

ENTREVISTA

Universalidad, pluralismo cultural e identidad moral

El debate entre comunitarismo y liberalismo. (Entrevista con Carlos Thiebaut)

CARLOS GÓMEZ SÁNCHEZ

UNED, Madrid

Carlos Thiebaut es investigador del Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid) y director de la revista *La Balsa de la Medusa*. Con anterioridad ha sido profesor de Ética en la Universidad Autónoma de Madrid y profesor visitante en algunas universidades norteamericanas como la Northwestern University (IL) y la New School for Social Research (NY). Tras sus libros *Cabe Aristóteles* e *Historia del nombrar* (Madrid, Visor, 1988 y 1990) ha publicado recientemente un nuevo estudio, en el que abor-

da la polémica entre comunitarismo y liberalismo que ha ocupado gran parte de la discusión ético-política de la década de los ochenta: *Los límites de la comunidad* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992; véase nuestra sección de crítica de libros). En este espacio nos es muy grato reproducir la entrevista realizada con posterioridad a la publicación de su estudio por el Dr. Carlos Gómez. Ambos profesores son miembros del Comité Colaborador de nuestra revista.

Pregunta. La polémica entre comunitarismo y liberalismo entronca en buena medida, como no dejas de señalar, con las críticas románticas a la Ilustración y con las diatribas de Hegel hacia la moral kantiana. ¿Podrías recordarnos, para situar el debate actual, cuáles eran los perfiles fundamentales de la discusión, los problemas que en ella se ventilaban?

Respuesta. En efecto, las posiciones comunitaristas parecen, en buena medida, reiterar los argumentos del Romanticismo contra la Ilustración. Las críticas románticas pusieron cerco a la idea ilustrada de razón sobre la que, por ejemplo, Kant articuló su programa crítico tanto en términos teóricos como en el terreno práctico, y muchas veces aparecían como prolongaciones o exageraciones de determinados corolarios que la Ilustración misma no podría dejar de sugerir. Tal vez cupiera resumir esas críticas bajo la rúbrica de contextualismo: son los contextos de los sujetos, como la sociedad y la historia, y es el contexto material de la razón, como el lenguaje, los que determinan el sentido de esa subjetividad y de esa razón. El acento de Hegel sobre las determinaciones materiales de la socialidad moral criticaba la vaciedad y la formalidad de la subjetividad y la concien-

cia morales, y el acento de Hamann o Schiller sobre la constitución lingüística e histórica del conocimiento rechazaban una arquitectónica de la razón que se despliega desde y por sí misma. De igual manera, el acento sobre los procesos de socialización morales, sobre la corporalización y lingüistificación de los procesos de valoración y de argumentación, parecen también criticar todos los intentos liberales de reconstruir, más allá del contexto, una forma modélica de organización social o de razonamiento moral; por eso, el contexto vuelve a esgrimirse frente a la validez trans-contextual de un principio o las determinaciones materiales frente a la validez formal de los principios. Todo ello arroja, al menos, la sensación de que estamos de nuevo asistiendo y ejerciendo el movimiento pendular de ilustración y de crítica que, de maneras diversas, ha constituido el núcleo del pensamiento filosófico moderno, y de que, en concreto, basculamos en los años ochenta hacia el polo contextual del que el romanticismo es un ejemplo privilegiado.

* * *

P. Si la década de los ochenta ha estado marcada por el debate que aquí pretendemos presentar, la anterior, los años setenta, supusieron un esfuerzo por reformular, tras lo que se ha dado en llamar el *giro lingüístico* de la filosofía, una ética de inspiración kantiana, desde la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, en el ámbito anglosajón, a las éticas discursivas de K.-O. Apel o J. Habermas en Alemania. Es a este nuevo tipo de planteamientos al que se han referido los comunitaristas. Antes de hacernos cargo de ellos, me gustaría que señalaras las líneas básicas de esas reformulaciones y los problemas que pretendían solventar. Pues tal vez ese giro lingüístico se produce asimismo en el marco de nuevas condiciones sociales a las que se trata de responder, como, pongo por caso, un mundo pluralmente valorativo en el que la desaparición de un horizonte común de discusión fuerza a buscar nuevos criterios que procuren conjugar la universalidad de las normas éticas con esa pluralidad en la que de hecho vivimos...

