

Lenguaje, resonancia personal y ética en Charles Taylor

Language, personal resonance, and ethics in Charles Taylor

Juan Ignacio Blanco Ilari¹
CONICET - UNGS - UCA

RESUMEN

Charles Taylor es uno de los hermeneutas más destacados de los últimos años. Entre sus temas centrales se cuenta la superación del naturalismo, del procedimentalismo, y del externalismo en ética. Sus análisis combinan, de manera tan laboriosa como proteica, aspectos históricos y analíticos. En este trabajo intento una reflexión sobre algunos ejes temáticos de una de sus grandes obras: *Las fuentes del yo* (1989). Sobrevuelo conceptos-clave como evaluación fuerte, argumento *ad hominem*, articulación, y la centralidad del lenguaje poético/retórico en el campo de la ética. La tesis a la que apunto, desarrollada en el último y más largo de los apartados, es que solo el *modus discursivo poético/retórico* es capaz de liberar la fuerza moral y espiritual de los bienes constitutivos. Sin esa liberación, sin esa convergencia de energética y hermenéutica, los bienes morales están llamados a secarse, alienarse y, en el extremo, desaparecer.

93

PALABRAS CLAVE

Poética; Retórica; Articulación; Ética

ABSTRACT

Charles Taylor is one of the most prominent hermeneutic thinkers of recent years. Among his central concerns are the overcoming of naturalism, proceduralism, and ethical externalism. His analyses combine, in a manner as laborious as it is protean, both historical and analytical dimensions. In this paper, I offer a reflection on some of the key themes from one of his major works: *Sources of the Self* (1989). I touch on central concepts such as strong evaluation, ad hominem argument, articulation, and the importance of poetic/rhetoric language, in the ethics field. The thesis I aim to develop—especially in the final and longest section—is that only the rhetoric/poetic mode of discourse is capable of releasing the moral and spiritual force of constitutive goods. Without this release—without that convergence of energy and hermeneutics—moral goods are destined to wither, become alienated, and ultimately vanish.

¹ E-mail: juanblancoilari@gmail.com; Orcid: 0009-0004-6301-6525.

KEYWORDS

Poetics; Rhetorics; Articulation; Ethics

INTRODUCCIÓN

Hacia el final de su extenuante libro *Fuentes del yo* (1989), Taylor comparte una curiosa imagen:

El artista es como el conductor de coches de carrera, y nosotros [los críticos/intelectuales] como los mecánicos en el hoyo; salvo que en este caso los mecánicos suelen tener cuatro pulgares y sólo un nebuloso entendimiento de la instalación, mucho menor que los conductores". (Taylor, 2006, p. 691)

La comparación pone en el centro una cuestión esencial: qué tipo discursivo, qué modo lingüístico es, hoy, el más apto para abrir los horizontes morales, de modo tal que los bienes que esos horizontes destacan, puedan adquirir fuerza motivacional. La comparación tiene, además, un énfasis: nosotros (los intelectuales) tenemos serias dificultades para lograr comprender aquello que el artista muestra.

Desde luego, Taylor no es el inventor de esta idea, pero es uno de los hermeneutas que, en nuestros días, ha rearticulado, con nuevos insumos categoriales y sólidas genealogías, un problema que viene desde el fondo de los años.

A los ojos de Taylor, el territorio de la teoría moral contemporánea está mayormente poblado por corrientes de pensamiento que obturan, o directamente niegan, las *fuentes morales*. Si bien estas corrientes son varias, la obsesión de Taylor es el naturalismo (cf. Introducción, Taylor, 1985). El daño de este *ethos* filosófico es doble. Por un lado distorsiona la manera que tenemos de entendernos. Además, tapa el camino que podría potenciar las fuentes y, así, facultarnos a nosotros mismos.

Hay razones epistemológicas, históricas y morales que explican el predominio del naturalismo. Esta preponderancia explica algunas de las patologías sociales (en terminología de Honneth), o malestares de la modernidad (atenuación más del gusto de Taylor). Vistas así las cosas, el propósito horizontal de la obra de Taylor es la de recuperar los ricos lenguajes de trasfondo que iluminan las fuentes morales.

No está en la agenda de este trabajo recorrer la larga historia de esta idea. Me propongo analizar los argumentos de Taylor como un juez evalúa y pondera las pruebas, pero no las genera. Sopesar argumentos es una buena vía para fortalecer (o debilitar) posiciones. La metodología que uso bien puede llamarse hermenéutica. Articula, despliega, desimplica, contrasta, compara, calibra los nudos de cada argumento, siempre en el horizonte de lograr una ampliación de la comprensión de sí.

En función de la complejidad y magnitud del tema y del autor, he decidido recorrer el siguiente camino. Primero me detendré en un movimiento argumentativo central: los argumentos *ad hominem*. Aquí, buscaremos develar una dañosa

contradicción que lastima, de entrada, al naturalismo. Al hacerlo sugiero por dónde deberían ir las reflexiones y articulaciones más felices.

En un segundo movimiento me centraré en el concepto de *evaluación fuerte*, herramienta transversal en su pensamiento. De allí se desprenderá el papel de la ontología, y del lenguaje como medio de apertura de esa ontología. Los dos primeros movimientos son propedéuticos, preparan el terreno de juego dentro del cual el tándem *lenguaje - epifanía* adquiere todo su poderío. Este último par nocional será el centro del tercer punto del trabajo, allí se muestra la eficacia (e inevitabilidad) del lenguaje de resonancia personal.

La conclusión agrega algunos quiere sintetizar, o condensar, los ejes del recorrido. Busca recapitular para aclarar, pero se parece más a un énfasis.

1 ARGUMENTOS AD HOMINEM

Veamos esta cita:

El gran mérito del existencialismo es que al menos profesa e intenta ser una filosofía con arreglo a la cual uno podría vivir. Kierkegaard describió el sistema hegeliano como un magnífico palacio levantado por alguien que a partir de entonces vivió en un cuchitril o a lo sumo en la casita del portero. Una filosofía moral debería estar habitada. (Murdoch, 2001, p. 54)

95

Lo que me interesa, más allá de las evaluaciones, es el criterio normativo que exhala. Es un fijar posición: la filosofía moral, la ética, debe estar a la altura de los hombres, debe poder estar habitada significa debemos poder vivir con arreglo a ella. Habitar es estar dentro (internalidad), no permanecer fuera.

La denuncia dice que el abordaje teórico de la moral comete un error *in limine*: cambia el sujeto (*changing the subject*). Y, al hacerlo, hace imposible el camino de regreso (de la teoría a la experiencia). Es decir, lo que estructuralmente impide el abordaje es la *reapropiación* del contenido que arrojan los sesudos análisis. Es el modo de alienación que alimenta gran parte de la intelectualidad contemporánea cuando quiere indagar sobre la ética. Desde el fondo de la tradición hermenéutica (Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Taylor) se señala la tendencia cada vez más grande a la distanciamiento alienante que padecen muchos filósofos de nuestro medio. Los efectos nocivos de este sobrepeso son cada vez más evidentes.

