinguirse los dos tipos de subjetivación si queremos comprender el arte moderno. Y esta distinción tiene gran importancia para la lucha cultural en curso

a la que me referí anteriormente. Puesto que algunas de las cuestiones importantes de nuestro tiempo, referentes al amor y a nuestro lugar en el orden natural, es necesario explicarlas con esos lenguajes de resonancia personal. Por tomar un ejemplo, sólo porque ya no creamos en las doctrinas de la Gran Cadena del Ser no tenemos necesidad de creernos en un universo que podemos considerar simplemente como fuente de materias primas para nuestros proyectos. Puede que todavía tengamos necesidad de contemplarnos como parte de un orden mayor que pueda reclamarnos. Ciertamente, podemos pensar en esto último como algo urgente. Si pudiéramos recuperar el sentido de la exigencia que nos plantea nuestro entorno y nuestra vida silvestre, ello contribuiría enormemente a evitar el desastre ecológico. El sesgo subjetivista que tanto la razón instrumental como las ideologías de la realización egocéntrica convierten en dominantes en nuestra época hacen casi imposible formular aquí la cuestión. Albert Borgman nos indica cómo buena parte de la argumentación en favor de la moderación ecológica se expresa en un lenguaje antropocéntrico.⁸ La moderación aparece como necesaria para el bienestar humano. Pero siendo esto algo bien cierto e importante, no lo es todo. Ni llega a captar tampoco con ello nuestras intenciones en toda su extensión, que a menudo nos señalan que la naturaleza y nuestro mundo tienen sus pretensiones sobre nosotros.

Pero no podemos explorar estas intuiciones acertadamente sin la ayuda que nos prestan nuestros lenguajes de resonancia personal. Es ésa la razón por la que la incapacidad de reconocer que pueden utilizarse de forma no subjetivista —la confusión de los dos tipos de subjetivación— puede tener importantes consecuencias morales. Quienes abogan por una razón no comprometida o una realización subjetiva pueden aceptar alegremente estas consecuencias. Para ellos no hay nada por explorar más allá del yo. Los críticos radicales de la modernidad suspiran por los viejos órdenes públicos.

8. Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, capítulo 11.

Algunos sombríos moralistas quieren también contener este lóbrego terreno de lo personal y tienden asimismo a mantener bloqueadas todas sus manifestaciones, ya sean subjetivistas o exploratorias. En ello reconocemos a esa familiar coalición que conspira involuntariamente por mantener una visión trivializada de la ética de la autenticidad.

Pero al bloquear este tipo de exploración que va más allá del yo, nos privan también de una de nuestras armas principales en la lucha continua contra las formas chatas y trivializadas de la cultura moderna. Nos cierran el acceso a un tipo de exploración que podría formular ciertas exigencias más palpables y reales para nosotros que van más allá del yo, como, por ejemplo, las que subyacen a una política ecológica que vaya más allá del antropocentrismo. De nuevo podemos ver cómo la perspectiva de un debate polarizado entre defensores y detractores, entre el pesimismo y el optimismo culturales, puede resultar paralizante cuando trata de comprometerse en la verdadera batalla, siempre inacabada, por realizar las más elevadas potencialidades de nuestra cultura moderna.

Si la autenticidad consiste en ser fieles a nosotros mismos, en recuperar nuestro propio «sentiment de l'existence», en ese caso quizás sólo podamos alcanzarlo en su integridad si reconocemos que este sentimiento nos pone en relación con un todo más amplio. Acaso no sea accidental que durante el período romántico se vincularan los sentimientos del yo y los de pertenencia a la naturaleza.⁹ Acaso la pérdida del sentido de pertenencia gracias a un orden publicamente definido necesite compensarse por medio de un sentido más fuerte, más interior de vínculo. Acaso sea esto lo que buena parte de la poesía moderna ha estado tratando de enunciar; y acaso necesitemos hoy en día poco más aparte de esa articulación.

9. Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, Ve Promenade, en *Oeuvres Complètes* (París, Gallimard, 1959), pág. 1.045.

IX

¿JAULA DE HIERRO?

He ido discutiendo detenidamente la primera de las tres preocupaciones acerca de la modernidad que esbocé en el primer capítulo. No dispongo de mucho espacio para tratar las otras dos preocupaciones. Pero albergaba la esperanza de que una discusión en detalle del individualismo de la autorrealización delimitaría las líneas de una posición general hacia la modernidad que quizás pudiera ampliarse también a otros espacios de malestar. En este capítulo querría intentar indicar brevemente lo que esto entrañaría para la amenaza de predominio de la razón instrumental.

En relación a la autenticidad he ido sugiriendo que han de evitarse dos posiciones simples y extremas, las de partidarios y detractores, respectivamente; que la condena de raíz de la ética de la autorrealización supone un profundo error, como lo supone la completa aprobación pura y simple de todas sus formas contemporáneas. He sostenido que se producen tensiones entre los ideales éticos subyacentes y las formas en que llegan a reflejarse en las vidas de las personas, lo que viene a significar que el pesimismo cultural sistemático anda tan errado como el optimismo cultural global. Por el contrario, nos enfrentamos a una lucha continua por realizar formas de autenticidad más elevadas y plenas contra la resistencia de formas más chatas y superficiales.

Algo análogo reza en lo que respecta a la razón instrumental, segundo motivo de mi preocupación. También aquí se encuentran posiciones extremas. Hay personas que consideran el advenimiento de la sociedad tecnológica como una suerte de declive sin paliativos. Hemos perdido el contacto con la tierra y sus ritmos que nuestros antepasados sí tenían. Hemos perdido el contacto con nosotros mismos y nuestro pro-

pio ser natural, y nos vemos impulsados por un imperativo de dominación que nos condena a una incesante batalla contra la naturaleza tanto dentro de nosotros como a nuestro alrededor. Esta queja contra el «desencantamiento» del mundo ha sido articulada una y otra vez desde el período romántico, con su nítida sensación de que los seres humanos habían sido triplemente divididos por la razón moderna: dentro de sí mismos, entre sí mismos, y frente a la naturaleza.¹ Se hace presente de diversas maneras en nuestra cultura de hoy. La acompaña, por ejemplo, una admiración por la vida de los pueblos preindustriales, y a menudo también una postura política de defensa de las sociedades aborígenes contra la intrusión de la civilización industrial. Es también uno de los temas principales de un sector del movimiento feminista, ligado a la afirmación de que la actitud de dominio de la naturaleza «es masculina» y constituye un rasgo esencial de la sociedad «patriarcal».

Quienes tienen esta perspectiva ajustan cuentas con los defensores a carta cabal de la tecnología, que piensan que hay solución para todos nuestros problemas humanos y se muestran impacientes con quienes se interponen en el camino del desarrollo con lo que parece ser una sinrazón oscuro-estatalista.

