

El yo en el espacio moral

Juan Manuel Cincunegui

Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel Universidad del Salvador Argentina

1. Introducción

En *Sources of the Self¹. The Making of Modern Identity*, Taylor identifica tres ejes fundamentales de la esfera de la moralidad. El primero hace referencia a las cuestiones de obligación que tenemos hacia los demás. El segundo, a las cuestiones de fuerte valoración respecto a la significación de la vida: su sentido. El tercero, a cuestiones como la dignidad, el modo en el cual nos hacemos presentes en el espacio público como repositorios potenciales de respeto o desprecio. Estos tres ejes están presentes en todas las culturas y tradiciones, aun cuando existen notorias diferencias en el modo en que estas los conciben. En la sociedad moderna, las cuestiones en torno al sentido de la vida buena se han vuelto problemáticas. Si comparamos el modo en el cual esta dimensión de la moralidad se experimentaba y aun se experimenta en otras sociedades, se evidencia el sentido de la problemática moderna. En el caso de la sociedad homérica, por ejemplo, el espacio de la fama en la memoria y en la canción de la tribu era el marco moral que permanecía incuestionable. En la cultura cristiana, la llamada de Dios en las revelaciones cumplía un rol similar. Desde la perspectiva platónica, el orden jerárquico del ser en el universo era el horizonte del sentido último de lo real.

Haciéndose eco de Max Weber, Taylor señala que lo problemático de los marcos u horizontes morales en la modernidad es el fruto del “desencanto” de nuestra cultura. Lo cual implica una disolución de la significación del cosmos como un orden significativo que ha traído como consecuencia la destrucción de los horizontes espirituales en los que la vida de la gente estaba enmarcada. La llamada “muerte de Dios” es, indudablemente, una metáfora acertada respecto una sensación ampliamente experimentada dentro de nuestra cultura². En definitiva, lo que caracteriza a la cultura moderna es que ningún marco es capaz de concitar la adhesión de todos. Eso conlleva un abanico variopinto de actitudes ante las tradiciones. Algunos se adhieren a una tradición definitiva contra la mayoría de sus compatriotas; otros se adhieren con un sentido pluralista, sabiendo que su tradición es una entre muchas otras; mientras la inmensa mayoría

1 TAYLOR (1989), pp. 15-6.

2 *Ibid*, p. 17.

parece hacerlo de modo tentativo, provisional o como dice Taylor siguiendo a Adaslair MacIntyre, “estando en la búsqueda”. Aun así, los marcos u horizontes morales son constitutivos del ser humano. Se trata de aquello en virtud de lo cual damos sentido a la vida espiritual. Aquello cuya ausencia implicaría una vida sin sentido.

Pero el tipo de problemas de sentido que aquejaban a nuestros antepasados, por ejemplo, y el modo en el cual se presentan los problemas de sentido al buscador moderno, son muy diferentes. En las culturas anteriores existía un marco de referencia, un horizonte moral no cuestionado, que realizaba ciertas demandas imperativas sobre sus adherentes. El problema del sentido consistía, fundamentalmente, en el temor a no ser capaces de responder a dichas demandas, en no estar a la altura del bien que exigía nuestra adhesión. Por lo tanto, no era el marco u horizonte lo que estaba en cuestión. En cambio, para la cultura moderna, el peligro consiste justamente en la posibilidad de que el mundo pierda completamente su contorno espiritual, que todo se vuelva un sinsentido, que no haya nada que valga la pena nuestro esfuerzo. El miedo es un vacío aterrador, una clase de vértigo o incluso la fractura de nuestro mundo y el espacio corporal³. La distancia entre las dos circunstancias existenciales se pone de manifiesto cuando atendemos a los patrones psicopatológicos dominantes. El psicoanálisis freudiano clásico, por ejemplo, estaba dirigido al tratamiento de histerias, fobias y fijaciones. Las terapias actuales, por el contrario, se han centrado en el reclamo de atención que demandan unos tipos de malestares muy diferentes, centrados en la llamada “pérdida de ego”, que consiste en un sentido de vacío, de chatura, de futilidad, de falta de propósito y de pérdida de autoestima⁴.

En breve, los marcos u horizontes morales son un conjunto de distinciones cualitativas que son aprehendidos por sus adherentes de un modo superior e incomparable en relación con otros, y que, a su vez, inspiran nuestro sobrecogimiento, respeto y admiración. Podemos imaginarlos como los constituyentes de un espacio en el cual juzgamos la realidad y desde la cual lo hacemos. Ejemplos de dichos marcos u horizontes morales son:

- La ética de la fama y el honor, en la que la vida del guerrero o ciudadano, o el ciudadano soldado, es considerada superior a la mera existencia privada dedicada al arte de la paz y el bienestar económico.

3 *Ibid.*, p. 18.

4 *Ibid.*, p. 19.

- La ética de la maestría y control racional en sus diferentes vertientes (platónica, estoica y sus respectivas versiones modernas).

En el caso del platonismo, la vida superior es gobernada por la razón, definida en relación con una visión de orden en el cosmos y en el alma. De la versión moderna emerge la imagen de un sujeto desvinculado, capaz de objetivar no sólo el mundo que lo rodea, sino también sus emociones e inclinaciones, sus miedos y compulsiones, con el fin de lograr un distanciamiento y autoposesión que le permita actuar “racionalmente”, en el sentido procedimental propio que le da a la racionalidad la modernidad.

- La ética de la transformación de la voluntad, en su versión teológica original, que gravita en torno a la noción de gracia, y la transposición secular que enfatiza el ideal altruista.
- La ética del poder expresivo, que consiste en exaltar la vida dedicada a la creación artística.
- A diferencia de estos marcos u horizontes morales, la ética naturalista, debido a su temperamento suspicaz acerca de los reclamos ontológicos, niega la existencia de los marcos de referencia. Esto es debido a razones epistemológicas (entre ellas la convicción entre sus adherentes de que la exclusión de la ontología está en mayor acuerdo con la perspectiva científica) y profundas razones morales de las que hablaremos a continuación.

Para Taylor, el reduccionismo de la ética naturalista es erróneo en un sentido radical, y las razones morales que sustentan esta negación de toda ontología forman parte del horizonte moral de las personas que se adhieren a ella. Además, está estrechamente conectada a una distinción cualitativa inarticulada que es la “afirmación de la vida corriente”, la cual implica, necesariamente, un fundamento ontológico. Esto se pone de manifiesto en la necesidad que tienen los adherentes de este ideal de contrastarlo con otros modelos, como aquellos que otorgan una jerarquía superior a la vida política, a la contemplación o la vida monástica. Para los reformadores, la vida corriente se definía teológicamente; para los utilitaristas, en relación con la racionalidad instrumental; para los marxistas, a través de una mezcla de racionalidad ilustrada y elementos expresivistas de libre

autocreación.