R. Existe un motivo común a los movimientos neocontractualistas y a los planteamientos discursivos germanos, aunque pertenezcan a culturas filosóficas diversas y se expresen, por ello, en lenguajes distintos. Ese motivo común podría resumirse en la necesidad de rearticular un discurso público democrático. John Rawls señalaba hace tiempo que «nuestras sociedades no están bien ordenadas», y Jürgen Habermas ha insistido en el básico motivo intelectual de su obra que centra en el intento práctico de una teoría crítica de la sociedad. La manera como ese intento, básicamente político, en términos amplios, ha sido llevado a cabo pertenece, por otra parte, al desarrollo de una teoría política democrática radical en ambos casos. Ahora bien, ese motivo articulador, ese intento global, se realiza como un desarrollo de la teoría política liberal, y lo hace de una manera peculiar. El giro lingüístico, al que te refieres en tu pregunta, viene de lejos en la filosofía occidental, como antes he señalado, y lo hace más bien como un movimiento de reflujo de los planteamientos ilustrados y contra la arquitectónica de una razón desencarnada. Pero, incluso sin remontarnos al reflujo romántico, los representantes filosóficos del giro lingüístico más contemporáneo parecen haber trabajado, también, al margen de los supuestos ilustrados. Por poner dos ejemplos que están a la base de muchos acentos contemporáneos de la forma lingüística de la razón contemporánea, Wittgenstein y Heidegger, ambos autores reflexionan filosóficamente de manera

muy alejada, y muy antagónica, con el discurso filosófico político que ahora Rawls o Habermas han querido reconstruir. Eso significa que el quiebro dialógico de sus filosofías es, a la vez, deudor y oponente de elementos muy centrales del llamado giro lingüístico, tanto que creo que, por evitar confusiones y empezar a discutir más en serio, debiéramos abandonar esa denominación global y empezar a fijarnos en las diversas concepciones del lenguaje y del discurso que de hecho operan en las nuevas filosofías liberales democráticas. Por señalar muy brevemente algo, habría que decir que Rawls no es tanto deudor del giro lingüístico cuanto de los desarrollos de la teoría de la argumentación, y que Habermas, por su parte, se apoya sobre una concepción del lenguaje, la pragmática de los actos de habla cuyos supuestos, muchos de ellos de raigambre wittgensteiniana, se alejan de los de Rawls. Al cabo, en el giro lingüístico se reproducen posiciones opuestas que ya veíamos en juego en siglos anteriores: eso explicaría, creo, la distancia entre los autores de filiación heideggeriana y aquellos otros que han querido más bien beber en Wittgenstein. Esa denominación global, pues, me parece confundente, aunque ciertamente apunta hacia la crítica al procedimiento monológico, desarrollado en el foro interno de un individuo aislado, con el que la filosofía política moderna quiso explicar el orden social; es decir, apunta a una forma democrática, dialógica y discursiva, de responder al reto político antes mencionado. En términos de esta reconstrucción de la política liberal, indudablemente, el reconocimiento de la pluralidad de mundos valorativos, dentro y fuera de las sociedades occidentales desarrolladas, implica pensar la posibilidad del diálogo entre esos mundos. Es decir, requiere que las ideas con las cuales intentamos repensar el orden social atiendan no sólo a la universalidad de los criterios de ordenamiento político, moral y racional sino también a la particularidad de esas diferencias. La manera de hacerlo, señalan Rawls y Habermas, es establecer modelos dialógicos y discursivos en los que el difícil equilibrio entre diversidad y universalidad es el problema central.

* * *

P. En tu libro tratas de defender la *verdad del liberalismo* sin por ello desconocer los momentos de verdad que las críticas comunitarias albergan. ¿Cuáles son esas críticas y cómo trata de responderlas el planteamiento liberal?