Es fácil encontrar en ello un debate análogamente polarizado. Pero existe una importante diferencia: el alineamiento no es el mismo. Dicho sea crudamente, los detractores de la autenticidad se hallan con frecuencia en la derecha, y los de la tecnología en la izquierda. De forma más pertinente, algunos (pero no todos) de los que se muestran críticos con la ética de la autorrealización son grandes partidarios del desarrollo tecnológico, mientras que muchos de los que se encuentran profundamente inmersos en la cultura contemporánea de la autenticidad comparten los puntos de vista sobre el patriarcado y los estilos de vida aborígenes a los que antes me refería. Este entrecruzamiento de posiciones lleva in-

1. He desarrollado con mayor extensión la descripción de estas divisiones en Hegel.

cluso a perturbadoras contradicciones. Los conservadores de rechistas al estilo norteamericano hablan como defensores de comunidades tradicionales cuando atacan el aborto libre y la pornografía; pero en sus políticas económicas abogan por una forma indómita de empresa capitalista, que ha contribuido más que ninguna otra cosa a disolver las comunidades históricas, ha fomentado el atomismo, que no conoce fronteras ni lealtades, y está dispuesta a cerrar pueblos mineros o a devastar el hábitat forestal con el pretexto del estado de cuentas.

Del otro lado encontramos partidarios de una postura atenta y reverente hacia la naturaleza, que estarían dispuestos a arruinarse por defender el hábitat forestal, que se manifiestan en favor de la libertad de abortar, sobre la base de que el cuerpo de una mujer es de su exclusiva propiedad. Algunos adversarios del capitalismo salvaje llevan el individualismo posesivo aún más lejos que sus más imperturbables defensores.

Estos dos debates tan polarizados son bien diferentes, pero creo que ambos andan más o menos igualmente equivocados. Los sacrificios que la razón instrumental sin control nos impone son bastante evidentes en el endurecimiento de una perspectiva atomista y en nuestra insensibilidad hacia la naturaleza. En esto tienen razón sus detractores. Y sin embargo, no podemos contemplar el desarrollo de la sociedad tecnológica a la luz de un imperativo de dominación que se ha nutrido de fuentes morales más ricas. Pero, al igual que en el caso de la autenticidad, tienden a perderse de vista las fuentes morales precisamente a causa de los valores atomistas e instrumentalistas. Recuperarlos podría permitirnos recobrar cierto equilibrio en el que la tecnología ocuparía en nuestras vidas un lugar diferente al de un imperativo insistente e irreflexivo.

También en esto podría existir una lucha entre mejores y peores modos de vivir la tecnología, como la que se da entre formas superiores e inferiores de buscar la autenticidad. Pero la lucha queda inhibida, y en muchos casos no llega siquiera a comenzar, porque se ocultan y se pierden de vista

las fuentes morales. Y en esta oclusión tienen parte los detractores, puesto que su implacable descripción de la sociedad tecnológica en términos de dominación elimina por completo estas otras fuentes.

Pero los defensores no resultan de mucha utilidad tampoco, porque tienden a impregnarse tanto de la actitud atomista e instrumentalista, que no consiguen tampoco reconocer estas fuentes. Como en el caso de la autenticidad, estas dos partes que intervienen en tan polarizado debate forman sin querer una conspiración para mantener fuera de su vista algo esencial, para acreditar la más baja opinión de aquello por lo que combaten, en este caso la razón instrumental. En su contra, nos hace falta llevar a cabo una labor de recuperación con el fin de desarrollar una lucha fructífera en nuestra cultura y en nuestra sociedad.

Antes de embarcarnos en esta recuperación, hay una cuestión que no podemos evitar. En un grado considerable, la cuestión del predominio de la razón instrumental no es asunto que se refiera solamente a la fuerza de una cierta posición moral. Se da también el caso de que, en muchos aspectos, nosotros mismos nos vemos forzados a concederle un lugar importante en nuestras vidas, tal como mencioné al principio de este libro. En una sociedad cuya economía está configurada en gran medida por las fuerzas del mercado, todos los agentes económicos, por ejemplo, deben conceder un papel importante a la eficiencia si quieren sobrevivir. Y en una sociedad tecnológica extensa y compleja, así como en las unidades a gran escala que la componen —empresas, instituciones públicas, grupos de interés—, los asuntos comunes han de gestionarse en cierta medida de acuerdo con principios de racionalidad burocrática si de veras se quiere gestionarlos. De modo que, bien porque dejemos que nuestra sociedad siga los mecanismos de la «mano invisible» como es el mercado, bien porque tratemos de gestionarla colectivamente, nos vemos forzados a operar en cierta medida de acuerdo con las exigencias de la racionalidad moderna, se ajuste o no a nuestra propia perspectiva moral. La única alternativa parece estar en una suerte de exilio interior, de

automarginación. La racionalidad instrumental parece capaz de imponernos sus exigencias una y otra vez, en la esferas pública o privada, en la economía y en el Estado, en las formas complementarias que esos dos grandes analistas de la modernidad, Marx y Weber, han explicado.

Esto es, desde luego, muy cierto y muy importante. Contribuye a explicar el poder de las actitudes y filosofías atomistas e instrumentales de nuestro tiempo. En particular, el atomismo tiende a verse generado por la perspectiva científica que acompaña a la eficiencia instrumental, además de quedar implícito en ciertas formas de acción racional, como las del empresario. Y así estas actitudes adquieren casi el status de normas y parecen respaldadas por una realidad social inalterable. Pero la gente ha pasado a afirmar, partiendo de esto, que hay algo ineluctable en la perspectiva atomista-instrumental, una vez se ha introducido en nuestro tipo de sociedad. Si así fuera, en ese caso buena parte de lo que he ido diciendo en anteriores capítulos carecería de interés, puesto que he ido explorando, como pienso seguir haciendo, las razones para limitar el alcance de las consideraciones instrumentales, y con ello se asume que tenemos poder para hacerlo. Se supone que disponemos aquí de una capacidad de elección real, aun cuando tendamos a cegarnos ante las opciones que se abren ante nosotros. Si la cuestión es que realmente la sociedad tecnológica moderna nos encierra en una «jaula de hierro», en ese caso todo esto no supone más que gastar saliva en balde. Éste es el tercer desafío principal que se le plantea al conjunto de mi argumentación, que esbozé al final del capítulo II, pero que no había acometido todavía de forma adecuada.