Ahora bien, una vez hemos determinado de qué modo los marcos u horizontes morales proveen el trasfondo, explícito o implícito para los juicios morales, intuiciones o reacciones en cualquiera de las tres dimensiones o ejes de la moralidad, cabe preguntarse, frente al desafío naturalista, si es posible prescindir enteramente de dichos marcos. Como ya señalamos, una cuestión de este tenor cobra sentido con el advenimiento de la cultura moderna, con el “desencanto” que ha socavado los marcos tradicionales haciéndolos aparecer como problemáticos. Pero también hemos señalado que no es posible imaginar una vida sin marcos morales debido a que vivimos nuestras vidas, como si dijéramos, desde dentro dichos horizontes, dándole sentido a través de las discriminaciones de fuerte valoración⁵. Pero una respuesta de este tipo no pretende ser una elaboración psicológica respecto a las características del sujeto, lo cual implicaría articular una valoración contingente. Estos horizontes morales son constitutivos de la agencia humana, lo cual equivale a decir que salir fuera de todo marco u horizonte moral equivale a abandonar cualquier estatuto reconocible de humanidad⁶. En este sentido podemos ver hasta qué punto se encuentran inextricablemente conectadas las cuestiones sobre la identidad con la moralidad. La pregunta “¿quién soy yo?” sólo puede responderse haciendo referencia a lo que es crucialmente importante para nosotros.

Saber quien soy es como saber dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura⁷.

Esto significa que la identidad está estrechamente conectada con un sentido de orientación. La metáfora utilizada es la de un espacio de cuestiones en donde conducimos nuestra vida con el anhelo de que esta sea una vida bien vivida. Pero, para ello debemos encontrar nuestro camino, orientarnos correctamente. Los marcos cumplen precisamente esa función. Cuando decimos que nuestras vidas acontecen dentro de un espacio de cuestiones nos referimos a que siempre podemos preguntar o preguntarnos a nosotros mismos dónde estamos situados en relación con el bien. Siempre podemos ser interrogados acerca de quiénes somos, de tal modo que sea un requerimiento

5 *Ibid.*, p. 26.

6 *Ibid.*, p. 27.

7 *Ibid.*

articular los propósitos que consideramos valiosos perseguir. Nuestra orientación hacia el bien nos permite aprehender el significado de la cuestión de nuestra identidad, incluso si no somos capaces de satisfacer la respuesta⁸. De aquí se desprende la imagen de una esfera espacial que se encuentra cartografiada internamente por el conjunto de valoraciones fuertes y distinciones cualitativas de las que hemos estado hablando. Qué sea la identidad es algo que sólo puede resolverse a partir de la definición de aquello que resulta importante para nosotros y aquello que resulta prescindible. En consecuencia, no es posible en modo alguno imaginar algo como una identidad sin evaluaciones morales.

Otra manera de abordar el asunto es contrastando la teoría anterior con su opuesta. La perspectiva naturalista considera que los marcos morales son fenómenos artificiales. De ello se sigue que inventamos, no sólo las respuestas, sino también las preguntas. Pero, como ya hemos visto, la orientación en el espacio moral no es dispensable y artificial. Resulta inconcebible una vida humana sin ella, y el retrato de un agente libre de todo marco de referencia moral sólo puede acontecer durante una profunda crisis de identidad o una perturbación que desplaza a dicho individuo fuera de todo espacio de interlocución.

El argumento que utiliza Taylor para dar cuenta del carácter constitutivo de los marcos de referencia es semejante al que utiliza para mostrar el carácter constitutivo de nuestra agencia humana encarnada. Se trata de un tipo de argumentación “trascendental” que utiliza ampliamente para mostrar los constitutivos de la moralidad y la personalidad.

El pionero en este tipo de argumento es Kant, quien en su *Análítica Trascendental* nos presenta el modelo original que consiste en: (1) la presentación de la naturaleza “indudable” de la experiencia, seguida por (2) una conclusión que muestra la naturaleza del sujeto o su posición en el mundo. Este tipo de argumento juega un papel muy importante en las filosofías del llamado “segundo” Wittgenstein, Heidegger y Merleau Ponty⁹. En el caso de la agencia encarnada, Taylor interroga cuál sería nuestra experiencia si no estuviéramos organizados a partir de una orientación corporal. La formulación explicita el sentido intuitivo de la frontera más allá de la cual nuestra experiencia se desmorona. El argumento es similar al que utiliza para mostrar la orientación constitutiva del agente hacia el bien. Lo que intenta ilustrar es el modo en el cual serían nuestras vidas si no estuvieran organizadas por algún sentido de orientación moral o alguna valoración

8 SMITH (2002), p. 93.

9 TAYLOR (1995), pp. 20-33.

fuerte. Sin un sentido de fuerte valoración el individuo padecería una dolorosa experiencia de vacío.

Ahora bien, Ruth Abbey ha indicado que las nociones “marcos morales” y “evaluaciones fuertes” no son sinónimas, aun cuando en muchas ocasiones eso es lo que parece inferirse de la explicación de Taylor. Abbey apunta a un fragmento de *Sources of the Self*, en el cual Taylor señala que “los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales en cualquiera de las tres dimensiones”. Y continúa:

Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Esto es, cuando intentamos explicar qué presuponemos cuando juzgamos si una cierta forma de vida es verdaderamente digna de consideración, o cuando colocamos nuestra dignidad en un cierto logro o estatus, o definimos nuestras obligaciones morales de una cierta manera, nos encontramos articulando inter-alia lo que aquí vengo llamando “marcos referenciales”¹⁰.

Sin embargo, Abbey apunta que es más apropiado pensar sobre los marcos morales como una serie de evaluaciones fuertes, de juicios sobre bienes que son de la más alta importancia para nosotros¹¹.

2. Hiperbienes

Una de las características salientes del escenario moral moderno es la proliferación de bienes que demandan la lealtad de los individuos. Taylor sostiene que la mayoría de los modernos experimentan los reclamos de las aspiraciones paradigmáticas apuntadas más arriba: las aspiraciones a la maestría racional, a la realización expresiva, a la fama, a una rica experiencia familiar, etcétera. En vista de esto, parte de la vida moral consiste en la ordenación jerárquica de dichos bienes.

Ahora bien, en algunos casos los individuos ofrecen su lealtad a un bien que, en relación al resto, tiene una importancia suprema y que provee un hito a través del cual el individuo juzga la dirección de su vida. Taylor llama a los mismos bienes de orden superior o hiperbienes. Es decir, bienes que no sólo son más importantes que el resto de manera incomparable, sino que además

10 TAYLOR (1989), p. 26.

11 ABBEY (2000), p. 35.

proveen una perspectiva desde la cual debemos sopesar, juzgar, decidir acerca del resto¹².

A diferencia de la filosofía moderna que define la moralidad a través de un tipo de segregación (ej., Kant la reduce al imperativo categórico y Habermas a los temas de justicia universal y la aceptabilidad de normas), Taylor pretende recuperar la concepción aristotélica de pluralidad, que resulta más comprensiva. Para ello articula la noción de rango y de bienes relativos que permiten desocultar aquello que las teorías segregacionistas ocultan, como ocurre con cuestiones como la felicidad o la realización personal.

Por su parte, Paul Ricoeur ha señalado que la noción de hiperbien introducida por Taylor hace referencia a aquellos bienes de rango superior que articulan y delimitan la moralidad de un grupo, definiendo un sistema diferente de prioridades, dejando patente con ello que cualquier experiencia moral digna de ese nombre resulta ineludiblemente estructurada en su totalidad de un modo jerárquico. Aún así, es importante insistir en la variabilidad de los contenidos que definen los hiperbienes¹³.