Los argumentos *ad hominem* se limitan a señalar una discordia entre el tipo de explicación naturalista y lo que nuestra manera de describir, sentir y actuar muestra. En un artículo de 1979, editado en *Argumentos Filosóficos* (1997), Taylor muestra la relación entre los argumentos de este tipo y los argumentos trascendentales (*more Kant*). Un argumento trascendental parte de un rasgo indudable de nuestra experiencia y, en movimiento retráctil, establece sus condiciones de posibilidad. A su vez, la apodicticidad de que goza el rasgo de partida es heredada por aquellos elementos que se muestran como condición de posibilidad. Estos argumentos no

refutan al escepticismo, se limitan a establecer algo más humilde y a la vez más fuerte. Estemos soñando o despiertos, seamos o no cerebros en una cubeta, la experiencia tiene sus reglas constitutivas, sus condiciones de sentido. Aunque esté siendo sometido a una furtiva manipulación cerebral “obedecer una orden” tiene tales o cuales requerimientos lógicos, tales o cuales reglas, etc. (Cf. Taylor, 1997, p. 43-58)

Volvamos a nuestro campo exploratorio: la “ética” en sentido amplio. Aquí, dice Taylor,

lo que nos proponemos explicar es gente que vive sus vidas. Los términos en los que no pueden evitar vivirlas no pueden ser eliminados del *explanandum*, a menos que propongamos otros términos en los que puedan vivirlas más clarivamente”. (Taylor, 2006, p. 94).

Esta línea de ataque señala que los “filósofos naturalistas” no pueden vivir sus vidas de acuerdo a sus teorías. En su vida apelan a lo que en sus *papers* niegan. Tomemos algunos ejemplos. El naturalismo explica nuestras convicciones y sentimientos morales en términos de reacciones instintivas frente a un medio natural. Dice que nuestras atribuciones ontológicas (bueno, bello, justo) no son sino *proyecciones* sobre un mundo neutro. Declarada esta neutralidad, las explicaciones funcionalistas toman el centro de la escena. La sociobiología va en esta dirección. Se explican las reacciones por razones extrínsecas. (Pinker, 1997, p. 542-543) Es necesario para la supervivencia de la especie el sentimiento de compasión. O, el principio de autoconservación lleva a la cooperación. O, todo organismo busca satisfacer su placer, o todo ser humano busca imponer su voluntad (narcisismo primario). Son explicaciones externas porque los participantes no la aceptan como la explicación de su vivencia moral, ni se la pueden apropiar como la mejor explicación de lo que les sucede.

Freud nos ha enseñado que ciertos deseos profundos no pueden ser satisfechos sino a condición de que se disfracen, se pongan una máscara más amistosa en términos de vida cultural (Freud, 1992, p. 74 ss.). Pareciera que la cultura viene a reprimir nuestra naturaleza, cosa inevitable si queremos sobrevivir. Entonces, nuestro visceral deseo de poder (de imponernos frente a los demás) no puede mostrarse (siempre) a cara lavada. En ciertas circunstancias, para poder cumplirse, se maquilla de compasión, de perdón, inclusive del amor. Perdonar es, entonces, una de las maneras que tenemos de mostrar (sin costos en el teatro de la cultura) nuestra superioridad (moral). Y amar es buscar ampliar mi imperio sobre otro. Este tipo de explicaciones funcionalistas y externalistas han ganado terreno en los últimos años. Sin embargo, nadie allí abajo, en la caverna, las aceptaría como una descripción/definición acertada del amor, la compasión y el perdón. A lo sumo, pueden ser formas desviadas, patológicas, muy distorsionadas de esos sentimientos y experiencias. Nadie, ni siquiera los que así argumentan, mira a su hijo bajo esa luz. Y, si las aceptasen, si pudieran aplicarlas, entonces las experiencias del perdón, el

amor y la compasión sencillamente desaparecerían. Las explicaciones naturalistas son, indefectiblemente, eliminacionistas.

El origen del error está, creo, en que este modo argumentativo no toma en cuenta, ni al inicio ni al final de su indagación, la comprensión previa de la experiencia moral. Antes de ponernos a argumentar, demostrar, investigar, inquirir, en el caso de la ética, tenemos un prejuicio, una precomprensión, un saber previo del tema que es *ineludible* al momento de pensar en él. Es decir, necesitamos poner sobre la mesa el *explanandum*, el *qué*.

Esto no pasa, por ejemplo, si vamos a indagar la naturaleza y comportamiento de un *quarks*. Este es un término teórico, propio de una disciplina teórica, podemos aprenderlo de cero. Pero, si hablamos de la justicia, el amor, la felicidad, el deber, etc. nunca partimos de cero. Desde luego, al final de la indagación podemos modificar mucho nuestra comprensión previa (ese es el negocio del filósofo). En términos ricoeurianos: la hermenéutica parte de la precomprensión (difusa, nebulosa, inarticulada, incluso distorsionada) de aquello mismo que intenta comprender (de manera más auténtica, más amplia, más rica, más honesta, más intensa, es decir, mejor) por medio de la interpretación. (Cf. Ricoeur, 2004, p. 485) Partimos y llegamos al mismo lugar, pero luego de la travesía, ese lugar está más limpio, más prolijo, tiene mayor brillo, mueve (motiva) más, impacta con mayor fuerza, es más lúcido, nos libera de un engaño, etc.

Entonces, una cosa es decir, en algunas circunstancias y bajo ciertos presupuestos, que lo que llamamos amor es una forma sublimada de someter al otro a mi voluntad, y otra es decir que el amor no es sino voluntad de poder.² Tomar el aspecto patológico, desviado, anómalo como si fuera el *explanandum* amor, configura una *petitio principii*. Desde luego que quiero tener un amor sincero, auténticamente amor. Ahora bien, ¿qué es *este* amor? Esta pregunta ya no se puede responder apelando a los casos distorsionados, patológicos o anómalos.

Lo mismo si digo que Dios es una proyección del sujeto medroso. (Lucrecio, 2020, p. 691) Es pensable que, dada nuestra necesidad irrefrenable de consuelo, inventemos barbudas divinidades. Pero este desenmascaramiento solo tiene sentido si ayuda a desbrozar el campo para la verdadera pregunta: ¿qué/quién es Dios? Puedo no creer en él, pero no puedo decir que todo el que cree en él es necesariamente un cobarde. Volviendo a Ricoeur, el enorme aporte de la escuela de la sospecha sólo tiene sentido si nos ayuda a ampliar la conciencia, a relacionarnos más profunda y genuinamente con las cosas que son importantes para nosotros: el amor, la muerte, el tiempo, lo sagrado, la belleza, etc. "Todos [dice Ricoeur refiriéndose a Marx, Nietzsche y Freud] liberan el horizonte para una palabra más auténtica" (Ricoeur, 2003, p. 139).