Creo que hay una buena dosis de verdad en estas imágenes de la «jaula de hierro». La sociedad moderna tiende a empujarnos en la dirección del atomismo y el instrumentalismo, haciendo difícil a la vez restringir su empuje en ciertas circunstancias y generando una visión que los da normativamente por hechos. Pero creo que la visión de la sociedad como una suerte de destino de hierro no puede sostenerse. Resulta demasiado simplificadora y olvida lo esencial. En

primer lugar, la conexión entre la civilización tecnológica y estas normas no es unidireccional. No se trata sólo de que las instituciones generen la filosofía; la perspectiva también tenía que empezar a adquirir cierta fuerza en la sociedad europea antes de que pudieran desarrollarse las instituciones. Las visiones atomista e instrumentalista habían comenzado a extenderse al menos entre las clases cultas de Europa Occidental y América antes de la revolución industrial. Y ciertamente Weber vio la importancia de esta preparación ideológica para el capitalismo moderno.

Pero todo esto puede dejarse a un lado como algo de interés puramente histórico. Puede que tuviera que producirse un cambio filosófico, pero una vez presente nos coacciona de todos modos. Ésta es una interpretación plausible de lo que Weber estaba tratando de decir con su imagen de la jaula de hierro.

Aunque también esto parece excesivamente simple. Los seres humanos y sus sociedades son mucho más complejos de lo que puede explicar una simple teoría cualquiera. Es cierto que nos vemos empujados en esa dirección. Y es cierto asimismo que las filosofías del atomismo y el instrumentalismo gozan en nuestro mundo de una posición privilegiada. Pero el hecho es que todavía hay muchos puntos de resistencia que se generan continuamente. No hay más que pensar en todo el movimiento proveniente de la época romántica, que ha ido poniendo en tela de juicio estas categorías, y en sus vástagos de hoy en día, que ponen en cuestión nuestro erróneo tratamiento ecológico. Que este movimiento se haya abierto camino, que haya hecho alguna mella, por incipiente e inadecuadamente que haya sido, supone una refutación parcial de cualquier ley de hierro de la sociedad tecnológica.

La reciente historia de este movimiento nos dice mucho sobre los límites y posibilidades de nuestra apurada situación. Un público fragmentado, dividido en sus preocupaciones, está ciertamente a merced de lo que parece ser un destino ineluctable que empuja al predominio de la razón instrumental. Cada pequeño fragmento puede sentirse inten-

samente preocupado por un pedacito de su medio ambiente amenazado de destrucción o degradación en nombre del desarrollo. Pero parecería que con ello cada comunidad local o cada grupo de ciudadanos comprometidos se mostrara en contra de la enorme mayoría de la población, exigiendo sacrificios en el desarrollo, y con ello en el PNB per cápita de esa población, en nombre de su interés como minoría. Así explicada, la situación parece desesperada: políticamente se trata de una causa perdida, y no parece merecer siquiera el éxito. Los molinos de la política democrática trituran inevitablemente esas pequeñas islas de resistencia hasta dejarlas reducidas a polvo.

Pero en cuanto llega a crearse un clima de comprensión común en torno a las amenazas al medio ambiente, la situación cambia. Siguen librándose, por supuesto, batallas entre grupos locales y la población en general. Todo el mundo comprende la necesidad de un vertedero, pero nadie desea tenerlo en el jardín de su casa. Sin embargo, algunas batallas locales empiezan a verse bajo una nueva luz, y terminan por enfocarse de forma diferente. La preservación de algunas zonas de vida salvaje, por ejemplo, la conservación de algunas especies amenazadas, la protección contra ciertos ataques devastadores al medio ambiente empiezan a considerarse parte de un nuevo objetivo común. Como suele suceder a menudo, los mecanismos de inevitabilidad operan sólo cuando la gente se encuentra dividida y fragmentada. Una situación de graves dificultades se altera cuando se alcanza una conciencia común.

No queremos exagerar nuestro grado de libertad. Pero no es nulo. Y eso significa que llegar a comprender las fuentes morales de nuestra civilización puede suponer una diferencia, en la medida en que puede contribuir a una nueva civilización común.

No estamos, en efecto, aprisionados. Pero hay una vertiente, una pendiente en las cosas por la que es muy fácil deslizarse. La pendiente proviene del factor institucional antes mencionado, pero también de una inclinación de las ideas mismas. Vimos algo parecido en el caso de la autenticidad,

tal como traté de mostrar en el capítulo VI: la forma en que las ideas morales se prestan a una cierta distorsión, a un olvido selectivo.

Algo parecido viene a ser cierto en el caso de la racionabilidad instrumental, y en parte por razones que se superponen. He descrito algunas de las fuentes de la fuerza que en nuestra cultura tiene la idea de libertad autodeterminada. Somos libres cuando podemos rehacer las condiciones de nuestra propia existencia, cuando podemos dominar las cosas que nos dominan. Evidentemente este ideal contribuye a dar una importancia mayor todavía al control tecnológico sobre nuestro mundo; ayuda a encuadrar la razón tecnológica en un proyecto de dominación, en lugar de servir para limitarlo en nombre de otros fines. De hecho, ha contribuido a neutralizar algunos de los límites que todavía existían ante una devastación tecnológica sin control del medio ambiente, como ha demostrado la reciente historia de las sociedades marxistas-leninistas, ideológicamente impulsadas como estaban por una de las formas de este ideal.

La razón instrumental se ha desarrollado junto a este modelo de sujeto humano, que tiene profundo asiento en nuestra imaginación. Ofrece una imagen ideal de un pensamiento humano que se ha desligado de su confusa incrustación en nuestra corpórea constitución, de nuestra situación dialógica, de nuestras emociones y nuestras tradicionales formas de vida a fin de convertirse en pura y autoverificadora racionalidad. Se trata de una de las más prestigiosas formas de razón de nuestra cultura, ejemplificada por el pensamiento matemático, u otros tipos de cálculo formal. Las argumentaciones, las consideraciones, los consejos que pretenden basarse en este tipo de cálculo gozan de un gran poder de persuasión en nuestra sociedad, aun cuando este tipo de razonamiento no se ajuste realmente a la materia en cuestión, como atestigua la inmensa (y creo yo inmerecida) prominencia de este tipo de pensamiento en las ciencias sociales y los estudios políticos. Los economistas deslumbran a los legisladores y burócratas con sus sofisticadas matemáticas, aun cuando se sirven de ello para envolver un pensamien-

to político tosco con resultados potencialmente desastrosos.