Abbey, en cambio, sugiere que existe en Taylor una vacilación respecto al estatuto de los hiperbienes. Existen dos posibilidades: (1) o bien estos bienes son constitutivos de los marcos morales, tal como los concibe Ricoeur o, por el contrario, (2) se trata de características peculiares de ciertos horizontes morales, es decir, que los hiperbienes son opcionales. Abbey sostiene que Taylor introduce la noción ofreciendo una interpretación contingente de los hiperbienes, pero a medida que su exposición avanza, se muestra cada vez más próximo a la primera alternativa. Dice Taylor:

Quizás descubramos que no es posible dar sentido a nuestra vida moral sin algo así como la perspectiva de un hiperbien; sin alguna noción de un bien en el que podamos crecer, y que por ello, nos permite ver a los otros de manera diferente¹⁴.

Abbey argumenta contra Taylor que si los hiperbienes fueran un constitutivo moral, los dilemas morales no serían tan punzantes como demuestran ser. Para ello se apoya en una supuesta comprobación fenomenológica a través de la cual se pone de manifiesto que mucha gente vive su vida carente de cualquier sentido de un bien preponderante. Pero a esta argumentación podemos

12 TAYLOR (1989), p. 63.

13 RICOEUR (1998), p. 22.

14 TAYLOR (1989), p. 71.

responder del siguiente modo: (1) si la explicación de Ricoeur es correcta y los hiperbienes son, en principio, bienes comunitarios, no parece posible prescindir de ellos enteramente; (2) eso no significa que en las sociedades modernas el reconocimiento de esos hiperbienes no resulte problemático en vista, por un lado, de la proliferación de círculos de pertenencia y la multiplicación de bienes que reclaman nuestra lealtad; y por otro, a la continua exposición de los individuos a la teoría moral reduccionista. Sin embargo, eso no significa que no permanezcan leales, de modo tácito, a algún tipo de bien preponderante que organice sus vidas morales.

Abbey sostiene que la lealtad a un hiperbien mitiga el pluralismo en tanto que ofrece a los individuos la posibilidad de ordenar en rangos los bienes a los que se adhieren. En principio, esto es cierto. Sin embargo, lo que Abbey parece olvidar es que el contenido de los hiperbienes no está determinado ni es permanente: los individuos y las comunidades se encuentran siempre ante la posibilidad de experimentar una “transvaloración de los valores”.

Habiendo visto la estrecha conexión que Taylor reconoce entre la identidad y la moralidad, es comprensible su afirmación en torno a la centralidad de los hiperbienes en la constitución de la identidad de los sujetos. Los hiperbienes ofrecen el punto central contra el cual los individuos miden su dirección en la vida. En este sentido, lo que Taylor pretende es que aun cuando es natural que los individuos quieran estar posicionados adecuadamente en relación con cada uno de los bienes que reconocen, y prefieren progresar hacia ellos en vez de alejarse de los mismos, hay un tipo de bienes que son de suma importancia para ellos, porque suponen una orientación moral esencial que define la propia identidad. Lo cual implica que si nos desviamos de ellos o no logramos ser encauzados en su dirección, el resultado puede ser para el individuo insufrible y abrumador¹⁵.

De acuerdo con Taylor, los hiperbienes son necesariamente conflictivos. Esto se debe a que la propia noción de hiperbien incluye una concepción de superación o progreso hacia un tipo de conciencia moral superior. Tomando en préstamo la noción nietzscheana de “transvaloración de los valores”, Taylor sostiene que los hiperbienes se encuentran siempre en proceso de superación o reemplazo. Esto explica el modo mediante el cual la cultura moderna pretendió deshacerse de otras éticas más tempranas a través de un largo proceso de lucha que la condujo a la entronización de la justicia universal y la benevolencia práctica como hiperbienes. Otro ejemplo es la instauración del

¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

principio de igualdad en lo más alto de la jerarquía moral, que debe su reinado a la negación de (1) las concepciones jerárquicas de sociedades anteriores, y (2) a la negación de ciertos modos de relación entre los sexos, como la vida patriarcal. Transvaloraciones similares ocurrieron con el advenimiento del platonismo, que reemplazó a la ética homérica del honor; o la superación de diversas formas de idolatría por parte del cristianismo.

Eso no significa de modo alguno que los bienes desplazados desaparezcan definitivamente. De acuerdo con Taylor:

La transvaloración no es necesariamente un asunto que se resuelve de una vez por todas. Los antiguos bienes condenados permanecen, se resisten y, al parecer, algunos no se pueden erradicar del corazón humano. Por tanto, se mantiene la lucha y la tensión¹⁶.

Taylor identifica dos estrategias para lidiar con la pluralidad de bienes. Las ilustra por medio de una descripción de la postura platónica y la aristotélica. Lo que caracteriza la teoría moral de Platón es una suerte de “revisiónismo intransigente” que niega toda credencial a los bienes que se emplazan en el camino del hiperbien. En cambio, Aristóteles ofrece una estrategia comprensiva que consiste en afirmar todos los bienes. Para Aristóteles la vida buena consiste en la combinación de todos los bienes que buscamos, tomando en consideración que no todos guardan el mismo valor. En este caso, el bien supremo es la integración de la totalidad de los bienes en una vida humana en su justa proporción.

Pero, los hiperbienes son problemáticos porque se explicitan a través de un desafío. El hiperbien demanda un cambio, una transformación que nos lleve de (1) la condición ordinaria, corriente, original, orientada a ciertos bienes comunes, a (2) un hiperbien desde donde reemplazamos o revaluamos o incluso rechazamos los bienes anteriores. En este sentido, el hiperbien implica cambio y repudio, que se traducen en crecimiento, santificación, conciencia superior, etcétera.

La cultura moderna, en sus diversas versiones, se constituye a través del explícito repudio a las nociones de hiperbien y argumenta dicho rechazo en la afirmación de la vida corriente, la cual se contrapone a la pretendida superioridad de las actividades especiales, al carácter auto-represivo o el uso justificativo para la opresión social de las religiones de moralidad superior; o, en el caso

¹⁶ *Ibid*, p. 65.

de Nietzsche, en la negación de todo pensamiento moral en vista a su afirmación categórica de la vida; o la identificación de su carácter excluyente y dominante por parte de sus herederos (ej., Foucault).

Todas estas perspectivas críticas respecto a la religión, cuando son sometidas a análisis, se descubren comprometidas con sus propios hiperbienes, lo que nos lleva a pensar que el pretendido carácter ilusorio que el naturalismo imputa a los hiperbienes no está del todo justificado, no al menos como un principio que debamos aceptar a priori.

De todas maneras, los hiperbienes pueden conducir a la auto-mutilación, como señalan algunos de sus críticos modernos, debido (1) a la imperiosa demanda que dichos bienes ejercen sobre los individuos, y (2) debido al temor que produce en el individuo no estar a la altura de dichas demandas. De acuerdo con Taylor, “hemos de buscar el camino por el cual las más fuertes aspiraciones hacia los hiperbienes no exijan el precio de la automutilación”¹⁷. Un ejemplo de ello se pone de manifiesto en el ataque que ha recibido el cristianismo debido a la carga que ha impuesto a sus seguidores al inculcarles un sentido exagerado de pecado. Aun así, pese a los peligros que supone y el sufrimiento que es capaz de producir, este no es invalidado como tal, en cuanto es capaz de movernos e inspirarnos en el amor y el respeto. Taylor cree que es posible una reconciliación, una superación de la automutilación, pero no al costo de abandonar aquellos bienes que nos permiten una lealtad completa¹⁸.