Recuperemos la pregunta: ¿Qué se requiere para explicarnos nuestras vidas? Lo que se requiere no se da si explicamos la vida del sujeto desde una perspectiva de

² "El amor, en cuyo nombre se glorifica hoy esta especie de renuncia y de sacrificio, es en el fondo amor de sí mismo, una voluntad de apropiación, una voluntad de poder". (Nietzsche, 2008, p. 95)

tercera persona, objetiva y absoluta, pero no sirve para que el agente entienda (comprenda) su manera de pensar, actuar, sentir.

Taylor cree que, en el campo de la ética, un argumento es feliz si logra cambiar nuestra forma de vivir tal o cual experiencia (hacerla más consciente, más lúcida y despierta, más realista, etc.). El cambio de percepción (fruto de la articulación/argumentación) implica lógicamente un cambio en mi manera de vivir la experiencia sometida a reflexión. Si no existe esa relación "experiencia - reflexión sobre la experiencia" entonces nuestra análisis ha cambiado el *explanandum*, ya no estamos explicando "gente que vive sus vidas". Si realmente descubro que mi creencia en Dios no es sino la sustitución de mi deseo de ley y consuelo, entonces ya no creo más en Dios. Incluso si la explicación objetiva/absoluta fuera plausible, "¿qué importancia tendría si resulta que los términos con los que vivimos nuestras vidas no pueden erradicarse de los usos no explicativos en primera persona?". (Taylor, 2006, p. 92)

No sólo se trata de un error epistémico, también se trata de una disonancia práctica. Si no hay efectos en el uso experiencial del término, entonces el argumento es inane. Los filósofos que adscriben al naturalismo viven sus vidas de acuerdo a lo que niegan, o al menos, no pueden vivir sus vidas como proyeccionistas/naturalistas. Y esto es así porque "Adoptar el proyeccionismo produce un efecto desolador en nuestra moral de primer orden". (Taylor, 2006, p. 105) La palabra "desolador" aturde en la cita. Taylor agrega a este argumento el costado cínico del reduccionista naturalista: cree en "no-x", pero vive como si creyera en "x"; o durante unas horas cree "a", y el resto del día vive como si creyese en "no-a". Aún aceptando esta disociación, la pregunta acerca de cómo es la experiencia que vive cuando está fuera de su escritorio sigue teniendo plena pertinencia.

Si el proyeccionismo/naturalismo no puede sostenerse en la experiencia moral, entonces no hay fundamento para creer en él" (Taylor, 2006, p. 97). "Sostenerse en la experiencia" equivale al "habitar" en la cita de Murdoch.

Los argumentos hermenéuticos *ad hominem* no necesitan comprometerse con la supremacía epistémica de la primera persona en lo referente a los estados de la mente. Puedo estar muy equivocado en cuanto a mis motivaciones profundas, pero cualquier intento de desenmascaramiento debe realizarse al abrigo de la apropiación. Al final de toda la argumentación debo lograr una mejor autocomprensión, debo iluminar o liberar *mi* experiencia.

2 EVALUACIONES FUERTES Y FUENTES MORALES

Los argumentos *ad hominem* operan de manera muy elemental. Extraen lo implícito, supuesto, sugerido, por una palabra que consideramos clave, por un sentimiento profundo, por un comportamiento inevitable. Si ud. llora a sus muertos y siente una pérdida irreparable, es porque aquella persona es más relevante que su polera. Desde luego podemos valorar mal, podemos estar equivocados. Pero una corrección en este caso implicaría un cambio en la valoración fuerte, no la

desaparición de toda valoración. El *trasfondo valorativo* es inevitable para un sujeto humano (Taylor, 2006, p. 19). Dejar de valorar a Dios implica *eo ipso* valorar fuertemente mi autonomía, o mi coraje de aceptar un universo indiferente al destino humano. Si el sujeto está alienado, sacarlo de esa condición implica que tome conciencia de que lo que predica de Dios en realidad son predicados que le convienen a él, o algo por el estilo. Ninguno de estos desenmascaramientos nos deja indiferentes.

Hay términos que son *indispensables* en este sentido. Vivir es recurrir a bienes intensamente valorados. Una valoración fuerte es una discriminación de lo correcto o errado, de lo mejor o peor, de lo alto o bajo, de lo rico o lo pobre, que no reciben su validez de nuestras inclinaciones o deseos, sino que son el criterio (independiente) por el cual debemos desear y sentir.

Este sería el hecho evidente del que parte el argumento trascendental. Algunas acciones o preferencias nos parecen más relevantes que otras. La elección de una profesión es más determinante que la elección entre pizza o empanadas. De allí que la ausencia total de vocación, o el llamado de vocaciones incompatibles, da lugar a largas elucubraciones, ansiedades, y tal vez, angustias. Mientras que la grande de mozzarella no presenta bondades que merezcan más de dos o tres minutos de deliberación compartida. La deliberación aquí nada tiene que ver con la ontología de la pizza. Nada hay en ella que la haga merecedora de nuestra elección. Todos los cálculos que hagamos dependerán de otras cuestiones, por lo general menores, atadas a nuestra situación coyuntural: sale más rápido, es más barata, rinde más, etc.

En lo relativo a la importancia, hay (es innegable) una escala jerárquica: es importante mi vocación, pero más importante son mis hijos. Este orden de relevancia está sustentado en una ontología, es decir, el objeto (hijo) no puede ser descrito en términos neutros, pero eso no agrieta la pretensión óptica de su descripción.

La relación entre “lo que nos importa” y “lo que somos” es crucial aquí. Las cosas/personas/actividades que nos importan (mucho) forman parte de nuestra identidad. (Taylor, 2006, p. 52) Nos definimos como ingenieros, padres, cristianos, etc. Ser una persona compasiva o democrática (en ciertos contextos) es un elemento de nuestro ser que valoramos más que ser alto o jugar al rugby. La diferencia está en los bienes que se ponen en juego, en el papel que juegan en nuestra vida y en nuestra identidad.