Descartes fue el más famoso entre los primeros portavoces de este modo de razón no comprometida, y dio un paso decisivo que ha sido ampliamente seguido desde entonces. Podríamos pensar que esta forma de razonar constituye un logro digno de ser dirigido a la consecución de ciertos propósitos, algo que nos arreglamos para conseguir parte del tiempo, aun cuando por constitución nuestro pensamiento es normalmente corpóreo, dialógico, transido de emociones, y refleja los modos de nuestra cultura. Descartes dio el paso de suponer que *somos* esencialmente razón no comprometida; somos pura mente, distinta del cuerpo, y nuestra forma normal de vernos constituye una lamentable confusión. Puede entenderse acaso la razón por la que le atrajo esta imagen, tanto a él como a quienes le han seguido. El ideal parece ganar fuerza y autoridad cuando suponemos que es así cómo *realmente somos*, por contraposición al objetivo de intentos que se dirigen a logros limitados y frágiles. De modo que nos sería demasiado fácil en nuestra cultura pensar en nosotros mismos como razón esencialmente no comprometida. Con ello se explica por qué hay tanta gente que no encuentra problema alguno en concebir el pensamiento humano a partir del modelo del ordenador digital. Esta autoimagen se ve acrecentada por la sensación de poder que acompaña a una aprehensión instrumental y no comprometida de las cosas.

De modo que hay mucho, tanto institucional como ideológicamente, a favor del atomismo y del instrumentalismo. Pero si mi argumentación está en lo cierto, también podemos luchar contra ellos. Una de las formas de hacerlo consiste en recuperar parte del rico trasfondo moral en el que tiene su origen el moderno énfasis. No puedo extenderme en esta argumentación, ni siquiera de forma tan incompleta como en el caso de la autenticidad, pero me gustaría indicar brevemente cómo podría desarrollarse.

Es evidente que lo que favorece en parte a la razón instrumental estriba en que nos permite controlar nuestro entorno. La dominación nos solicita, bien sencillamente por-

que nos da más de aquello que queremos, bien porque halaga nuestra sensación de poder, o porque encaja en algún proyecto de libertad autodeterminada. Pero la «dominación» de la naturaleza no lo dice todo, como algunos críticos parecen dar por sentado. Hay otros dos importantes contextos morales que me gustaría mencionar aquí, de los que ha surgido el énfasis en la razón instrumental.

(1) Hemos observado ya que ello está vinculado a nuestra sensación de nosotros mismos como razón potencialmente no comprometida. Esto se funda en un ideal moral, el del razonamiento autorresponsable, autocontrolador. En ello hay un ideal de racionalidad, que es al mismo tiempo un ideal de libertad, de pensamiento autónomo, autogenerado.

(2) Otra tendencia moral entra en juego. Lo que he llamado afirmación de la vida corriente, la sensación de que la vida de la producción y la reproducción, del trabajo y de la familia, es lo que resulta importante para nosotros, ha supuesto también una aportación crucial, porque nos ha hecho otorgar una importancia sin precedentes a la creación de condiciones de vida dotadas de una abundancia cada vez mayor y de la posibilidad de aliviar sufrimientos en una escala cada vez más amplia. Ya a principios del siglo XVIII, Francis Bacon criticó a las ciencias aristotélicas tradicionales por no haber contribuido en nada «a aliviar la condición de la humanidad».² En su lugar propuso un modelo de ciencia cuyo criterio de verdad sería la eficacia instrumental. Algo se descubre cuando se puede intervenir para cambiar las cosas. La ciencia moderna mantiene a este respecto una continuidad esencial con Bacon. Pero lo que resulta importante de Bacon es que nos recuerda que el impulso que había tras esta nueva ciencia no era sólo epistemológico sino también moral.

Somos herederos de Bacon, por ejemplo, cuando organizamos grandes campañas internacionales de ayuda contra el hambre o de socorro a las víctimas de inundaciones. Hoy

2. Francis Bacon, *Novum Organum*, I.73, traducción de Francis Bacon: *A Selection of His Works*, comp. por Sydney Warhaft (Toronto, Macmillan, 1965), págs. 350-351.

en día hemos llegado a aceptar la solidaridad universal, al menos en teoría, por imperfecta que sea nuestra práctica, y aceptamos esto con la premisa de un intervencionismo activo en la naturaleza. No aceptamos que la gente tenga que continuar siendo víctima potencial de huracanes y hambrunas. Pensamos que estos males constituyen algo curable o evitable. Esta benevolencia universal y práctica concede también un papel crucial a la razón instrumental. A quienes sobre una base estética o del modo de vida (y sobre esto se han basado buena parte de las protestas desde el siglo XVIII) reaccionan en contra del papel que esa benevolencia ha llegado a ocupar en nuestras vidas se les tacha con frecuencia de ser moralmente duros o poco imaginativos, al poner su propia sensibilidad estética por encima de las necesidades vitales de las masas de gente que sufre. De modo que la razón instrumental llega hasta nosotros provista de un rico trasfondo moral. No se ha visto en modo alguno impulsada simplemente por una *libido dominandi* excesivamente desarrollada. Y no obstante, con demasiada frecuencia parece servir a fines de mayor control, de dominio tecnológico. La recuperación de un trasfondo moral más rico puede mostrar que no es necesario que actúe de esta forma, y desde luego que en muchos casos supone traicionar este trasfondo moral hacerlo así, de manera análoga al modo en que formas más egocéntricas traicionan el ideal de autenticidad.

Lo que entrañaría esta recuperación es esencialmente lo mismo que vimos en el caso de la autenticidad. Necesitamos reconciliar consideraciones de dos órdenes. Tomando en cuenta (a) las condiciones de la vida humana que deben condicionar la realización de los ideales en cuestión, podemos determinar (b) a qué equivaldría la realización efectiva de esos ideales.

Podemos darnos cuenta de lo que encierra este tipo de reflexión observando un ejemplo importante tomado del campo de la atención médica. En (a) advertimos que el ideal de la razón no comprometida debe considerarse precisamente como ideal y no como imagen del albedrío humano tal como es en realidad. Somos agentes corpóreos, que viven en con-

diciones dialógicas, que habitan el tiempo de un modo específicamente humano, a saber, dando sentido a nuestras vidas en la forma de una historia que conecta el pasado del que procedemos con nuestros futuros proyectos. Eso significa (b) que si vamos a tratar a un ser humano tal como se debe, hemos de respetar esa naturaleza, corpórea, dialógica, temporal. Las extensiones incontroladas de la razón instrumental, tales como la práctica de la medicina que se olvida del paciente como persona, que no toma en cuenta qué relación guarda el tratamiento con su historial ni por tanto tampoco con los determinantes de esperanza y desesperación, que descuida la relación esencial entre el que ha de sanar y el paciente, a todas estas cosas hay que resistirse en nombre del trasfondo moral de benevolencia que justifica estas aplicaciones de la razón instrumental.³