Ahora bien, si los hiperbienes — como dice Ricoeur — son aquellos bienes de rango superior que articulan la moralidad del grupo, cabe preguntar de qué modo responder a las moralidades de aquellas sociedades y modos de intercambio social que son incompatibles con la justicia y la dignidad humana a las que rendimos lealtad. Una alternativa es un tipo de naturalismo sofisticado que sostiene que las distinciones cualitativas son reales en tanto son una percepción del mundo. Según esto, las distinciones que establecemos a partir de dichas percepciones son un tipo de conocimiento, aun cuando sean inseparables de las formas de vida donde fueron articuladas. Desde esta perspectiva, todas las verdades son relativas en referencia a sus respectivas formas de vida. Lo que corresponde es que sean juzgadas desde sus propias perspectivas, ya que no hay un punto de vista “más allá” desde el cual arbitrar los conflictos que se establecen entre diferentes modos de vida. La respuesta de Taylor dice así:

17 *Ibid.*, p. 107.

18 *Ibid.*

Cuando nos hallamos dentro del ámbito de una perspectiva moral de respeto universal y equitativo, no consideramos que su condena de la esclavitud, de la pira funeraria en que se sacrifican las viudas, del sacrificio humano o de la clitoridectomía sean meras expresiones de nuestra forma de ser que invitan a la condena recíproca e igualmente válida de nuestro trabajo libre, de las segundas nupcias de las viudas, de los sacrificios sin sangre y de la igualdad para los sexos por parte de las sociedades que practican esas costumbres tan extrañas¹⁹.

Como hemos visto al tratar la cuestión del realismo moral de Taylor, la fenomenología moral refuta la comprensión *proyektivista* de las reacciones subjetivas sobre un mundo neutro. La condición de nuestra identidad es la orientación moral que se articula por medio de la lógica de los términos de virtud que se construyen a partir de propiedades esenciales. Una condición inherente de dichas propiedades es la existencia de los seres humanos con una cierta forma de vida. Eso no significa que esos rasgos no sean reales, o sean menos reales que las propiedades “neutras” del mundo investigadas por las ciencias naturales. “¿Existe otra manera – nos interroga Taylor – en que sea posible determinar lo real y lo objetivo, o parte del mobiliario de cosas, que no sea observando cuáles son las propiedades, entidades o rasgos a los que ha de apelar la mejor explicación de las mismas?”²⁰ Y nos anima a pensar que, del mismo modo que ocurre en el dominio de las ciencias naturales, así sucede con la esfera humana.

Como resultado de nuestros planteamientos, reflexiones, argumentos, retos y exámenes, asumimos un cierto vocabulario como el más realista y perspicaz para las cosas que incumben a esa esfera. Lo que esos términos elijan será lo que es real para nosotros y no será, ni podrá ser, de otra manera²¹.

3. Tiempo y narratividad

Por lo tanto, esta relación inextricable entre identidad y moralidad se manifiesta en el carácter constitutivo de las valoraciones fuertes y la inevitable orientación hacia el bien de los individuos. Eso significa que los individuos están siempre en posesión de cierta comprensión o precomprensión de la distinción entre la mera vida y la vida propiamente humana²².

Según Taylor, existen dos modos en los cuales estamos orientados hacia el bien: (1) como

19 *Ibid*, p. 67.

20 *Ibid*, p. 68.

21 *Ibid*, p. 68.

22 SMITH (2002), p. 97.

dirección y (2) como totalidad. Esto puede ilustrarse a través de la metáfora espacial del siguiente modo: o bien desconocemos la geografía donde nos encontramos; o bien no sabemos cómo ubicarnos en el mapa. Es decir, necesitamos no sólo de un marco moral que defina la forma cualitativamente superior, sino también una respuesta a la pregunta acerca del lugar dónde nos encontramos en relación con dicho bien.

Este es el meollo del segundo eje de la moralidad, el que se interroga acerca de la cualidad de la vida, la cual puede ser juzgada como plena, honorable y significativa; o bien como vacía, despreciable e insignificante. Cual sea el contenido de estas u otras evaluaciones análogas varía en dependencia de los marcos de referencia de los círculos culturales de pertenencia de los individuos y sus elecciones particulares. El hecho de que el contenido esté determinado culturalmente, no disminuye la centralidad de estas cuestiones en contraposición a la postura del naturalista, que las considera accesorias u opcionales.

Las imágenes modernas que se refieren al sentido de la vida, que se expresan en interrogantes acerca del modo en que conducimos nuestra existencia, acerca de la sustancia, unidad o propósito de la misma, o la manera en el cual hacemos uso del tiempo, tiene analogías con aspiraciones del pasado. Taylor nos recuerda que las aspiraciones a la inmortalidad en sus diferentes formas, o la aspiración a “estar en contacto” con una realidad mayor, encuentran sus transposiciones seculares en la sociedad “desencantada” contemporánea. Como explica Taylor:

En ciertas tradiciones religiosas, el “contacto” se entiende como una relación con Dios y puede entenderse en términos sacramentales o en términos de oración o devoción. Para quienes se adhieren a la ética del honor, el asunto concierne a su sitio en el espacio de la fama o la infamia. Se aspira a la gloria, o al menos a evitar la vergüenza y el deshonor que haría la vida insoportable y la no existencia preferible. Para quienes definen el bien como autodomínio mediante la razón, la aspiración es ser capaces de ordenar sus vidas y la amenaza insoportable consiste en ser devorados o degradados por el irresistible anhelo de cosas inferiores. Para aquellos a quienes mueve una de las formas de afirmación de la vida corriente, lo más importante es verse motivado y favorecido en esa vida, por ejemplo, con el trabajo que se desempeña y con la familia que se tiene. Quienes piensen que el significado de la vida lo otorga la expresión querrán verse realizando su potencial en la expresión, si no en uno de los reconocidos medios artísticos o intelectuales, entonces, quizá

en la configuración de sus propias vidas. Y así sucesivamente²³.

Veamos a continuación la descripción que ofrece Taylor respecto a eso que llamamos la “conexión” con el bien. Podemos identificar dos tipos de cuestiones que se plantean en relación con ello: (1) en términos absolutos, podemos preguntarnos si esa conexión existe, y responder en forma afirmativa o negativa; también podemos hacerlo (2) en términos relativos, cuando nos interrogamos acerca del lugar o distancia en la que nos encontramos en relación con dicho bien. Esta descripción no se adecúa exclusivamente al ámbito religioso, como ocurre, por ejemplo, con el puritano, quien se interroga si ha sido llamado (cuestión absoluta), y luego se embarca en un proceso de “santificación” que lo enfrenta a interrogantes de acercamiento o alejamiento en relación con el bien al que se adhiere (cuestión relativa). Para Taylor, también los derivados seculares articulan sus relatos de un modo semejante: “¿De qué lado estás?”, interrogan. Y las respuestas se ofrecen en términos de distinciones cualitativas como bien/mal, reacción/progreso, socialismo/explotación. De este modo:

El anhelo por conectar o estar correctamente situado en relación con el bien puede verse más o menos satisfecho en nuestras vidas al ir adquiriendo más fama o al introducir más orden en nuestras vidas, o al ir asentándonos más firmemente en nuestras familias. Pero la cuestión no se nos plantea sólo como un asunto de más o menos, sino como una cuestión de sí o no. Y precisamente en esta forma nos afecta y desafía más profundamente. La cuestión del sí/no concierne, no tanto a cuán cerca o lejos estamos de lo que percibimos como el bien, sino más bien a la dirección de nuestras vidas, si nos acerca al bien o nos aleja de él, o a la fuente de nuestras motivaciones al respecto²⁴.