Los *bienes fuertemente valorados* son aquellos cuya legitimidad y fuerza vinculante proviene de las propiedades de la cosa, remiten a una ontología que los hace merecedores de nuestro apego y búsqueda. En este sentido son el *criterio de lo deseable*. No se trata de que valen porque los deseamos (más o menos intensamente). Su naturaleza nos obliga, nos inclina. Es una experiencia común el malestar que sentimos cuando reconocemos que deberíamos desear algo y no lo deseamos. Hay circunstancias en las que queremos querer, y otras, existencialmente más agudas, sentimos que debemos querer (independientemente de lo que *de hecho* queramos). Esto significa que no alcanza con desear algo (mucho), porque hay deseos que son algo así como un hecho bruto (v.g. el deseo de vacacionar en Mar del Plata), y otros

deseos (deseos de segundo orden), que advierten que hay algo en la cosa (en su constitución/naturaleza) que *la hace merecedora* de mi adhesión.

we think of (at least higher) animals as having desires, even as having to choose between desires in some cases, or at least as inhibiting some desires for the sake of others. But what is distinctively human is the power to evaluate our desires, to regard some as desirable and others are undesirable. (Taylor, 1985, p. 15-16)

Esto supone la capacidad de “autoevaluarse”. Mis deseos, mis sentimientos y emociones tienen una dirección de ajuste, implican una ontología, y juegan el juego de “verdad/falsedad”. Hablamos de temores irracionales, o de deseos desmesurados, esperanzas infundadas, etc. En todos estos casos, el error y el acierto penden de la ontología, de lo que, suponemos, son propiedades del objeto/suceso. No hay nada en una cucaracha que la haga peligrosa para nuestra vida. Temerle a la cucaracha es estar en un error provocado por una falla en la percepción del objeto.

In identifying the import of a given situation we are picking out what in the situation gives the grounds or basis of our feelings, or what could give such grounds, or perhaps should give such grounds, if we feel nothing or have inappropriate feelings. (Taylor, 1985, p. 49)

100

Ahora, si disolvemos todos los objetos de nuestra preocupación en explicaciones de corte funcional, genético, causal, debemos reconocer que no hay nada en el objeto, en su ontología que merezca mi apego. Volvamos a mirar a nuestro hijo y veremos lo falso de estas reducciones.

Se trata de dos líneas de análisis diferentes (que pueden o no ser convergentes): por un lado explico algo por su función, por su génesis, por su causa o historia. En la otra me limito a articular el objeto de experiencia, sus requerimientos de sentido, sus capas de significado, su constitución eidética (esto puede incluir sus condiciones trascendentales de posibilidad).

Ahora bien, sigamos tirando del hilo de la autocomprensión. Tenemos una distinción entre deseos de primer orden y deseos de segundo orden. (Frankfurt, 2006, p. 27) En tanto *deseos* (impulso, tensión, carencia, carácter intencional, etc.) son todos iguales. Pero, si tomo en cuenta el costado noemático, entonces emerge una distinción cualitativa. En mis vacaciones, puedo viajar a Mar del Plata o a Villa la Angostura. Los dos destinos me resultan atractivos. Entonces comienzo una deliberación en la que trato de dirimir qué deseo es mejor seguir. Pero aquí “mejor” no alude a una cuestión intrínseca acerca del destino elegido. Algo que lo haga valioso más allá de mis deseos y necesidades. Pero, aún así puedo calcular, deliberar y sopesar razones: el mar me da una sensación de calma, me permite descansar más, es más barato, ya conocemos la ciudad, etc. La montaña es algo nuevo, me da sensación de inmensidad, hay deportes muy estimulantes, la variedad de lugares y propuestas nos mantendrá activos, y viajaríamos con unos amigos. Pero, nada hay en

el mar que lo haga intrínsecamente mejor que la montaña. Independientemente de mis deseos y gustos actuales, “en sí mismo”, uno no es mejor que el otro. Tampoco hay nada en mi deseo de mar o montaña que pueda evaluar. Dos deseos inocentes, igualmente satisfacibles.

But what is missing in the above cases is a *qualitative evaluation of my desires*; the kind of thing we have, for instance, when I refrain from acting on a given motive - say, spite, or envy - because I consider it base or unworthy. In this kind of case our desires are classified in such categories as higher and lower, virtuous and vicious, more and less fulfilling, more and less refined, profound and superficial, noble and base. They are judged as belonging to *qualitatively different modes of life*: fragmented or integrated, alienated or free, saintly, or merely human, courageous or pusillanimous and so on (*strong evaluation*). (Taylor, 1985, p. 16)

Taylor quiere mostrar la inevitabilidad del lenguaje de distinciones cualitativas, en el que describimos nuestros deseos como nobles o bajos, integradores o fragmentarios, valientes o cobardes, libres o esclavos, lúcidos o ciegos, etc. El lenguaje es aquí esencial, opera por pares contrastantes en donde cada uno de los términos involucra, de manera esencial, una red de categorías (lúcido contrasta con ciego, e implica conciente, pero también despierto (no dormido) atento (no distraído ni maquinal), etc.).

Pongamos como ejemplo una persona que tiene una adicción a la comida. Aquí se abren dos caminos: (1) Puedo ver la cosa como una cuestión de cantidad de satisfacción. Pueden explicarme que comer muchas tortas aumenta mi colesterol en sangre, eso daña mi salud evitándome satisfacer otros deseos. Niveles de colesterol, enfermedad, obesidad, subir y bajar escaleras son cosas que podemos caracterizar con independencia de mis hábitos alimentarios. Alguien puede inventar una droga que me permita comer todas las tortas que quiero y no sufrir aquellos daños. O (2) puedo adoptar un lenguaje de contrastes cualitativos y decir, “alguien que tiene tan poco control sobre sus apetitos, que puede poner en juego su salud por crema batida, no es alguien precisamente “admirable”, por el contrario, es alguien débil, bajo. Mejor ser una persona autónoma, que pueda superar la degradación y la incapacidad. Por más drogas que se inventen para poder adelgazar comiendo todo lo que uno quiera, ninguna droga va a permitirme comer todas las tortas y al mismo tiempo mantener mi autonomía, autocontrol y dignidad. “This is a question about what our motivation really is, how we should truly characterize the meaning things have for us”. (Taylor, 1985, p. 22)

Ahora bien, este tipo de indagaciones amplían en mucho el espectro de la moral de acción obligatoria. Porque, evaluar nuestros deseos en función de un rico lenguaje de distinciones cualitativas (noble - bajo, libre - esclavo, rico - pobre) presupone una noción de persona más integral, una idea de vida más abarcativa.

No es verdad, para quién actúa, que la bondad o maldad de una acción dependa solo de las consecuencias que para sí puede potencialmente tener. Para muchos de nosotros, cuidar a un hijo, es una acción que proviene del amor, y este a su vez se sustenta en una ontología. Si yo descubriera que mi cuidar de él proviene de que no quiero estar solo, o que quiero asegurarme que me cuiden de viejo, o que necesitamos expandir la especie, o por que estoy necesitado de afecto, sentiría lesionada mi identidad, mi yo sería más bajo, algo más interesado, egoísta, etc.