Lo que andamos buscando es un encuadramiento alternativo de la tecnología. En lugar de considerarla puramente en el contexto de una empresa de control cada vez mayor, de una frontera siempre en retroceso, de naturaleza resistente, animada quizás por un sentido de poder y libertad, hemos de llegar a comprenderla también en el marco moral de la ética de la benevolencia práctica, que es también una de las fuentes de nuestra cultura gracias a las que la razón instrumental ha adquirido la destacada importancia que para nosotros tiene. Pero hemos de situar esta benevolencia a su vez en el marco de una comprensión adecuada del albedrío humano, no en relación con el fantasma incorpóreo de la razón no comprometida, que habita una máquina cosificada. Hemos de poner también en relación a la tecnología con este ideal mismo de la razón no comprometida, pero en este caso como ideal, más que como imagen distorsionada de la esencia humana. La tecnología al servicio de una ética de la be-

3. Me ha sido de gran utilidad la penetrante discusión de Benner y Wrubel, *The Primacy of Caring*, que muestra cuánto puede contribuir la filosofía a encuadrar la razón instrumental en un entramado nuevo del tipo de los que aquí discuto. Si llegamos a comprender por qué la tecnología es, para empezar, importante en esto, entonces se verá limitada y encuadrada por una ética de la atención.

nevolencia dirigida a las personas de verdad, de carne y hueso; el pensamiento tecnológico, calculador, como raro y admirable logro de un ser que vive en medio de un tipo de pensamiento bastante distinto: vivir la la razón instrumental desde fuera de estos entramados supondría vivir nuestra tecnología de manera muy diferente.⁴ Queda por completo dentro del entramado de la dominación, y no deja lugar para ubicar a la tecnología de forma diferente en nuestras vidas. Ponerse en cabeza de la tecnología implica adoptar una actitud estratégica hacia la misma, puesto que, por medio de ella, hacemos todo lo demás. No deja abierta la posibilidad de situar la tecnología en una actitud no instrumental, como veamos, por ejemplo, en la ética de la atención, o en el cultivo de nuestra capacidad para el pensamiento puro. (Sobre esta cuestión, véase la discusión de William Hutchinson, «Technology, Community and the Self», tesis doctoral, McGill University, 1992.) En esta discusión sobre cómo rehacer este entramado he tomado evidentemente muchas cosas de Heidegger; véase especialmente «The Question Concerning Technology», en *The Question Concerning Technology and Other Essays*, traducción de William Lovitt (Nueva York, Garland Publishers, 1977). (Versión castellana: parcialmente, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960.) Lo que creo que Heidegger propone en éstos y en otros escritos es algo parecido a lo que yo he llamado entramado alternativo. Para un interesante desarrollo de esta idea de forma mucho más detallada, también en deuda con Heidegger, véase Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*. Aunque existe un deslizamiento o inclinación hacia una posición de predominio, debido a todas las razones mencionadas anteriormente, nada nos dice que *tengamos* que vivir nuestra tecnología de esta forma. Hay otras formas que están abiertas. La perspectiva a la que aquí nos enfrentamos es la de una

4. La cuestión que aquí trato en términos de formas de entramado alternativas se plantea a veces en términos de control: ¿nos domina la tecnología a nosotros, o la controlamos, utilizándola al servicio de nuestros fines? Pues el problema que representa esta formulación debiera ser evidente.

lucha, en la que contienden estas formas diferentes de situar un entramado. En el caso de la autenticidad, la contienda se libraba entre modos más plenos o más chatos de autorrealización; aquí se enfrenta a diferentes entramados. Una vez más vengo a proponer que en lugar de considerar nuestra apurada situación como algo condenado a generar un impulso de control tecnológico cada vez mayor, del que regocijarnos o lamentarnos por consiguiente dependiendo de nuestra perspectiva, lo entendamos como algo abierto a la controversia, como escenario de una lucha probablemente interminable.

En esta contienda puede tenerse en cuenta la comprensión de nuestras fuentes morales, y de nuevo el debate polarizado entre defensores y detractores amenaza con privarnos de un recurso crucial. Ésa es la razón por la que en esto vale la pena una labor de recuperación. Hay una batalla por ganarse los corazones y las mentes en la que tiene un papel que desempeñar.

Pero es también cierto que esta batalla de ideas está inextricablemente ligada, en parte como origen y en parte como resultado, a las luchas políticas libradas en torno a las formas de organización social. Dada la importancia de nuestras instituciones a la hora de generar y sostener una posición atomista e instrumental, no podría ser de otra manera. Y por ello quiero volver en el último capítulo al tercero de los principales motivos de inquietud que esbocé al principio.

CONTRA LA FRAGMENTACIÓN

He sostenido en el capítulo anterior que las instituciones de la sociedad tecnológica no nos imponen ineluctablemente una hegemonía cada vez más profunda de la razón instrumental. Pero está claro que libradas a sí mismas tienen tendencia a impulsarnos en esa dirección. Por esta razón es por lo que ha menudo se han formulado proyectos que tenían por objeto dar un salto destinado a situarnos fuera por entero de estas instituciones. Este sueño lo suscribió el marxismo clásico y fue hasta cierto punto puesto en práctica por el leninismo. La meta consistía en deshacerse del mercado y poner el funcionamiento de la economía en su totalidad bajo el control consciente de la «asociación de los productores», en frase de Marx.¹ Otros abrigan la esperanza de que podemos realizarlo sin necesidad de un Estado burocrático.

Resulta bien evidente en nuestros días que estas esperanzas son ilusorias. El colapso de las sociedades comunistas ha convertido en innegable lo que muchos nunca dejaron de advertir: que los mecanismos de mercado son de algún modo indispensables para una sociedad industrial, por su eficiencia económica, desde luego, y probablemente también por su libertad. Algunas personas se regocijan en Occidente de que por fin se haya aprendido esta lección y hacen del fin de la Guerra Fría un pretexto para la celebración de su pro-

1. «En este campo la libertad sólo puede consistir en el hombre socializado, en los productores asociados, que regulan racionalmente su intercambio con la naturaleza, poniéndola bajo su común control, en lugar de verse dominados por ella como por sus ciegas fuerzas.» *El Capital*, vol. III (Nueva York: International Publishers, 1967), pág. 820 (versión castellana: *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991).

pia utopía, la de una sociedad libre ordenada por impersonales relaciones de mercado, en la que el Estado se vea forzado a tener un papel residual limitado. Pero esto resulta igualmente irreal. La estabilidad y, en consecuencia, la eficiencia, no podrían sobrevivir al abandono de la economía por parte de los gobiernos, y resulta hasta dudoso que la libertad pudiera sobrevivir mucho tiempo en la jungla que engendraría un capitalismo realmente salvaje, con sus desigualdades y su explotación sin compensaciones.