La cuestión absoluta es inevitable. Se trata de la motivación fundamental, de nuestra lealtad básica, del límite exterior de las posibilidades relevantes para nosotros y, por lo tanto, de la dirección en la que se mueve nuestra vida o en la que podría llegar a hacerlo. Y aquí se pone de manifiesto otra característica básica de la existencia humana. El hecho de que nuestra condición jamás se agota en lo *somos* porque siempre estamos cambiando y *deviniendo*. “Lo verdaderamente importante no es sólo dónde *estamos*, sino hacia dónde *vamos*; y aunque lo primero puede ser una cuestión de más o de menos, lo segundo es una cuestión de ir acercándonos o ir quedándonos

²³ TAYLOR (1989), p. 44.

²⁴ *Ibid*, p. 45.

fuera; una cuestión de sí o no”²⁵.

De este modo, volvemos a constatar que dar sentido a la vida, construir una identidad, implica cierta orientación hacia el bien. Esta orientación se funda en discriminaciones cualitativas que apuntan a aquello que es supremo en grado sumo. Para que este sentido del bien se manifieste en nuestra vida tiene que estar entretelado con la comprensión de esta vida como una historia que se despliega. Para Taylor, la vida se aprehende de un modo narrativo. En este sentido, no sólo la orientación al bien, sino también el hecho de que nuestras vidas existen en un espacio de cuestiones que sólo pueden responderse por medio de una narrativa, son características constitutivas de la subjetividad, y por tanto, no son extras opcionales.

Siguiendo a Heidegger, Taylor sostiene que la identidad se despliega narrativamente sobre la base de una estructura sintética que une las condiciones de “ser-arrojado” y “proyecto”. Esta es la comprensión narrativa más básica de nuestra disposición: entendemos nuestras acciones siempre como un devenir de aquello que somos hacia aquello que proyectamos convertirnos²⁶. De este modo, nos dice Taylor, dar sentido a una acción que no sea baladí, sino que implique un interrogante acerca de nuestro lugar en relación con el bien, requiere una comprensión narrativa de la propia vida, una aprehensión de lo que hemos devenido que sólo puede lograrse por medio de una narración. Pero no sólo eso. Nuestro proyecto futuro, nuestra visión de lo que devendrá, cuando avalo la dirección que hemos adoptado, implica una narración sobre aquello que tengo delante de mí, lo que me espera²⁷. Si volvemos a la metáfora de la dimensión moral en términos espaciales, podemos decir que sólo reconocemos dónde estamos a partir del reconocimiento de los hitos que tenemos frente a nosotros. En este sentido, la vida se presenta como un viaje en el que nos embarcamos con el propósito de llegar a algún lugar. El modo de comprensión moral ocurre, en parte, a través del esfuerzo que realizamos al intentar los estados morales que buscamos, aun cuando fallamos en el intento. De ahí que Taylor insista, siguiendo en esto a MacIntyre, que la dirección de la vida está determinada por la orientación hacia lo que aun no es. Por ello es que puede entenderse como una búsqueda.

A diferencia de otros discursos en torno a la identidad de las personas, Taylor no pretende ofrecer una explicación sustantiva de la personalidad. Una explicación de este tipo consistiría en

²⁵ *Ibid*, p. 47.

²⁶ *Ibid*, p. 47.

²⁷ *Ibid*, p. 48.

afirmar un yo en forma de una entidad que permanece a lo largo del tiempo.²⁸ El punto de partida de la posición tayloriana se articula como una crítica a la rama de la filosofía anglosajona que explora las cuestiones de la unidad de la vida a partir de una noción de “yo puntual”. Según esta posición, que se origina con Locke y que en la actualidad sostienen autores como Derek Parfit, el yo se establece como un objeto hipotético que se somete a criterios de verificación por medio de una conciencia presente y transparente que reflexiona sobre sí misma.

Ahora bien, los ejercicios lógicos que caracteriza a esta escuela filosófica, que aprovechan las perplejidades que suscita la relación mente-cuerpo, no son enteramente estériles, como suelen creer los adherentes de la aproximación hermenéutica de la personalidad. Sin embargo, antes de considerar el valor de los mismos, es indispensable erradicar las causas de la legítima reticencia que produce en sus contrincantes en el debate la utilización de este tipo de argumentación para dar cuenta de la identidad humana, asumiendo la tarea de establecer de manera estricta no sólo los criterios adecuados de verificación, sino también, una definición circunscrita del objeto específico a los que estos argumentos apuntan, con el fin de evitar las usuales transpolaciones a las que son proclives los filósofos analíticos, que pretenden que los resultados de sus ejercicios lógicos conduzcan a conclusiones necesarias fuera del ámbito de su dominio.

Ahora bien, la crítica de Taylor a Parfit apunta, justamente, a este tipo de extrapolaciones indebidas. Por esa razón, será preciso comenzar mostrando lo que distingue a estas dos aproximaciones. Mientras que las teorías como las de Parfit están interesadas, fundamentalmente, en ofrecer una clarificación metafísica en torno a las condiciones de identidad de los objetos cambiantes a través del tiempo, es decir, de qué modo una entidad persiste a través del cambio, y de manera específica, qué es lo que implica esta persistencia en el caso humano. Las teorías como la que propone Taylor intentan articular una caracterización de las personas atendiendo a las creencias, valores, deseos y otras características psicológicas que hacen que una persona sea lo que es²⁹.

No es, sin embargo, el análisis metafísico llevado a cabo por la filosofía analítica contemporánea lo que resulta cuestionable, sino el hecho de que sobre la base de los descubrimientos que la argumentación lógico-deconstructiva produce, se pretenden conclusiones ajenas al dominio legítimo de aplicación.

28 SMITH (2002), p. 98.

29 SCHECHTMAN (1996), pp. 1-2.

Sin embargo, como intentaremos demostrar, pese a que consideramos apropiada la crítica de Taylor, creemos que es posible evitar el solapamiento a través de una determinación adecuada de la demarcación de los dominios de aplicación de ambos proyectos de investigación. Por un lado, resulta inadmisibles pretender que las especulaciones metafísicas exijan como necesarias una ontología y una ética determinada. De modo semejante, parece inadmisibles cree que las caracterizaciones ontológicas e históricas que llevan a cabo autores como Taylor, puede exigir una posición metafísica absoluta.

Ahora bien, Taylor no tiene reparos en reconocer el valor epistémico de las teorías en disputa cuando éstas no intentan colonizar escenarios que no le corresponden. Sin embargo, en lo que concierne a las teorías de la identidad de la tradición analítica parece que Taylor alimenta una mayor reticencia a la hora de explicitar lo que en particular aportan estas metodologías. A fin de clarificar lo que está en juego en este asunto, proponemos explorar la cuestión a través de una argumentación paralela.