Nuestra identidad, entonces, está definida por los objetos de nuestra preocupación. Las cosas que nos importan, a su vez, se ordenan en una jerarquía, en grados de importancia. Hay bienes superiores y bienes inferiores. Los bienes superiores presentan una ontología que los hace merecedores de nuestro deseo y adhesión. En el ejercicio de autointerpretación los sujetos reconocen que ciertos deseos pueden no estar (y no hacer ninguna diferencia en su persona), v.g mi deseo de que gane tal o cual equipo; pero ante otros deseos reconozco que ponen en juego mi identidad. Hay ciertas cosas que merecen mi preocupación: no puedo estar ante ellas de manera indiferente sin sentir un fuerte menoscabo.

By 'import' I mean a way in which something can be relevant or of importance to the desires or purposes or aspirations or feelings of a subject; or otherwise put, a property of something whereby it is a matter of non-indifference to a subject. (Taylor, 1985, p. 48)

102

Aquello que define lo bueno y que, por su naturaleza, provoca nuestra adhesión, se denomina, en la jerga tayloriana, *bien constitutivo*. El mapa contemporáneo está poblado por diferentes tipos de bienes constitutivos: tenemos bienes trascendentes: Bien (Platón) - Dios judeocristiano. Y también los hay inmanentes: Autonomía (Kant) - Naturaleza (panteísmo) - Razón calculadora o capacidad de mirar sin temor ni necesidades infantiles al universo desencantado, indiferente (los dos últimos pertenecen al naturalismo ilustrado).

3 ARTICULACIÓN Y FUNCIÓN POÉTICO/RETÓRICA DEL LENGUAJE

“Los bienes [...] sólo existen mediante una cierta articulación”. (Taylor, 2006, p. 137). Las diferentes comprensiones del bien que tiene cada cultura es correlativa a sus diferentes lenguajes. Desde luego, debemos tomar el lenguaje en sentido amplio. No sólo la sintaxis, la semántica y la gramática, sino también los aspectos performativos y retóricos (imágenes preponderantes, aforismos, narraciones, fábulas, apólogos, cantos litúrgicos, poemas, etc.), inclusive ciertos ritos y comportamientos pueden funcionar como articuladores del bien.

Sin embargo, atar articulación y bien puede prestarse a malentendidos. La relación entre ellos no es, claro está, de proyección, pero tampoco de mera correspondencia o reflejo (como en un realismo clásico). La idea es que la articulación correcta ilumina el bien, al mismo tiempo que le da forma. Es una relación dialéctica sin síntesis final. Los términos entrelazados se aclaran mutuamente por medio del

entrelazamiento. Hay un elemento descriptivo (pasivo, contemplativo) y un elemento performativo (que da contornos, circunscribe el referente, lo clarifica). Sin la articulación correcta no podríamos ver como debemos. Sin la palabra justa el bien no provocaría nuestro amor, atención, adhesión, conmoción. La articulación eficaz libera la fuerza inherente al bien. Esta relación dialéctica “palabra - objeto” hace de Taylor, en este contexto, un realista peculiar, podríamos decir *sui generis*. No se trata, como dijimos, de imitar lo que ya está allí (de manera acabada). El lenguaje no es un espejo de la realidad moral, porque esta realidad necesita la articulación para llegar a su forma cabal. (Taylor, 2016, p. 177ss.) Pero tampoco el lenguaje crea los objetos que se representa. El lenguaje (la articulación) deja ser lo que se muestra, permite alumbrar lo que está allí de forma incoada, con la salvedad de que esa realidad sería inexistente, sin ese alumbramiento.

Taylor y Dreyfus prefieren denominarlo “realismo robusto plural”, un tipo de realismo que se entiende mejor por oposición con el proyeccionismo (idealismo) o el subjetivismo. (Cf. Dreyfus & Taylor, 2016, p. 114 ss.) Otros, como Thiebaut, prefieren señalar el carácter inestable y confuso de este “realismo”, que quiere colocarse a igual distancia del platonismo y del perspectivismo, y llamarlo “realismo apelativo” (Thiebaut, 1994, p. 27).

El problema del realismo tayloriano excede en mucho las pretensiones de este trabajo. Nada podemos decir del debate más amplio que libra Taylor con las ciencias en otros campos. Sólo me limitaré a recomendar la lectura de Dreyfus Hubert “Taylor’s (anti) epistemology” (cf. Abbey (ed.), 2004, p. 52-83).

En relación a la moral, el lenguaje no sólo comunica información, también conforma, preserva, invoca (revoca, convoca), consagra y muestra (revela/exhibe). También puede ocultar, distorsionar, engañar, empobrecer. Pero esta posibilidad no es óbice para que intentemos una articulación del bien moral; de la misma manera que el error, el engaño y la distorsión no debieran ser obstáculo para embarcarnos en el conocimiento del funcionamiento de la célula.

La tesis que quiero subrayar aquí es que la mejor articulación es la que abre el campo, al interior del cual, el bien puede mostrarse con mayor completitud. Y lo hace de manera tal que promueve/provoca nuestra adhesión, nos arrastra, nos mueve. Es decir, la articulación que estamos buscando aún un aspecto *hermenéutico/lingüístico* (revelar, desplegar los estratos de sentido, sus diferentes connotaciones, pero también narrar, versificar, tejer aforismos, apólogos, etc.) y un *aspecto energético*: la articulación correcta incoa una fuerza, una atracción, un poder, un deseo y un amor.

Entremos al problema por la puerta motivacional: puestos frente al bien, el deber, la justicia o la felicidad: “¿Por qué intentar encontrar formulaciones para ello que puedan representarse en el pensamiento moral”? (Taylor, 2006, p. 138). Más general: ¿Por qué pensar sobre la ética? Es decir, ¿para qué gastar nuestro tiempo buscando argumentos, conceptos, tejiendo hipótesis, tratando de comprender, etc.? Unamuno se quejaba de que era un tanto fútil esforzarse por definir la felicidad si ese esfuerzo en nada se conecta con ser felices. (Cf. Unamuno, 1983, p. 116-117) ¿Para qué queremos definir la justicia, o el derecho, o la democracia si ello no nos hace más

justos, ni nos da más derechos, ni nos permite custodiar mejor la democracia? Bueno, podría servir para saber hacia dónde tenemos que ir. El riesgo es que levantamos el *chateau* (la justicia) pero no nos podemos mudar. Salvo que el pensamiento del bien *impulse* al bien, que haya algo en nuestra presentación de la justicia que ejerza un *poder de atracción* tal que nos mueva, nos lo acerque. Pero entonces, la filosofía moral, debe apelar a un lenguaje de resonancia personal, y esto por la naturaleza de su objeto. Tal vez, el modo discursivo en el que desarrollo la articulación produzca (en un solo movimiento) descripción y adhesión. Si es así, entonces la articulación una muestra y arrastra en el mismo movimiento. Por aquí, se dan al unísono intelección y disposición (emocional y práctica). Volvemos así a la retórica, hermana mayor de la hermenéutica.