R. Las críticas comunitaristas acentuarían, precisamente, esa diversidad y esa particularidad. Aunque el rótulo global, comunitarismo, abarca cosas en exceso diversas y posiciones políticas tanto conservadoras como progresistas, tiene la virtud de señalar que estos autores reclaman una noción relativamente coherente y densa de comunidad para contraponerla a lo que consideran la anomía de las sociedades complejas contemporáneas. La falta de valores comunes a estas sociedades, arguyen, tiene una de sus raíces en el desencarnamiento del sujeto moral que viene de la mano del liberalismo. Este pensó, prosiguen, que podía articularse la universalidad del discurso público, un discurso centrado sobre la justicia y no sobre valores sustantivos, sobre ideas de bien, desde la neutralidad de ese discurso con respecto a los mundos de vida reales, a las comunidades, en las que los individuos nos socializamos. Pero esa neutralidad, señalan, es falsa, imposible e ineficaz. Conduce sólo a principios vacíos que nada tienen que ver con los problemas morales a los que nos enfrentamos de hecho en la vida pública y privada. Tal

es la crítica, a la que no le falta, por así decirlo, su verdad. Creo que la verdad del comunitarismo es que ha puesto en evidencia que es deficiente la autocomprensión que el proyecto moderno liberal tiene de sí mismo: en efecto, las ideas de libertad, justicia, solidaridad, etc., que son la parte crucial de ese proyecto y del legado ético de la Ilustración no son ideas neutrales, *aunque sean no sólo ideas particularistas*. Son ideas valor que se han producido en un proceso histórico, muchas veces doloroso, de aprendizaje de modelos de convivencia sociales que reconocen la existencia, y aun el valor, de diferencias y particularismos, de mundos de vida diversos y de concepciones distintas del bien. Si lo vemos así, el legado ético del liberalismo no se reduce sólo a la propuesta de un modelo social neutral abstracto con respecto a individuos y comunidades reales y morales, un modelo que podemos reconstruir filosóficamente como abstracción y formalización de esos mundos, como si de la operación matemática de hallar el mínimo común de un conjunto dado de cantidades fijas se tratara. La verdad del liberalismo radicaría en que la construcción de un orden social que se reconoce internamente pluralista requiere en los sujetos que adopten ante sus propios mundos de vida una actitud reflexiva. El yo del liberalismo, que muchas veces se ha pensado como un yo desencarnado y abstracto, es más bien un yo reflexivo, es decir referido a sus contextos de socialización y a su mundo de vida moral de manera reflexiva, no inmediata. Visto así el problema, la respuesta del liberalismo al comunitarismo es que una noción homogénea y densa de comunidad desconoce la pluralidad real de los mundos de vida morales de las sociedades complejas y, sobre todo, que el comunitarismo supone una noción no reflexiva del sujeto moral en la que éste está vinculado sin distancias a su contexto normativo. La verdad del liberalismo, pues, radicaría en señalar que el que nos socialicemos en un mundo de vida dado, el hecho de que existan normas que seguimos y valores que suscribimos, no garantiza que ese mundo, esas normas y esos valores sean válidos por el mero hecho de su facticidad, de su existencia. Un sujeto moral reflexivo puede siempre someter a crítica su vida moral, y puede hacerlo, sobre todo, porque ha aprendido —y es un aprendizaje que yo creo histórico—, y por decirlo con Montaigne, que la extrañeza que podemos sentir ante modos de vida diversos al nuestro puede revertir sobre nosotros mismos y que lo que somos moralmente puede y debe siempre justificarse y criticarse. Toda norma que seguimos debe siempre ser pensada desde su posible validez y ese juicio es el que ejercitamos cuando, reflexivamente, adoptamos una posición hipotética ante nuestro entramado moral.

* * *

P. Querría, en todo caso, que precisaras el sentido que, dentro de esta polémica, toma el término «liberal», pues dado el auge del «neoliberalismo» en las sociedades actuales, quizá, si no lo hiciéramos, se provocarían algunas confusiones que conviene despejar.