David B. Gay ha señalado sobre el modelo tayloriano de la identidad lo siguiente:

Hay aspectos de las concepciones occidentales de la identidad que parecen limitadas para personas condicionadas en diferentes contextos culturales. La noción de un yo localizado, desvinculado e individualmente independiente que Taylor ve como característica determinante de las construcciones occidentales, no son prevalentes en la concepciones premodernas indias del yo. Con respecto a esto, las observaciones realizadas por Jean y John Comaroff son particularmente relevantes. Sugieren que en muchas ontologías no occidentales, la identidad parece exceder los límites corporales occidentales – es decir, exceden el materialismo o fisicalismo que arraiga al yo en la experiencia encarnada, a pesar de su insistencia sobre su independencia, a pesar del hecho de que su base física es completamente contingente³⁰.

Gay apunta, por ejemplo, que para el pensamiento religioso indio, la salvación es el resultado de un proceso creativo de autorrecreación basado en ciertas presunciones respecto a la naturaleza del yo. Los budistas, en particular, han insistido en una ontología no esencialista orientada más bien a un proceso de interrelación causal. Para ellos, la salvación consiste en una transformación del yo a través de un itinerario de reacondicionamiento por medio de prácticas que desarrollan la atención concertada sobre el complejo cuerpo-mente. Especialmente en el budismo

30 GAY (2006), p. 295.

temprano, la salvación es el resultado de un conocimiento “verdadero” de este complejo que se concibe como divisible. El complejo cuerpo-mente, dice Gay, son comprendidos como una entidad inestable constituida por factores transitorios e interdependientes. Estos factores están conectados en forma compleja unos con otros, dentro del sistema y con el mundo, que es un sistema mayor del cual los individuos son partes. De acuerdo con Gay,

Para el Budismo Mahayana, no hay “cosa” [...] en estos sistemas superpuestos que tenga algún tipo de naturaleza permanente o inmutable. La realización de esto, no sólo intelectualmente, sino en meditación, es un requisito esencial para el logro del despertar³¹.

En su estudio sobre la filosofía Prasangika del Madhyamaka, Thupten Jinpa³² ha apuntado que el análisis deconstructivo de la identidad en autores como Nagarjuna, Aryadeva, Shantideva, Chandrakirti o Tsongkhapa, no pretende poner en cuestión la identidad per se, sino un tipo de aprehensión del “sí mismo” calificada: un tipo de existencia aprehendida de modo esencialista, que concibe a los individuos como autoexistentes, autónomos y radicalmente independientes. El proceso de transformación propuesto incluye: (1) la refutación sin residuo de toda pretensión de explicación reduccionista del yo; y (2) la re-elaboración creativa de la personalidad sobre la base de los constitutivos de la experiencia sensible.

Jinpa se refiere aquí a la identidad personal como aquello que consideramos presupuesto cuando hablamos de la vida de una persona, o cuando atribuimos ciertas acciones a un individuo. En este sentido, se trata de una suposición básica que cualquier teoría de la identidad personal debe aceptar.³³ En este sentido, existe un amplio consenso en las escuelas filosóficas budistas y no budistas de la tradición india acerca del rol de esta “persona definida”. Dice Jinpa:

Desde la perspectiva epistemológica, el concepto de persona debe ser capaz de explicar la unidad de nuestra experiencia, incluidos fenómenos tales como la autoconciencia, la memoria y la habilidad para reconocer objetos experimentados previamente. Desde el punto de vista ético, la persona de una *persona definida* nos permite comprender la responsabilidad moral, las leyes básicas del karma, y nuestros conceptos de agencia. Y, lo que es más importante, desde el punto de vista de las escuelas indo-tibetanas, la suposición de una entidad tal hace posible la presentación coherente de una explicación soteriológica del nirvâna, o moksa (libertad espiritual) y el camino

31 *Ibid*, p. 296.

32 JINPA (2002),

33 *Ibid*, p. 109.

individual para lograrlo³⁴.

Es pertinente considerar una filosofía ajena al ámbito de la cultura occidental en vista a lo que hemos apuntado anteriormente respecto a la posibilidad de combinar la línea de investigación ofrecida por autores como Parfit, quienes proponen un tipo de análisis de-compositivo de la identidad, y las descripciones fenomenológico-hermenéuticas, ofrecidas por autores como Taylor y Paul Ricoeur, que enfatizan el carácter narrativo de la misma.

La cita anterior pone de manifiesto que el tipo de persona que es el objeto hipotético de la “deconstrucción” del Mahayana no es la “persona definida” de la aprehensión cotidiana. Como dice Jinpa, esta persona que es el presupuesto irrenunciable de la teoría de la personalidad disfruta de las siguientes características: (1) Desde el punto de vista epistemológico, se aprehende a sí misma como una *unidad* en la que confluyen pasado, presente y futuro; (2) desde el punto de vista ético, se concibe a sí misma como agente moral sujeto a las leyes de la causalidad natural y al karma (un tipo de causalidad especial a la que están sujetos los agentes morales en relación con la intencionalidad); y (3) desde el punto de vista soteriológico, está orientada al logro de la aspiración de libertad espiritual.

Si atendemos a los tres puntos destacados por Jinpa respecto a la llamada “persona definida” que es presupuesto de toda teoría de la identidad, podemos trazar un paralelismo con la enunciación de algunas de las características constitutivas señaladas por Taylor: temporalidad-narratividad, espacio moral y orientación hacia un bien incomparablemente superior.

Jinpa ha destacado la distinción de Parfit para dar cuenta de su posición. Según Parfit, es posible diferenciar dos aproximaciones entre las teorías de la persona: las perspectivas reduccionistas y las no reduccionistas. Las teorías reduccionistas presentan la siguiente tesis: la existencia puede equipararse a la existencia del cuerpo y la serie de ocurrencias de un conjunto de eventos físicos y mentales interrelacionados. Esta teoría puede también presentarse como una explicación de nuestra identidad en el tiempo que nos equipara a un conjunto de hechos impersonales acerca del cerebro, o cuerpo, y la ocurrencia de una serie de eventos físicos y mentales interrelacionados. Hechos impersonales, según Parfit, son aquellos que pueden ser

34 *Ibid.*

descritos sin un reclamo explícito de nuestra existencia como sujetos³⁵.

De acuerdo con Jinpa, las teorías budistas tempranas acerca de la identidad pueden ser caracterizadas como reduccionistas,³⁶ como hemos comprobado a través de la explicación de David Gay. En cambio, en el Mahayana, y especialmente en la filosofía Madhyamaka, la teoría es no reduccionista. Esto se debe, según los autores de esta corriente, a que llevan hasta las últimas consecuencias los experimentos deconstructivos comunes a todas las escuelas filosóficas budistas³⁷.

De modo análogo, los experimentos realizados por autores como Locke o Parfit conducirían, en principio, a la imposibilidad de “localizar” el objeto hipotético sobre el cual se imponen los criterios de verificación.³⁸ Ahora bien, si atendemos a la distinción destacada por Jinpa en la filosofía de Parfit, esa imposibilidad original puede conducir a dos tipos de conclusiones:

1. Una conclusión reduccionista que se niega a aceptar la no existencia de un tipo de identidad sustantiva que era el objeto hipotético en nombre del cual se había iniciado la investigación (debido, principalmente, a la infundada creencia de que la negación del objeto hipotético no sólo implica la negación del modo de existencia sustancial, sino también de la existencia en general).