La articulación feliz tiene efectos más importantes que la mera aclaración terminológica, o la búsqueda de una definición de diccionario. “La noción central aquí es que la articulación puede acercarnos al bien como fuente moral, puede darle poder”. (Taylor, 2008, p. 138) Es decir, uno de los criterios de felicidad de la articulación (aquello en función de lo cual podemos decir que nuestra articulación está en el camino recto) es la capacidad que tiene de provocar un contacto, de suscitar amor, respeto, admiración ante el bien.

La figura del *contacto* necesita ser realzada. El bien no sólo define la acción buena, también es el amor que nos mueve. “El bien constitutivo es una fuente moral [...] es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos”. (Taylor, 2006, p. 139)

Si esto es así, la articulación del bien, no solo tiene una función epistémica (de autocomprensión), ofrece también una poderosa razón de orden motivacional.

Taylor nos recuerda que las imágenes teológicas y metafísicas pueden aún inspirarnos, continúan señalando algo que para nosotros sigue siendo una fuente moral, algo cuya contemplación, respeto y amor nos capacita para acercarnos al bien. La teoría de Murdoch sobre la

soberanía del bien” [...] es un caso destacable. Hoy nadie puede aceptar la metafísica platónica de las Ideas como la explicación crucial de la configuración del cosmos. Y sin embargo, la imagen del Bien como el Sol, a cuya luz vemos las cosas nítidamente y con cierto cariz de desapasionado amor, es clave para ella. Le ayuda a definir la dirección de la atención y del deseo mediante los cuales y sólo gracias a ellos, piensa ella, podemos devenir buenos. (Taylor, 2006, p. 143)

Walzer y Ricoeur se preguntan si la historia del Éxodo no sigue estando detrás de todos los movimientos emancipadores (teológicos o anti teológicos).

[es] evidente que el relato ejerce una tremenda fuerza, incluso entre quienes carecen de una noción precisa de Dios, o de una Historia que nos liberará de la esclavitud. Percibir bajo esa luz la historia de uno mismo puede inspirar y facultar, incluso aunque uno se desconcierte

al pedírsele que declare en qué doctrina sobre los seres humanos, o Dios, o la Historia se sustenta para darle sentido. (Taylor, 2006, p. 143)

Aunque la teología, en tanto discurso de segundo grado, se desvanezca, el relato del Éxodo sigue iluminando, inspirando. Lo mismo podríamos decir de Homero, Dante, o Las Mil y Una Noches, y un interminable etc.

Articular puede ser difícil, pero es fundamental para revelar el (un) bien constitutivo, y que este oficie de fuente moral. Podemos estar ante una tarea interminable, siempre provisoria y muy riesgosa. Pero esto no es un argumento en contra de la articulación en ética, es más bien un argumento antropológico que marca un límite a todo conocimiento humano. El conocimiento científico ha mostrado su carácter interminable, provisorio, superable. A fin de cuentas, las grandes imágenes que mueven al hombre tienen una solvencia en términos de perdurabilidad que no ha tenido ninguna teoría científica. La imagen que une al río con el tiempo sigue provocando, aclarando, moviendo, desde el fondo de los tiempos.

Entonces,

[L]as fuentes morales facultan. Acercarse a ellas, tener una clara visión de ellas, captar lo que incluyen, implica que quienes las reconozcan se verán instados a amarlas y a respetarlas, y a través de ese amor estarán mejor capacitados para vivir a su medida. Y la articulación puede acercarlas. Por eso las palabras facultan; porque a veces las palabras pueden tener una tremenda fuerza moral. (Taylor, 2006, p. 144)

105

Este poder de las palabras debe ser ponderado en el juego recíproco con sus otras posibilidades. La cercanía, el contacto, es el antídoto de una lejanía, un extrañamiento que también es obra del lenguaje. Taylor no se cansa de mostrar de qué manera una concepción pobre del lenguaje, una teoría reductiva-designativista produce la distanciamiento alienante, una degradación del mundo, una prostitución del habla. En esto está en buena compañía. Martha Nussbaum señala que la literatura es, hoy, la vía regia para superar el aire de indolencia que exhibe la prosa filosófica estándar. (Nussbaum, 2003, p. 593) Ricoeur, por otro lado, tiene la convicción que solo el lenguaje poético podrá restituirnos a una pertenencia previa a todo pensamiento reificante.

Mi convicción más profunda es que solamente el lenguaje poético nos restituye una pertenencia a un orden de cosas que precede a nuestra capacidad de oponer estas cosas como objetos que enfrentan a un sujeto. (Ricoeur, 2008, p. 157).

El lenguaje también puede desgastar, arruinar una amistad con las cosas. El lenguaje científico, el lenguaje prosaico, reseca nuestra relación con el bien, nos

aliena. Es importante rescatar el *ethos* romántico de su retraimiento en manos de la razón instrumental, ilustrada.

Una formulación posee fuerza cuando acerca a las fuentes, cuando las esclarece y las hace asequibles en toda su fuerza inherente, en su capacidad para inspirar nuestro amor, respeto o fidelidad.

Las palabras tienen poder porque beben de una fuente desconocida o no sentida hasta entonces, como vemos en el Éxodo o en Isaías, en los evangelios; o podrían restituir el poder de una antigua fuente de la que nos hayamos desconectados, como sucede con San Francisco o Erasmo. O cabría que ejercieran su fuerza de otra manera, articulando nuestros sentimientos o historias de manera que nos conecten con la fuente que anhelamos. (Ricoeur, 2008, p. 157)

La palabra tiene un poder, una fuerza inigualable para nuestra vida moral y espiritual.

The "right word" here discloses, brings the phenomenon properly into view for the first time. Discovery and invention are two sides of the same coin; we devise an expression which allows what we are striving to encompass to appear. This is a crucial facet of our language capability, which I will call "articulation". (Taylor, 2016, p. 178)

106

Facultar es dar un poder, una capacidad. El lenguaje es esencial para lograr esa visión que nos capacita. Por supuesto que para ello no sirve cualquier articulación. Algunas formulaciones podrían estar muertas o no ejercer ahora mismo ninguna fuerza. Pueden también promover la indolencia, el desinterés y el decaimiento. Todo depende de la capacidad abridora u ocultadora de la palabra. Siempre podemos echar mano de un argumento como el de Marco Aurelio y desintegrar la dimensión simbólica del sexo. Podemos describirlo como "frotamiento de las partes húmedas de los cuerpos". (Marco Aurelio, 2005, p. 115) Pero, también podemos re-simbolizarlo. Podemos ver el sexo a la luz de las uniones cósmicas, del amor y la entrega, de la fertilidad del ser, etc. Puesto frente a estas descripciones no es difícil ver cuál es más deseable, independientemente de que esté a nuestro alcance, es decir, independientemente de que deseemos una u otra. Además, la lógica de la distancia y el desinterés no puede llevarnos demasiado lejos. Si todo es descrito bajo ese modo, entonces nada resulta verdaderamente importante. Ni siquiera la capacidad de que nada me parezca realmente importante.