R. El término liberal ha sido siempre confundente, pero habríamos de recordar que surge como denominación de una posición política enfrentada al antiguo régimen, es decir, que está cargado de un potencial ético y político emancipador. La historia ulterior del término ha venido marcada por la oposición entre individualismo, y aun egoísmo, y cooperación o solidaridad, fraternidad. Las críticas del republicanismo radical, del socialismo, etc., pusieron más relieve a esa tensión. El término neoliberalismo tiene una

historia diversa, pues refiere al conjunto de teorías y prácticas económicas que, en el siglo XX, desarrollan algunos aspectos de la economía política moderna que, ciertamente, con su acento sobre el lugar de los individuos, comparten algunos supuestos con los planteamientos filosóficos a los que he hecho relación. Pero, en cualquier caso, los proyectos liberales de Rawls o de Dworkin, por poner algunos ejemplos, estarían muy alejados del neoliberalismo económico y ambos militarían, más bien, en perspectivas que fomentan la dimensión pública, y no privada, del ordenamiento social. Por otra parte, es necesario recordar que en Estados Unidos el término liberal conserva, aún, el carácter radical que otrora tuvo entre nosotros, y que bajo tal rúbrica se aglutinan posiciones políticas que nosotros llamaríamos socialdemócratas.

* * *

P. En el capítulo que dedicas a MacIntyre te ocupas sobre todo de sus últimos estudios, pues su primera obra polémica dentro de estas coordenadas, *Tras la virtud*, ya la abordaste en tu *Cabe Aristóteles*. Insistes en que la reivindicación de la tradición que él propone no puede, sin embargo, dejar de ser ilustrada. De alguna forma el debate se había dado ya entre Gadamer y Habermas y, más recientemente, entre McCarthy y Derrida, aunque las correlaciones no sean exactas. ¿Cómo piensas, entonces, que pueden articularse recurso a la tradición y reflexividad crítica?

R. Antes señalé que la verdad del liberalismo radicaba en una idea reflexiva del sujeto moral y de las instituciones sociales. Frente a esa reflexividad, MacIntyre ha querido reclamar el privilegio sustantivo de una tradición. No creo que quepa negar que de hecho pertenecemos a tradiciones en las que nos socializamos y desde las que pensamos. Pero es necesario añadir, a renglón seguido, que también de hecho nuestra tradición es un entrelazado de diversidades y que, por ello, de hecho ya tenemos una actitud reflexiva ante esa misma tradición. Por decirlo en breve: nuestra tradición es una tradición reflexiva que nos sitúa de manera no-tradicional ante ella misma. Podemos someter a crítica muchos de sus valores, y de hecho lo hacemos, porque podemos comprender su génesis social y su funcionalidad histórica en un momento dado, y lo podemos hacer porque podemos adoptar ante esos valores una actitud de análisis, de observación, en actitud de tercera persona que los describe y los explica, a la vez que podemos juzgarlos en actitud de primera persona desde una actitud hipotética, sometiéndolos a la crítica de contraste con otros valores, etc. Que todo ello puede hacerse, a su vez, porque pertenecemos a una tradición intelectual que nos ha permitido hacerlo es algo que va de suyo; pero no es esa la idea de tradición de MacIntyre, una idea, por otra parte, que me parece contradictoria o aporética.

* * *

P. Tras la presentación general y los estudios que se centran sobre todo en Charles Taylor y A. MacIntyre, insistes en que el debate tiene una notable relevancia política que ayuda a diferenciar los diversos tipos de comunitarismo: uno más específicamente contramoderno —como sería el caso del propio MacIntyre o de M. Sandel—, mientras que otros comunitaristas —Taylor, M. Walzer— querrían insertar sus críticas dentro del

proyecto normativo de la modernidad. Aunque las fronteras son imprecisas, al hablar de las «ambigüedades del comunitarismo» has procurado trazarlas de alguna forma o, al menos, señalar y hacer conscientes los motivos de esa ambigüedad...