2. Una conclusión no reduccionista, que consiste en una negación sin residuo del modo de existencia sustancial.

35 *Ibid*, pág. 72.

36 Un tratamiento, recomendado por el propio Taylor, sobre la identidad de las personas en las escuelas tempranas del Budismo, puede encontrarse en COLLINS, Steven, *Selfless Persons. Imagery and thought in Theravada Buddhism*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1992.

37 Para un tratamiento detallado de la filosofía de la escuela Madhyamika-Prasangika, en acuerdo con la interpretación de Tsong-Kha-Pa, vease: HOPKINS, Jeffrey, *Meditation on Emptiness*, Boston: Wisdom Publications, 1996; también JINPA, Thupten, *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsonkhapa's Quest for the Middle Way*, London: Routledge Curzon, 2002; TSONG-KHA-PA, The LamRim ChenMo Translation Committee, Joshua W.C. Cutler, Editor-in-chief, Guy Newland, Editor, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment. Lam Rim Chen Mo* [vol. 3], Ithaca, New York: Snow Lion, 2002; HOPKINS, Jeffrey, *Tsong-Kha-Pa's Final Exposition of Wisdom*, Ithaca, New York: Snow Lion, 2008.

38 De acuerdo con Locke, el término “persona”, que en este caso se encuentra en lugar de “identidad”, se refiere a la apropiación de acciones y sus méritos por parte de los agentes inteligentes capaces de felicidad, miseria y sujeción a la ley. La continuidad de la conciencia sobre la cual se establece la identidad de X1 y X2 (siendo X momentos en el continuo temporal de la conciencia) se establece a partir de la posibilidad de adjudicar correctamente premios o castigos a X2 en vista a las acciones y defectos de X1. De este modo, sostiene Taylor, el propio Locke reconoce la conexión constitutiva entre la noción de identidad y nuestra auto-comprensión moral.

Este tipo de análisis no es capaz de identificar ni describir el yo existente, el “objeto definido” que, como hemos visto, es el presupuesto indeclinable de toda teoría de la personalidad. Pero eso no significa que no produzca ganancia epistémica de algún tipo. Nuestra tesis es que sólo es posible comprender acabadamente la naturaleza del yo que la teoría fenomenológico-hermenéutica de la identidad nos presenta, basándonos en el tipo de conocimiento negativo que nos proporciona el análisis deconstructivo no reduccionista.

Del mismo modo que ocurre entre las teorías tempranas de la personalidad en el budismo, que presentan una descripción reduccionista de la identidad debido a la confusión de la existencia puntual, que es rechazada en la teoría deconstructiva, y de la mera existencia; la propuesta original de los autores ingleses, debido a una confusión similar, pone de manifiesto que se rindieron a la tentación reduccionista debido a la ofensa que la aparente negación de la mera existencia, de la “persona definida”, significaba.

Desde nuestra perspectiva, la tentación reduccionista no puede erradicarse a través de una descripción fenomenológico-hermenéutico exclusivamente. Esto ocurre debido a que el objeto propio de dichas descripciones es la “persona definida” y no la hipotética existencia última de dicha persona. Es por esa razón, sea cual sea el resultado relativo de las investigaciones llevadas a cabo por estos pensadores, por lo que es imprescindible tomar en cuenta la ganancia epistémica que un tipo de análisis de este tipo produce cuando se lleva hasta sus últimas consecuencias. Una vez hemos protegido el “objeto definido”, el yo indeclinable del que venimos hablando, el yo tal cual es aprehendido por los propios individuos en su trato habitual con el mundo, la refutación del hipotético yo subsistente sólo puede considerarse un importante logro cognitivo.

En otro orden de cuestiones, el propio Taylor reconoce la necesidad de hacer justicia a estos dos órdenes de tratamiento de la personalidad. En su reciente obra *A Secular Age*, Taylor señala:

Para los creyentes, habitualmente o de manera típica, el sentido es el de una plenitud que les llega, que hay algo que reciben; por otra parte, lo reciben en algo como una relación personal, de otro ser capaz de amor y donación; acercarse a la plenitud implica, entre otras cosas, prácticas de devoción y oración (además de caridad, generosidad); y son conscientes de estar muy lejos de la condición de plena devoción y generosidad; son conscientes de estar encerrados en sí mismos, aprisionados a cosas y metas menores, incapaces de abrirse a sí mismos y recibir/dar como harían

en el lugar de la plenitud³⁹.

Y a continuación, compara la formulación cristiana con la budista, en la cual la relación personal se deja a un lado y el énfasis recae en la dirección de la trascendencia del yo, en la apertura, en la recepción de un poder que nos trasciende. En cuanto a la trascendencia, Taylor reconoce que un modo en el que podemos articularla es a través de la imagen de un “cambio de identidad”, y reconoce dos modelos: (1) el cristiano, que implica un radical descentramiento del yo hacia Dios; y (2) el budista, que consiste en un cambio radical que va del yo al “no yo”. En ambos casos, el movimiento de negación, la renuncia, no es un fin en sí mismo, sino que es el paso imprescindible para regresar al mundo, a eso que Taylor llama el “florecimiento”. Dice Taylor:

En términos cristianos, si la renuncia nos descentra en relación con Dios, la voluntad de Dios es la del florecimiento humano, y por lo tanto, somos regresados a la afirmación de este florecimiento, que es bíblicamente el llamado *agape*. En términos budistas, la Iluminación no nos vuelve de espaldas al mundo; también abre las compuertas de *metta* (bondad amorosa) y *Karuna* (compasión)⁴⁰.

Nuestra tesis, por lo tanto, es la siguiente: existe un tipo de aprehensión de uno mismo que distorsiona la comprensión de la existencia individual. No se trata de una fabricación intelectual, sino un tipo de aprehensión que se pone de manifiesto en ciertos momentos de peligro o estímulo, en los cuales el yo se percibe de modo absoluto frente al resto de lo existente. De este modo, la versión individualista y atomista de la modernidad es una elaboración que tiene como fundamento último esta particular experiencia de desamparo y temor ante un mundo que nos resulta ajeno.

Ahora bien, la consideración de esta versión individualista y atomista como una distorsión implica una asunción ontológica fuerte acerca de la naturaleza última de los individuos que, en última instancia, se asienta sobre una cosmología muy diferente a la propuesta por la modernidad. Entendiendo aquí “cosmología” como algo semejante a lo expresado por Rémi Brague:

Una manera de dar razón del mundo en la que debe expresarse una reflexión sobre la naturaleza del mundo como mundo. Es cosmológico un discurso, expresado o no (en este caso

39 TAYLOR (2007), p. 8.

40 TAYLOR (1999), p. 22.

podría hablarse de una “experiencia”), en el que aquello que hace que el mundo sea mundo – lo que cabría llamar la *mundaneidad* – no está presupuesto, sino que, por el contrario, se convierte, implícita o explícitamente, en un problema⁴¹.