Lo que debiera haber perecido juntamente con el comunismo es la creencia de que las sociedades modernas pueden regirse sobre la base de un principio único, ya sea éste el de la planificación de acuerdo con la voluntad general o el de las asignaciones del libre mercado. Nuestro reto estriba en realidad en combinar, de forma que no se anulen, una serie de modos de actuación que son necesarios conjuntamente para una sociedad libre y próspera, pero que tienden también a estorbarse unos a otros: las asignaciones del mercado, la planificación estatal, las disposiciones colectivas en casos de necesidad, la defensa de los derechos individuales, y la iniciativa y el control democráticos efectivos. A corto plazo, quizás hasta la «eficiencia» máxima del mercado puede verse restringida por cada uno de los otros cuatro modos; a largo plazo, quizás hasta la coyuntura económica, y desde luego la justicia y la libertad se resentirían a causa de su marginación.

No podemos abolir el mercado, pero tampoco podemos organizarnos exclusivamente mediante mercados. Restringirlos puede resultar costoso; no restringirlos en absoluto podría resultar fatal. Gobernar una sociedad contemporánea significa recrear continuamente un equilibrio entre requisitos que tienden a menoscabarse unos a otros, encontrando constantemente nuevas soluciones creativas conforme los viejos equilibrios quedan anulados. No puede encontrarse nunca una solución definitiva en la naturaleza del caso. A este respecto, nuestra situación política se asemeja a la difícil situación cultural que describí antes. La lucha cultural irresuelta entre puntos de vista diferentes, entre entramados dis-

tintos de los ideales clave de la modernidad, hace discurrir paralelamente al plano institucional a las exigencias en conflicto de las formas diferentes pero complementarias en las que organizamos nuestra vida común: la eficiencia del mercado puede verse disminuida por disposiciones colectivas propias del Estado del Bienestar; una eficaz planificación estatal puede poner en peligro los derechos individuales; las operaciones conjuntas de Estado y mercado pueden poner en peligro el control democrático.

Pero en esto existe más de un paralelo. Existe, como ya he indicado, una conexión. El funcionamiento del mercado y del Estado burocrático tiende a fortalecer los entramados que favorecen una posición atomista e instrumental hacia el mundo y hacia los demás. Que estas instituciones no puedan abolirse por las buenas, que hayamos de convivir con ellas permanentemente, tiene mucho que ver con la naturaleza inacabable e irresoluble de nuestra lucha cultural.

Aunque no hay victoria definitiva, lo que sí se puede es ganar o perder terreno. Lo que ello conlleva se deduce del ejemplo que mencioné en el capítulo anterior. En él hacía notar que la batalla librada por comunidades o grupos aislados contra la desolación ecológica estaba destinada a terminar en derrota mientras no se lograra algo parecido a una comprensión común y un sentido común de las formas de resolución de la sociedad en conjunto sobre la preservación del medio ambiente. En otras palabras, la fuerza que puede hacer retroceder a la hegemonía galopante de la razón instrumental consiste en la (forma adecuada) de iniciativa democrática.

Pero esto representa un problema, puesto que el funcionamiento conjunto del mercado y del Estado burocrático tiene tendencia a debilitar la iniciativa democrática. En esto hemos de volver al tercer motivo de malestar: el temor enunciado por Tocqueville de que ciertas condiciones de la sociedad moderna socavan la voluntad de control democrático, el temor de que el pueblo llegue a aceptar con excesiva facilidad verse gobernado por un «inmenso poder tutelar».

Quizá la descripción de Tocqueville de un despotismo

blando, por mucho que intente distinguirlo de la tiranía tradicional, suene todavía demasiado despótica en el sentido tradicional. Las sociedades democráticas modernas parecen estar lejos de ello, porque rebosan de protestas, libre iniciativa e irreverentes desafíos a la autoridad, y los gobiernos tiemblan de hecho ante la ira y el desprecio de los gobernados, cuando se hacen patentes en las encuestas que los que gobiernan nunca dejan de realizar. Pero si concebimos el temor de Tocqueville de forma un tanto diferente, en este caso ese temor parece bastante real. El peligro no lo constituye el despotismo, sino la fragmentación, a saber, un pueblo cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo. La fragmentación aparece cuando la gente comienza a considerarse de forma cada vez más atomista, dicho de otra manera, cada vez menos ligada a sus conciudadanos en proyectos y lealtades comunes. Desde luego pueden muy bien sentirse vinculados a proyectos comunes con otras personas, pero vienen a ser agrupamientos parciales en lugar de ser los propios del conjunto de la sociedad: así, por ejemplo, una comunidad local, una minoría étnica, los fieles de una u otra religión o ideología, o quienes fomentan algún interés especial.

Esta fragmentación se produce en parte por medio del debilitamiento de los lazos de afinidad, de un modo que se alimenta parcialmente a sí mismo, mediante el fracaso de la iniciativa democrática misma. Puesto que, cuanto más fragmentado está en este sentido un electorado democrático, más transfiere sus energías políticas a fomentar su forma parcial de agruparse, en la forma que quiero describir más adelante, y menos posible resulta movilizar mayorías democráticas en torno a programas y políticas entendidos de modo común. Así, aumenta la sensación de que el electorado en su conjunto se siente indefenso ante el Estado Leviatán; una forma parcial de agruparse puede ser capaz, en efecto, de hacer niella, pero la idea de que la mayoría popular pudiera encuadrar y llevar adelante un proyecto común parece utópica e ingenua. Y de este modo, la gente termina por abandonar. Una afinidad ya desfalleciente por los otros se ve ade-

más minada por una falta de experiencia común de acción, y una sensación de desesperanza hace que intentarlo parezca una pérdida de tiempo. Pero eso, por supuesto, es lo que lo convierte en desesperanzador, con lo que entramos en un círculo vicioso.

Ahora bien, una sociedad que siga ese rumbo puede ser todavía enormemente democrática en cierto sentido, es decir, igualitaria y plena de actividad y de desafíos a la autoridad, como resulta evidente en cuanto observamos el caso de nuestra gran república vecina del sur. La política comienza a adquirir un molde diferente, de acuerdo con la forma que antes he indicado. Un objetivo común que sigue siendo intensamente compartido, aun cuando se atrofien los demás, es que la sociedad se organiza en defensa de sus derechos. El imperio de la ley y el sostenimiento de los derechos se contemplan como parte integrante del *American way*, del modo de vida norteamericano, es decir, como objeto de una intensa lealtad común. La extraordinaria reacción a los escándalos del Watergate, que terminaron con la renuncia de un presidente, son testimonio de ello.