R. Las ambigüedades del comunitarismo vendrían, sobre todo, porque el reclamo de valores sustanciales para ordenar una sociedad compleja tiene el riesgo de realizarse de manera restrictiva: restringiendo la complejidad y la diversidad, restringiendo los márgenes de reflexividad que son los que permiten que aparezcan y se desarrollen modos y estilos de vida diversos y aun innovadores. Esas restricciones de la complejidad pueden aparecer en una sociedad como la americana, marcada por un fuerte individualismo moral —y por su riesgo de anomía—, como fórmulas salvadoras al encarnarse en comunidades reducidas de carácter homogéneo o en la forma de pasatiempos de raíz religiosa desde los que se quiere reinterpretar y reordenar el mundo. El comunitarismo social y el fundamentalismo son fenómenos paralelos. El riesgo, o la ambigüedad, viene de que lo que puede aparecer como salvador y como reordenador de la vida moral se torna en mecanismo de reducción y de simplificación. No se trata sólo del problema de cómo una comunidad tal puede relacionarse con los diferentes que habitan más allá de ella, cómo puede ser tolerante *ad extra*, sino sobre todo, de que lo tiene difícil para tolerar *ad intra* la diferencia, es decir, para aceptarse como una comunidad reflexiva.

Probablemente, las diferencias entre la constitución civil estadounidense y la europea ilustren mejor esas ambigüedades. Cuando el reclamo de una comunidad y una tradición morales se traspa al viejo mundo, podemos ver que no opera como la asociación de hombres libres —de extracciones diversas, de tradiciones culturales distintas— que quieren asociarse moral y políticamente para una nueva empresa común (tal como acontece en la historia ideal de Norteamérica). Nuestra historia nos enseña, y el presente de la barbarie de la guerra balcánica nos lo recuerda, que todo reclamo homogenizador en una sociedad internamente compleja se produce siempre en forma de eliminación de los diferentes, en forma de una restricción de la complejidad interna: tal sería el lado negro de los nacionalismos europeos y la tentación creciente de nuestras sociedades ante el incremento de la pluralidad y diversidad internas, pluralidad y diversidades que se producen no sólo, y es importante recordarlo, por los movimientos migratorios, sino también por la aparición de nuevos modos de vida como producto de nuestra complejidad social.

* * *

P. En algunas de las críticas comunitaristas resuenan las que el pensamiento demócrata radical y, en concreto, el pensamiento socialista, ya dirigiera al proyecto liberal. Pese a tu decidida defensa del mismo, tú no quieres olvidar los momentos de verdad que aquellas críticas contenían y te desmarcas explícitamente de las lecturas un tanto burdas que el colapso del socialismo real está provocando en muchos sectores. ¿Cómo situarías las cuestiones desde esta perspectiva?

R. En el libro argumento que mala defensa del liberalismo sería el apoyarse sobre la quiebra de los sistemas sociales del socialismo del Este porque tal defensa podría desconocer la verdad que contiene la crítica comunitarista que, aunque no es comunista, tiene

paralelos con la crítica socialista y marxista clásica. El peligro, pues, sería que el fracaso del modelo socialista indujera, *ipso facto*, la consagración teórica del modelo económico neoliberal que actualmente rige las sociedades democráticas, modelo económico que se convierte, irónicamente y con tal maniobra, en el único heredero de la ética moderna. Creo, por ello, que ese hundimiento atañe también al proyecto liberal, porque pone en evidencia que o se desarrolla hacia formas de reflexividad moral más complejas, formas que relacionarían aquella dinámica de particularismo y reflexividad con los contenidos normativos de la libertad, la justicia, la solidaridad y la tolerancia, o se puede sumir en el mismo proceso simplificador que aqueja a sus críticos.