Pero la devaluación no es el único riesgo. Otro, tal vez más acuciante, acecha detrás de esta rehabilitación de los lenguajes figurados, metafóricos, retóricos y poéticos. El problema tiene una larga historia. Se trata del peligro de manipulación de los afectos y las pasiones promovido por la potencia de las palabras. Platón no dudaba en relacionar al sofista con el tirano. (Platón, 1987, p. 51 ss.) Nosotros hemos

sido testigos privilegiados del peligro de los discursos inflamados que apelan a imágenes arquetípicas y metáforas axiales como tierra, raza, nación, espíritu del pueblo, etc.

Este riesgo, sumado a las dificultades epistémicas y morales (provenientes del paradigma naturalista), han sumado fuerzas para desechar todo intento de articulación. Sin embargo, quiero sostener que la posibilidad siempre latente de peligro no es argumento suficiente para sacar del horizonte de experiencia la articulación de aquellas cosas que nos importan supremamente. La posibilidad de error, el engaño, la utilización está detrás de toda actividad humana. Pero tampoco estamos condenados al mutismo en cuanto a los criterios de comprensión. Taylor resumió recientemente su posición metaética del siguiente modo: "I believe in moral realism but not in there being a knockdown argument". (Meijer, 2021, p. 706)

¿Cuándo podemos decir que una articulación lingüística nos ha dado un "acceso" a una fuente moral? En este contexto, la pregunta se parece mucho a esta otra: ¿cuándo podríamos decir que hemos comprendido un verso o un poema o una metáfora? El poeta responde: "El que profiere un verso de Liliencron ha entrado en la batalla" (Borges, 1989, p. 308). Podríamos sustituir "proferir" por "comprender" para acercarnos a la idea tayloriana. La situación es algo inusual: puedo entender qué significa la palabra "ocaso" (es decir puedo usarla en el lenguaje coloquial), puedo también comprender las palabras vejez y vida. Sin embargo, eso no me alcanza para comprender "la vejez es el ocaso de la vida". Para que la metáfora ejerza su función deben concurrir un aspecto icónico (visual) y un aspecto emocional. La metáfora debe tocarme de una manera especial. Debo ver y sentir para decir que he comprendido (cabalmente) la metáfora. Esto es lo que distingue una metáfora con resonancia existencial de una meramente conceptual. Puedo comparar el cerebro con la computadora (o un átomo con un sistema solar). Eso puede ser muy nutritivo para conocer uno y otro, pero nada pasa en mi ánimo. Una vez que agoto los paralelismos puedo desecharla. En cambio, si comprendo una metáfora poética, ingreso de lleno (en cuerpo y alma por decir así) en la imagen que me provee. Lo que nos dice el verso borgeano es que, cuando comprendo a Liliencron, veo los desafortunados guerreros, siento la proximidad de la muerte violenta, me envalentono con ellos.

La tesis de Taylor es que esa articulación de las fuentes morales (con su poder de facultamiento e iluminación) sólo se puede hacer, en nuestros días, por medio de un lenguaje poético/retórico, un modo discursivo de resonancia personal.

Es importante aclarar aquí que, por "función retórico/poética", entiendo no una cuestión de género o estilo (verso, prosa, narración, aforismo, tratado, etc.), sino lo que se produce al hacer la obra. Es poética/retórica toda función que revela, desoculta, suprime una referencia de primer grado (prosaica, esclerosada, empobrecida, meramente pragmática) para iluminar una referencia de segundo grado (más rica, penetrante, viva, cercana, inspiradora). Al hacer esto, genera un redireccionamiento de nuestra energía moral, una conversión perceptiva y, por eso mismo, un cambio en la matriz disposicional del sujeto. Se trata de un *modus discursivo* que conlleva una esencial modulación personal. En esto, como dije más

arriba, la poética se hermana con la retórica, y está, a su vez, con cierta tradición filosófica. Nuestra historia es rica en ejemplos: Heráclito, Parménides, Platón, Epicteto, Lucrecio, Pascal, Heidegger, Nietzsche.

El mismo Taylor confiesa haber intentado un lenguaje de resonancia personal, lenguaje figurativo, retórico.

A lo largo de él [de todo su trabajo] he buscado el lenguaje para aclarar los temas, y lo he encontrado en imágenes de profunda resonancia personal como “epifanía”, “fuentes morales”, “desvinculación”, “facultamiento” y otras. (Taylor, 2006, p. 691)

El filósofo, entonces, puede (debe) esforzarse por lograr este tipo de lenguaje. Taylor, como muchos otros (cf. Nussbaum 2003. p. 593 ss.; Ricoeur, 2004, p. 481 ss.; Murdoch, 2001, p. 81 ss.) advierten que la prosa filosófica dominante está lejos de reflejar esta urgencia.

Aunque la razón que explica la necesidad de auscultar órdenes externos por medio de lenguajes de resonancia personal es compleja, arriesgo un resumen: la sintaxis lógica universal que componía un único mapa de correspondencias hasta la temprana modernidad ha sido desmembrada gracias a los golpes del progresivo parcelamiento operado por la racionalización. Los poetas podían referirse a una ontología que era la misma que, desde otro lugar, conocía la ciencia, la teología, la ética, etc. Entre tanto, la ciencia fue adoptando una posición paradigmática. De allí el auge del naturalismo, que quita el sueño a Taylor.

Rota aquella unidad, arte y filosofía ya no pueden resguardarse en un orden públicamente accesible. Es virtud de la función poética/retórica abrirlo, pero lo así abierto ya no le pertenece. Es un *orden objetivo* que se alumbra por una *virtud subjetiva*. Pero no debemos caer en el error de suponer que es la sensibilidad del poeta la que *fundamenta* el orden (ahora oculto, retraído). La resonancia personal opera de la misma manera en quien escribe y en quien comprende. Veamos nuevamente a Borges. Su primera obra poética se abre con este sugerente epígrafe:

Si las páginas de este libro consienten algún verso feliz, permíteme el lector la descortesía de haberlo usurpado yo, previamente. Nuestras nadas poco difieren; es trivial y fortuita la circunstancia de que tú seas el lector de estos ejercicios, y yo su redactor. (Borges, 1996, p. 16)

En última instancia redactor y receptor comparten la misma mirada. Lo importante es *lo que hay que ver*, no quién lo ve primero. A su vez, lo que hay que ver no es algo que pueda ser visto por fuera de ciertos tipos lingüísticos. Esto es lo que está implicado en el peculiar realismo de Taylor: ciertos significados sólo existen gracias a que son abiertos y revelados por determinados esquemas discursivos, ciertos giros retórico/poéticos. Taylor vería con buenos ojos el retruécano de su colega: mente y mundo hacen mente y mundo. Como afirma en la cita *ut supra*: “descubrir e inventar son dos caras de la misma moneda”.