Al dar cuenta de esto, dos facetas de la vida política cobran cada vez mayor prominencia. En primer lugar, estamos hablando cada vez más de batallas judiciales. Los norteamericanos fueron los primeros en disponer de una firme Carta de Derechos, ampliada desde su creación con disposiciones contrarias a la discriminación, y se han llevado a cabo importantes cambios en la sociedad norteamericana por medio del desafío de los tribunales a la legislación vigente o de acuerdos privados que supuestamente vulneraban tan arraigadas disposiciones. Buen ejemplo de ello es el famoso caso de *Brown versus la Junta Educativa*, que terminó en 1954 con la segregación racial en las escuelas. En décadas recientes se han ido dedicando cada vez más energías dentro del proceso político norteamericano a este proceso de revisión judicial. Asuntos que en otras sociedades determina la legislación, después de ser objeto de debate, y en ocasiones de compromiso, entre diferentes opciones, se consideran temas propios de decisión judicial a la luz de la Constitución. El

aborts constituye un ejemplo pertinente. Desde que la decisión sobre *Roe versus Wade* en 1973 liberalizara enormemente las leyes del país sobre el aborto, los esfuerzos de los conservadores, que van dando gradualmente fruto en la actualidad, han consistido en recurrir ante los tribunales con el fin de lograr una revocación. El resultado ha constituido un asombroso esfuerzo intelectual, encauzado hacia la política como revisión judicial, que ha hecho de las facultades de leyes los centros dinámicos del pensamiento social y político de los *campus* norteamericanos; y también una serie de titánicas batallas en torno a algo que solía ser asunto relativamente rutinario —o al menos no partidista—: la confirmación por parte del Senado de los nombramientos presidenciales para el Tribunal Supremo.

Junto a la revisión judicial, y entrelazada con ella, la energía norteamericana se encauza hacia una política de intereses o defensa activa. La gente se lanza a campañas dirigidas a una cuestión en particular y labora fieramente por el bien de la causa escogida. Los dos bandos presentes en el debate sobre el aborto constituyen buenos ejemplos. Esta faceta solapa la anterior, porque parte de la batalla es judicial, pero también concierne a grupos y actividades de presión, a la movilización de la opinión pública, y a una intervención selectiva en las campañas electorales a favor o en contra de los candidatos designados como objetivo.

Todo ello genera una gran actividad. Una sociedad en que sucede todo esto apenas si es despótica. Pero el desarrollo de estas dos facetas guarda relación, en parte de efecto y en parte de causa, con la atrofia de una tercera, que es la formación de mayorías democráticas en torno a programas con sentido que puedan llevarse a término. A este respecto, la escena política norteamericana resulta catastrófica. El debate entre los principales candidatos se vuelve cada vez más desarticulado, sus declaraciones buscan cada vez más descaradamente sólo su interés, y su forma de comunicarse consiste cada vez más en los ahora célebres *sound bytes* (generalidades audiovisuales), lo mismo que sus promesas risiblemente increíbles («leed en mis labios») y cínicamente in-

cumplidas, mientras los ataques a los contrincantes se rebajan a los más deshonrosos niveles, aparentemente con toda impunidad. Al mismo tiempo, en un fenómeno complementario, desciende la participación de los votantes en las elecciones de carácter nacional, llegando recientemente al 50 % de la población con derecho a voto, bastante por debajo de la de otras sociedades democráticas.

Algo puede decirse en favor, y quizá mucho en contra, de tan escorado sistema. Podriamos sentirnos preocupados por su estabilidad a largo plazo, es decir, preocuparnos por si la enajenación de los ciudadanos provocada por su sistema representativo, cada vez menos funcional, puede verse compensada por una mayor energía de su política en torno a intereses en particular. Ya hemos advertido que este estilo de política hace más difíciles de resolver las cuestiones. Las decisiones judiciales se basan habitualmente en el principio de que el que gana se queda con todo; o se gana o se pierde. En especial, las decisiones judiciales concernientes a cuestiones de derechos tienden a concebirse como cuestión de todo o nada. El concepto mismo de derecho parece apelar a una satisfacción íntegra, si es verdaderamente un derecho; y si no, pues nada. Una vez más, el aborto puede servirnos de ejemplo. En cuanto se considera la cuestión en los términos de los derechos del feto frente a los derechos de la madre, queda poco espacio en el que situarse entre la inmunidad sin límites del uno y la libertad sin trabas de la otra. La inclinación a resolver las cosas de modo judicial, aún más polarizada por las campañas entre intereses particulares rivales, mina en efecto las posibilidades de compromiso.² Podríamos argumentar también que hace más difícil arrostrar ciertas cuestiones, aquellas que requieren un amplio consenso democrático que habrán de conllevar a su vez ciertas dificultades y cierto sacrificio. Puede que esto forme parte del

2. Mary Ann Glendon, *Abortion and Divorce in Western Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1987) ha mostrado la diferencia que se advierte en las decisiones norteamericanas sobre la cuestión, en comparación con las de las sociedades occidentales que pueden servir de referencia.

irresuelto problema norteamericano de aceptar su declinante situación económica por medio de alguna forma inteligente de política industrial.³ Pero eso nos lleva a nuestra premisa, de acuerdo con la cual ciertos tipos de proyectos en común son más difíciles de poner en práctica allí donde este tipo de política es el dominante.

Un sistema en desequilibrio como éste refleja y hace arraigar a la vez la fragmentación. Su espíritu es propio de adversarios cuya eficacia como ciudadanos consiste en ser capaces de adquirir los derechos particulares propios, cualesquiera que sean las consecuencias para el todo. Tanto la reparación por medios judiciales como el tipo de política que se centra en cuestiones singulares, operan a partir de esta posición y por ende la fortalecen. Ahora bien, lo que se deducía anteriormente a propósito del ejemplo de la suerte reciente del movimiento ecologista es que el único modo de contrarrestar la deriva que nos arrastra hacia el mercado y a la burocracia consiste en la formación de un propósito democrático común. Pero es precisamente esto lo que resulta difícil en un sistema democrático que se encuentra fragmentado.