* * *

P. Las éticas procedimentales han tratado, en el debate con los comunitaristas, de reformular el programa ético moderno. Ese es el caso de los últimos trabajos de Rawls o de Habermas que, manteniendo cada uno su lugar teórico diferenciado, se han encaminado hacia lo que resumes bajo los epígrafes de «pragmatización del proyecto liberal», en el caso de Rawls, y de pluralización de la noción de discurso, que nos lleva a una concepción flexible y compleja de la racionalidad práctica, en el caso de Habermas. Creo que es en esta línea en la que tú mismo concibes el horizonte ético adecuado para el frágil —pero no por ello menos firme— ejercicio de la razón que hoy no es posible. ¿En qué consisten esas reformulaciones y cuál es ese horizonte? Los modelos que ahí se perfilan, ¿se refieren únicamente a las sociedades desarrolladas o pueden ofrecer asimismo un marco de discusión para los graves problemas ético-políticos que atraviesa hoy la humanidad —como por ejemplo el conflicto entre el Norte y el Sur— o, al menos, para algunos de ellos? Por otra parte, la caída del socialismo real y el auge del capitalismo liberal se han visto acompañados recientemente del surgimiento de otros factores un tanto inesperados quizá, como, por ejemplo, nacionalismo o revitalizaciones del sentimiento religioso que, en el fragor de los combates —desgraciadamente en muchos casos nada metafóricos—, tal vez exasperen y desfiguren algunos aspectos valiosos. Respecto al primero de esos factores, Thomas McCarthy ha propuesto, más allá del cosmopolitismo universalista de la ilustración, la noción de un «cosmopolitismo multicultural», en el que puedan mediar la particularidad y los lenguajes culturales diferenciados. ¿Qué destacarías de este enjambre de problemas que aquí se plantean?

R. Tal vez forzando algo la mano, he querido argumentar que tanto Rawls como Habermas han respondido a la crítica, en último término contextualizadora, al liberalismo, crítica de la que también es ejemplo el comunitarismo. Los últimos trabajos de Rawls y de Habermas han puesto de relieve que sus modelos discursivos pueden comprenderse lejos de los supuestos metafísicos que pudieron tener en origen. No se requiere, argumentarían, un modelo teórico trascendental para comprender las formas racionales dialógicas que de hecho empleamos cuando justificamos normas o realizamos, en general, discursos prácticos. La manera como tal maniobra destrascendentalizadora se ha realizado ha sido, en el caso de Rawls, atendiendo a los valores de hecho presentes en las sociedades democráticas: su modelo intenta rearticular teóricamente las convicciones político-morales de nuestra cultura, convicciones que implican, y requieren, un uso público de la razón. A primera vista, tal modelo parecería caer del lado del «etnocentrismo

franco» de Richard Rorty y parecería quedar encerrado en los límites de la cultura occidental democrática, como una cura interna a la misma que desconociera los problemas globales de una humanidad cuya conciencia de desigualdad es creciente. El riesgo no es menor, pero creo que es razonable argumentar que aquellas convicciones democráticas surgieron desde experiencias de lucha contra la desigualdad y que su universalismo moral apunta a aquello que Kant denominaba «cosmopolitismo», es decir, a una conciencia moral de pertenencia al género y de solidaridad con todos sus miembros. La idea del «cosmopolitismo multicultural» apunta a esa conciencia irrenunciable universalista, que nace no sólo de las convicciones éticas universalistas, sino también de la sobria conciencia de que el destino de la humanidad se juega en términos crecientemente globales, universalismo, no obstante, que no puede ya pensarse en forma monológica. Es decir, las convicciones que constituyen el bagaje ético de las democracias no pueden quedarse en sus fronteras, por un lado, ni exportar, por otro, su propia particularidad.

* * *

P. Respecto a la religión, a que antes también aludimos, Charles Taylor —aunque con un signo muy distinto al que se expresa en los fundamentalismos— ha mostrado su querencia hacia las fuentes religiosas de la moral, expresando el temor que de la pérdida de los orígenes teístas de nuestro lenguaje moral conlleve la sofocación de nuestra misma identidad moral; el temor, al menos, de que la renuncia al teísmo suponga una pérdida para la modernidad. Esto entronca con algunas declaraciones del Habermas del *Pensamiento postmetafísico*, según las cuales, en la medida que el lenguaje religioso vehicule contenidos semánticos inspiradores e irrenunciables, la filosofía no puede ni suplantarlos ni eliminarlos. Aunque tu punto de vista no coincide con el de Taylor me gustaría que lo comentaras.