Ahora bien, dada la supremacía de la razón instrumental, tomando el desencantamiento como atmósfera habitual de nuestro estar en el mundo, la única forma de revelar un bien constitutivo es por medio de una epifanía.

La epifanía es una revelación que nos introduce en la presencia de algo que de otra forma sería inaccesible, y que tiene una significación moral/espiritual suprema; es además una manifestación que define o completa algo, incluso mientras lo está revelando. (Taylor, 2006, p. 571)

CONCLUSIÓN

Si recordamos nuestra cita del inicio podemos ver por qué el lenguaje poético/retórico está en mejores condiciones para poder develar, descubrir, mostrar el bien. Los artistas (y algunos filósofos) están en la fosa, saben y pueden arreglar el automóvil. Si sólo tenemos un lenguaje prosaico, coloquial, demasiado apegado a la literalidad, pragmático y meramente designativo, tendremos poco conocimiento, y casi ninguna capacidad de arreglo. Tal vez, buena parte de esta dolorosa incapacidad se deba a la desaparición (durante un buen tiempo) de aquella facultad que nos permitía ese contacto. Sin embargo, esta importante facultad sigue latiendo:

la idea de la imaginación creativa [...] sigue siendo central en la cultura moderna. El concepto está todavía vivo en lo que respecta al arte [...] especialmente la poesía, como una creación que revela, o como una revelación que al mismo tiempo define y completa lo que pone de manifiesto. (Taylor, 2006, p. 571)

El lenguaje poético/retórico revela, ayuda a alumbrar algo que ya está allí, que tiene su propio modo de mostrarse, que es deseable, y que pide de nosotros un determinado comportamiento (respeto, escucha, admiración, celebración). Rilke nos recuerda que Cézanne no pintaba “me gusta”, sino “allí está, mírenlo a través de lo que pinto”. No hay otra forma de manifestar (suscitar la epifanía) que no sea por medio de lenguajes más sutiles, más penetrantes, en fin, más poéticos.

Lo que caracteriza a nuestra época es la urgencia de ciertos lenguajes que hacen visible aquellas cosas que llenan nuestro corazón de admiración y amor.

Estamos en una edad en la que no es posible un orden cósmico de significados públicamente accesibles. La única manera en la que cabe explorar el orden en que nos hallamos con objeto de definir las fuentes morales es a través de esa resonancia personal. (Taylor, 2006, p. 691)

Esto es verdad, afirma Taylor, no sólo del arte epifánico romántico y modernista, también lo es de la filosofía y la crítica que intentan la misma búsqueda. Una porción importante de su obra se define por la necesidad de fundamentar y

producir un lenguaje que tenga resonancia personal. Lo conduce la íntima convicción de que, en la moral profunda, “articulation [...] alters the shape of what matters to us. It changes us”. (Taylor, 2016, p.189) Por eso ha buscado, al menos, acercarse al lenguaje capaz de revelar los núcleos fundamentales de la vida moral y espiritual. Lo que él mismo llama epifanía. Sin embargo, aunque reconoce que las imágenes a las que ha apelado le han permitido ver mejor, no llegan a tener la fuerza que buscaba.

Son imágenes que me han capacitado para ver más nítidamente que antes. Podrían, creo, ser las imágenes que animaran una obra epifánica, más ello requeriría otra clase de capacidad. La gran obra epifánica puede en verdad ponernos en contacto con las fuentes de la que deriva. Puede *realizar* el contacto. (Taylor, 2006, p. 691)

REFERENCIAS

- ABBEY R. (ed.). *Charles Taylor*. New York: Cambridge University Press. 2004.
- BORGES, J.L. La Cifra. In: *Obras Completas III*. Buenos Aires: EMECÉ. 1989.
- BORGES, J.L. Fervor de Buenos Aires. In: *Obras Completas I*. Buenos Aires: EMECÉ. 1996.
- DREYFUS H. & TAYLOR, C. *Recuperar el Realismo*. Traducción José María Carabante. Madrid: RIALP. 2016.
- FRANKFURT, H. *La importancia de lo que nos preocupa*. Traducción Weinstabl - Hagen. Buenos Aires: Katz. 2006.
- FREUD, S. *El malestar en la cultura*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu. 1992.
- LUCRECIO T. *Acerca de la naturaleza de las cosas*. Traducción Victoria Pégolo. Buenos Aires: Los Cuarenta. 2020.
- MARCO AURELIO. *Meditaciones*. Traducción de Bach Pellicer Ramón. Madrid: Gredos. 2005.
- MEIJER, M. Clarifying Moral Clarification: On Taylor’s Contribution to Metaethics. In: *International Journal of Philosophical Studies* 29, no. 5, 2021, p. 705–722.
- MURDOCH, I. *La soberanía del Bien*. Traducción Ángel Domínguez Hernández. Madrid: Caparrós. 2001.
- NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial. 2008.
- NUSSBAUM, M. *La terapia del deseo*. Traducción Candel. Barcelona: Paidós. 2003.
- PINKER, S. *How the mind works*. New York, W. W.: Norton. 1997.
- PLATÓN, *Gorgias*. Traducción de Calonje J. Madrid. Gredos. 1987.
- RICOEUR, P. *El conflicto de las interpretaciones*. Traducción Alejandrína Falcón. Buenos Aires: FCE. 2003.
- RICOEUR, P. *Finitud y Culpabilidad*. Traducción Peretti-Galán-Meloni. Madrid: Trotta. 2004.
- RICOEUR, P. *Fe y Filosofía: problemas del lenguaje religioso*. Traducción Corona-Ferrara-Gorlier-Begué. Buenos Aires: Prometeo/Universidad Católica Argentina. 2008.
- TAYLOR, Ch. *Human Agency and Language*. New York: Cambridge University Press. 1985.
- TAYLOR, Ch. *Argumentos Filosóficos*. Traducción Fina Birulés. Bertrán. Barcelona: Paidós. 1997.
- TAYLOR, Ch. *Fuentes del Yo*. Traducción Ana Lizón. Barcelona: Paidós. 2006.
- TAYLOR, Ch. *The Language Animal*. Massachusetts: The Belknap Press. 2016.

THIEBAUT C. Recuperar la Moral. Estudio introductorio a Taylor Ch. In: *Ética de la Autenticidad*. Traducción Carbajosa Perez. Barcelona: Paidós. 1994.

UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Sarpe. 1983.

Enviado: 8 de noviembre de 2025

Aceptado: 5 de diciembre de 2025