La dramática mutación en el imaginario cosmológico iniciada con la revolución científica del siglo XVII, que arroja a los individuos, de modo progresivo pero en aceleración, a un mundo “desencantado”, a un universo frío que les es ajeno, confirma aquellas experiencias de soledad y abandono que el sufrimiento, la enfermedad y la muerte significan de una manera u otra para los animales humanos. En estas instancias, la aprehensión de uno mismo ligado de modo inherente y definitivo a la corporalidad lo enfrenta a la desaparición absoluta en una instancia que nos representa como escindidos del cosmos. Las cosmologías antiguas y cristiana en Occidente, como ocurre con sus contrapartes orientales, ofrecen diversas versiones de ser-en-el-mundo, diversas imágenes que muestran la imposibilidad de la existencia autónoma absoluta o la extinción definitiva.

Las teorías de la subjetividad que comienzan su andadura en la modernidad heredan, como veremos, versiones antiguas pero reformuladas a la vista del nuevo escenario cosmológico propuesto y se constituyen y afirman debido a que los individuos comienzan a sentir que el cosmos no puede ya ofrecerles el sentido que buscan. Sin embargo, en el vuelco hacia la subjetividad y en el modo en que ese vuelco se realiza se encuentran ya las semillas de su fracaso. El subjetivismo trae consigo, especialmente cuando viene acompañado de fundacionalismo, el virus del relativismo y el escepticismo.

Ahora bien, como ha mostrado Taylor en su “genealogía” de la interioridad, que desciende de San Agustín, no es la estructura argumental la que se modifica cuando dichos argumentos llegan a Descartes, sino el trasfondo, la imagen implícita que habitan uno y otro. El Dios de Descartes no es ya el Dios de San Agustín.

Cuando la deconstrucción del sujeto se realiza sobre el trasfondo de un universo desencantado, llevado hasta sus últimas consecuencias, nos conduce sin desvío hacia la nihilidad. Pero el hombre, antes de perderse a sí mismo prefiere anclarse en la única alternativa que tiene a mano, que es el propio yo. Esta es una de las razones de la tremenda fuerza del atomismo y el

41 BRAGUE (2008), p. 19.

individualismo de la modernidad. El hombre sólo se tiene a sí mismo.

Sin embargo, los mismos argumentos deconstructivos en un universo ordenado llevaban a los individuos a comprender otra cosa: que su aprehensión de sí mismos como entidades absolutas, autónomas e independientes era una imposibilidad lógica y ontológica.

Coincidimos, pues, con el veredicto de Taylor, para quien la persona no es un yo puntual o neutral, sino que existe en un espacio de cuestiones generadas y establecidas no en la soledad del individuo, sino a través de la práctica dinámica de las comunidades, orientado hacia el bien, y cuyo reclamo es sobre la vida en su totalidad.

Ahora bien, estamos seguros de que el modo en el cual Taylor imagina esa unidad es el resultado, como el mismo reconoce, del trasfondo de su propia cultura, en la que la comprensión del tiempo, la naturaleza de la existencia sensible y la experiencia de la trascendencia, se contraponen a otros modos de entender la encarnación⁴².

42 El propio Taylor reconoce la dificultad de juzgar a priori otros modelos culturales en lo que respecta a la cuestión de la unidad de la vida. En *Sources of the Self* (p. 51) admite que la experiencia de la temporalidad en otras culturas puede dar lugar a modelos de la identidad cuya base de designación para la unidad de dichas existencias tomen en consideración continuidades y rupturas ajenas a nuestra cultura. Dice Taylor:

“...porque es fácil imaginar culturas en las que podría dividirse. Quizás a una cierta edad, pongamos por caso a los cuarenta, la gente haya de atravesar un horrible rito que los lleve al paroxismo y emerger del mismo, digamos, reencarnados en antepasados. Así se ve y se viven las cosas en esa cultura. En esa cultura se percibe la suma del ciclo vital como si contuviera dos personas. Pero en ausencia de tal comprensión cultural, en nuestro mundo, por ejemplo, el supuesto de que yo podría ser dos sucesivos yos es, bien una imagen hiperbólicamente dramatizada, o bien sencillamente falaz. Corre en dirección opuesta a los rasgos estructurales de un yo como un ser que existe en un espacio de inquietudes.”

Diferente es el caso de la identidad que se adscribe al continuo de las encarnaciones que hacen posible el progreso moral y los más altos logros espirituales en tradiciones como el budismo. Si pensamos en la importancia que se concede a las hipotéticas vidas pasadas a la hora de dar cuenta de aquello que en esa cultura se considera “la mejor explicación” sobre las circunstancias que de facto experimentan los individuos; y por otro lado, la trascendencia que tienen las hipotéticas vidas futuras en la orientación moral de dichos agentes, debemos reconocer un límite al modo en el cual Taylor concibe la narratividad y unidad de la vida como constitutivos de la identidad humana. Aun así, es posible defender la noción de unidad y narratividad constitutiva de la identidad en esos contextos, en cuanto los relatos que dan cuenta de los más altos logros morales y espirituales consideran ineludible justamente la unidad del continuo de dichas existencias y la orientación narrativa con vista a la integración de dicha unidad, como una parte esencial del proceso de Iluminación del adherente. Jeffrey Hopkins, por ejemplo, ofrece el siguiente comentario respecto a la biografía de Nâgârjuna:

“En la doctrina y literatura budista la iniciativa individual se considera de un valor crucial en un cosmovisión del renacimiento a través de eones de tiempo. La biografía de Nâgârjuna, el autor de *La Preciosa Guirnalda de Consejos*, ilustra y enfatiza la importancia que la iniciativa individual tiene a lo largo

Bibliografía

ABBEY, R. (2000). *Charles Taylor*. Teddington: Acumen.

BRAGUE, R. (2008). *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*. Madrid: Encuentro.

COLLINS, S. (1992). *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge UK: Cambridge University Press.

GAY, D. B. (Octubre de 2006). "Mandala of the Self: Embodiment, Practice and Identity Construction in Cakrasamvara Tradition". *Journal of Religious History*, 30(3).

HOPKINS, J. (1996). *Meditation on Emptiness*. Boston: Wisdom Publications.

HOPKINS, J. (2008). *Tsong-Kha.Pa's Final Exposition of Wisdom*. New York: Snow Lion.

JINPA, T. (2002). *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*. London: Routledge Curzon.

RICOEUR, P. (1998). Le fondamental et l'historique. Note sur Sources of the self de Charles Taylor. En G. L. Lara, *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris: Les Presses de l'Université Laval.

SCHECHTMAN, M. (1996). *The Constitution of the Selves*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press.

SMITH, N. H. (2002). *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge U.K.: Polity.

TAYLOR, C. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge M.A.: Cambridge University Press.

de prolongados períodos de la historia, lo cual se encuentra en contraste absoluto con la noción común e infundada en Europa, Norteamérica, etc. que en las religiones de Asia la naturaleza cíclica del tiempo socava la importancia de la acción individual.”

TAYLOR, C. (1995). A most peculiar institution . En J. A. (ed.), *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAYLOR, C. (1999). *A Catholic Modernity?* (J. L. Heft, Ed.) Oxford: Oxford University Press.

TSONG-KHA-PA. (s.f.). *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment. Lam Rim Chen Mo [vol.3]*. (J. W. Cuttler, G. Newland, Edits., & T. L. COMITEE, Trad.)