Una sociedad fragmentada es aquella cuyos miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad. Esta falta de identificación puede reflejar una visión atomista, de acuerdo con la cual las personas acaben considerando a su sociedad en términos pu-

3. He tratado la cuestión de la estabilidad democrática en «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en *Liberalism and the Moral Life*, comp. por Nancy Rosenblum (Cambridge, Harvard University Press, 1989). Una buena discusión del deslizamiento hacia este enfoque escorado de la política norteamericana se encuentra en Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», en *Political Theory* 12 (febrero de 1984). A este respecto he comparado los sistemas norteamericano y canadiense en «Alternative Futures», en *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada* (Toronto, University of Toronto Press, 1985), comp. por Alan Cairns y Cynthia Williams. Una buena crítica de esta cultura política norteamericana es la que aparece en B. Bellah y otros, *Habits of the Heart* (Berkeley, University of California Press, 1985) y *The Good Society* (Berkeley, University of California Press, 1991).

ramente instrumentales. Pero también ayuda a arraigar al atomismo, porque la ausencia de una eficaz acción común hace que las personas se vuelvan sobre sí mismas. Acaso sea ésta la razón por la que una de las filosofías sociales más extendidas en los Estados Unidos de hoy en día sea el liberalismo procedural de la neutralidad que mencioné anteriormente (en el capítulo II), y que se combina sin problema con una perspectiva atomista.

Pero podemos observar también ahora que la fragmentación incita de otra manera al atomismo. Debido a que la única forma eficaz de contrarrestar la deriva hacia el atomismo y el instrumentalismo que nos arrastran hacia el mercado y el Estado burocrático consiste en la formación de un propósito democrático común, la fragmentación nos incapacita para resistirnos a esta deriva. Perder la capacidad de construir mayorías políticamente efectivas es como perder los remos en medio del río. No se puede evitar verse arrastrado por la corriente, lo que viene a significar, en este caso, verse arrastrado cada vez más por una cultura encuadrada en el atomismo y el instrumentalismo.

Una política de resistencia significa una política de formación democrática de voluntades. Contrariamente a aquellos adversarios de la civilización tecnológica que se han sentido atraídos por una posición elitista, debemos considerar que un intento serio de comprometernos en la lucha cultural de nuestro tiempo requiere promover una política destinada a dotarse de poder democrático. El intento político por rehacer el entramado de la tecnología conlleva de forma crucial resistirse e invertir la fragmentación.

Pero, ¿cómo se lucha contra la fragmentación? No resulta fácil, y no hay recetas universales. Depende en gran medida de cada situación en particular. Pero la fragmentación aumenta hasta un punto en el que la gente ya no se identifica con su comunidad política, en el que su sentido de pertenencia colectiva se desplaza a otro lugar o se atrofia por completo. Y se nutre además de la experiencia de la impotencia política. Y estas dos evoluciones se refuerzan mutuamente la una a la otra. Una desfalleciente identidad política hace

más difícil movilizarse eficazmente. Existe en esto un círculo vicioso potencial, pero podemos ver cómo podría convertirse en un círculo virtuoso. La acción en común con éxito puede proporcionar una sensación de poder recobrado y fortalecer también la identificación con la comunidad.

Parece decirse con esto que la forma de tener éxito consiste en tenerlo, lo cual es cierto aunque quizá no de mucha ayuda. Pero algo más sí podemos decir. Una de las causas importantes de la sensación de impotencia es que se nos goberna mediante estados a gran escala, centralizados y burocráticos. Lo que puede contribuir a mitigar esta sensación es la descentralización del poder, tal como observó Tocqueville. Y de este modo, en general, la devolución o la división de poderes, como en los sistemas federales, especialmente en los que se basan en el principio de subsidiaridad, puede ser buena para recobrar el poder democrático. Tanto más si las unidades a las que se les devuelve ese poder figuran ya como comunidades en las vidas de quienes las componen.

A este respecto, Canadá puede considerarse afortunado. Hemos conseguido un sistema federal, evitando que evolucionase hacia una mayor centralización que hubiera seguido el modelo de los Estados Unidos, gracias a nuestra misma diversidad, mientras que las unidades provinciales se corresponden generalmente con aquellas sociedades regionales con las que se identifican sus miembros. Lo que no parece que hayamos llegado a crear es una comprensión común que mantenga unidas a estas sociedades regionales, y por tanto nos enfrentamos a otra forma de pérdida de poder, no la que experimentamos cuando un gobierno fuerte parece del todo insensible, sino más bien la que parece ser el destino de sociedades menores que viven a la sombra de grandes poderes.

En última instancia, esto no ha consistido más que en la incapacidad de comprender y aceptar la naturaleza real de la diversidad canadiense. Los canadienses aceptan de muy buen grado sus propias imágenes de diferencia, pero éstas no han conseguido por desgracia corresponderse con lo que de veras existe. Acaso no sea un accidente el que esta inca-

pacidad se produzca cuando un rasgo importante del modelo americano comienza a asomar en forma de revisión judicial de la Carta de Derechos. De hecho, puede sostenerse que la insistencia en la aplicación uniforme de una carta que se había convertido en uno de los símbolos de la ciudadanía canadiense fue causa importante del fracaso del acuerdo del Lago Meech, y en consecuencia de la amenaza de ruptura del país.⁴

Pero la lección general que quiero extraer de ello se refiere al entrelazamiento de las diferentes vetas de inquietud en torno a la modernidad. Rehacer eficazmente el entramado de la tecnología requiere una acción política común para invertir el rumbo de la deriva que el mercado y el Estado burocrático engendran, dirigida a un mayor atomismo e instrumentalismo.

Y esta acción común exige que superemos la fragmentación y la impotencia, es decir, que nos enfrentemos a la preocupación que Tocqueville fue el primero en definir, el deslizamiento de la democracia hacia un poder tutelar. Al mismo tiempo, las posiciones atomistas e instrumentalistas son factores generadores primarios de las formas más degradadas y superficiales de la autenticidad, y por tanto una vigorosa vida democrática, comprometida con un proyecto destinado a rehacer el entramado, tendría aquí un impacto positivo.

Lo que parece pedir nuestra situación es una lucha compleja, en múltiples planos, intelectual, espiritual y política, en el que los debates de la esfera pública se entrelacen con los que se producen en toda una serie de lugares institucionales, como hospitales y escuelas, en los que las cuestiones de lo que supone rehacer el entramado de la tecnología se viven de forma concreta; y en los que estas disputas nutren y se nutren a su vez de los diversos intentos de definir en términos teóricos el lugar de la tecnología y de las exigencias de la autenticidad, y más allá de ello, de la configuración de la vida humana y de su relación con el cosmos.

4. He discutido esto con mayor detalle en «Shared and Divergent Values», en Ronald Watts y Douglas Brown, comps., *Options for a New Canada* (Kingston, Queen's University Press, 1991).

Pero para entablar eficazmente este debate de múltiples facetas, se ha de tomar en cuenta lo que de grande hay en la cultura de la modernidad, tanto como lo que tiene de superficial o peligroso. Como dijo Pascal con respecto a los seres humanos, la modernidad se caracteriza por su *grandeur* tanto como por su *misère*. Sólo una visión que abarque ambas puede proporcionarnos la penetración no deformada que necesitamos para elevarnos a la altura de su mayor desafío.