R. El análisis de Taylor atiende con particular cuidado a la formación histórica de nuestra identidad cultural que él concibe como la acumulación de diversas aportaciones históricas, aportaciones en las que los contenidos religiosos son especialmente relevantes. En sus palabras, el quiebro hacia la interioridad que supone el cristianismo se profundiza, matiza y enriquece en nuestra tradición. Pero no siempre esos matices y riquezas son homogéneos y coherentes, señala, y por ello nuestra identidad cultural se halla atravesada de tensiones. Quisiera subrayar este último aspecto y decir que los contenidos simbólicos de las religiones que se encuentran en nuestra tradición no son tan homogéneos como pudiéramos pensar, como muestran las mismas reinterpretaciones teológicas que el cristianismo ha hecho de sí mismo en su historia. Es decir, me interesa subrayar el hecho de que la inmensa riqueza simbólica que se acumula en los lenguajes religiosos induce, por su misma diversidad, al mismo punto de reflexividad que antes comentamos a propósito de la pluralidad de mundos de vida morales. Es claro, así, que las disputas y guerras de religión en Europa están a la base de la formación de estructuras reflexivas de entendimiento entre los individuos y, sugeriría, la pluralidad acumulada de valores semánticos de nuestra tradición induce formas reflexivas en nuestras creencias.

* * *

P. Pienso que los trabajos de Taylor sobre la historia de la subjetividad moral entroncan con uno de tus intereses principales. Aunque con un tratamiento diferente, en tu *Historia del nombrar* te ocupaste de esas cuestiones. Y también ahora te has referido a las relaciones entre la ética del presente y una identidad ya siempre necesariamente compleja y reflexiva. En cualquier caso, no creo que esa necesaria reflexividad hubiera de entenderse en el sentido de una presunta autoposición, de una especie de transparencia que a mí me parece inasequible. Quizá entre la opacidad de una identidad externamente impuesta —y en ese sentido no-reflexiva— y el señuelo de la transparencia, quepan formas más frágiles, pero también más complejas y siempre necesariamente inacabadas, que serían propias de nuestra condición. ¿Qué problemas se agrupan ahí? ¿Qué posibilidades se abren?

R. Un sujeto que se relaciona reflexivamente con sus creencias y con sus contextos de interacción es, por así decirlo, un sujeto post-creyente. El riesgo de transparencia, que señalas, sería como aquel adelgazamiento del yo liberal que los comunitaristas criticaban, como la *transparencia fantasmal del yo nouménico*. Pero creo que un sujeto post-creyente, aquel que ha aprendido a comprenderse en términos reflexivos y que sabe que el valor de sus normas no es in-mediató, sino sólo mediato, es un sujeto en el que existe más complejidad, y no menos, más articulación de elementos, y no menos. No sé si la transparencia es, en el sentido de tu pregunta, un valor o un antivalor, y por eso preferiría responder que el sujeto post-creyente requiere y ejercita más complejidad que el sujeto creyente; por seguir con metáforas lumínicas, su posible lucidez no nace de la opacidad de una actitud irreflexiva con su entorno.

Pero ese sujeto post-creyente es, qué duda cabe, frágil. En primer lugar, porque el proceso de aprendizaje que lo ha llegado a constituir puede ser fácilmente olvidado. Nuestra cultura ha olvidado con frecuencia las lecciones que dijo extraer de su propia historia en momentos anteriores, y las barbaries se repiten de manera incomprensible. Ese olvido adviene de muchas maneras, pero me interesa resaltar una concreta: en nuestro comportamiento moral, a diferencia de otros comportamientos, el olvido de los motivos que nos llevaron a aprender algo es el olvido de lo aprendido; así, el olvido de las razones de nuestra reflexividad moral —el atender a la diversidad y pluralidad de valores en los otros y en nosotros mismos— es el olvido de nuestra reflexividad y es, por lo tanto, la aterradora reducción de la complejidad a la que antes me referí. Por ello, la suerte moral del sujeto post-creyente del que hablaba se juega a cada momento, en cada creencia, en cada acción moralmente relevante.